INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

ANVARI

DE LA

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

XXXV

2024

Revista de la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans
http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF
ISSN paper: 1130-4383 / ISSN digital: 2013-9543

ANUARI
DE LA
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
Revista de Filosofia

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

ANVARI

DE LA

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

XXXV
2024

Institut d'Estudis Catalans

Revista de la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans
https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF
ISSN paper: 1130-4383 / ISSN digital: 2013-9543

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia

L'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* és la revista anual que publica la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans. Fundada el 1923, va reprendre la seva publicació el 1988. L'objectiu de la revista és presentar articles de recerca sobre qualsevol àmbit de la filosofia, butlletins bibliogràfics i servir d'eina de comunicació de la disciplina filosòfica.

[Directors]

Joan González Guardiola (Universitat de les Illes Balears)
Director honorífic: Jordi Sales Coderch (Societat Catalana de Filosofia)

[Redacció]

Marta Palacín Mejías (Universitat de Barcelona); Marta Lorente Serichol (Universitat de Barcelona); Bernat Torres Morales (Universitat Autònoma de Barcelona)

[Consell Científic]

G. Amengual (Institut d'Estudis Catalans) J. M. Beyssade (†); R. Brague (Université Paris I, Phantéon-Sorbonne); V. Camps (Universitat Autònoma de Barcelona); P. Casanovas (CSIC); M. Fichant (Université Paris IV, Sorbonne); M. García-Baró (Universidad Pontificia de Comillas); F. J. Gonzalez (University of Ottawa); N. Grimaldi (Université de Paris IV, Sorbonne); T. Gregory (Università di Roma, La Sapienza); P. Lluís Font (Institut d'Estudis Catalans); J.L. Llinàs (Universitat de les Illes Balears); D. Lohmar (Universität zu Köln); J. L. Marion (Université Paris IV, Sorbonne); C. Ulisses Moulines (Ludwig Maximilians Universität, München); K. Mulligan (Université de Genève); G. Reale (†); I. Roviró (Universitat Ramon Llull); J. M. Terricabras (†); S. Turró (Institut d'Estudis Catalans); R. Valls (†); Y.C. Zarka (Université de Paris V, René Descartes)

Aquesta revista proporciona accés lliure immediat als seus continguts, abans de la seva publicació en paper a través del seu URL (http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF), basant-se en el principi que el fet de posar la recerca a disposició del públic de manera gratuïta afavoreix l'intercanvi global de coneixement.

Els continguts de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* estan subjectes — llevat que s'indiqui el contrari en el text o en el material gràfic— a una llicència Reco-neixement - No comercial - Sense obres derivades 3.0 Espanya (by-nc-nd) de Creative Commons, el text complet de la qual es pot consultar a *https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/deed.ca*. Així, doncs, s'autoritza al públic en general a reproduir, distribuir i comunicar l'obra sempre que se'n reconegui l'autoria i l'entitat que la publica i no se'n faci un ús comercial ni cap obra derivada.

Editat per la *Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans*.
Adreça electrònica: *scf@iec.cat*
Adreça d'Internet: *https://scf.iec.cat*

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia
Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona
Telèfon: +34 935 529 104
Fax: +34 932 701 180

Compost i imprès per I. G. Santa Eulàlia
Carrer de Sant Joan Bosco, 10 - 08187 Santa Eulàlia de Ronçana
ISSN paper: 1130-4383
ISSN digital: 2013-9543
Dipòsit Legal: B.29.422-1991

L'Anuari de la Societat Catalana de Filosofia apareix a Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie, Carhus+, Revistes Catalanes amb Accés Obert (RACO), Latindex, Dice-Cindoc, MIAR i Isoc.

LLIÇÓ INAUGURAL

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 7-34
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.169 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

L'*art de pensar* en terres catalanes

Andreu Grau Arau

Universitat de Barcelona
Societat Catalana de Filosofia
agrau2@xtec.cat

Lliçó inaugural del curs 2023/24 llegida el dimarts 17 d'octubre de 2023

André Maurois, en *Un art de vivre*, dedica una part de l'obra a l'art de pensar. Per a aquest escriptor contemporani francès, el pensament és l'esforç que fa tot home per a endevinar o preveure, combinant símbols i imatges, els efectes que produiran els seus actes sobre les coses reals; i hi afegeix que tot pensament és un esbós d'acció.[1] Si volem actuar correctament, hem d'esforçar-nos a pensar bé.

En la primera meitat del segle xx, apareixen, en les nostres terres, unes obres amb el títol en castellà: *El arte de pensar*. De les tres que hem treballat, la del metge tarragoní Alfred Opisso y Viñas (1847-1924) ens sembla la més completa i més ben ordenada pel que fa a parts i conceptes.[2] En la introducció, es deixa molt clar que aquesta art es fonamenta en la lògica i que no persegueix vulgaritzar-la, sinó, al contrari, "fer assequibles les seves regles a tothom i, sobretot, estendre les seves aplicacions al present estat de les activitats humanes".[3] Per a aquest autor, amb l'art de pensar que empraven els mestres de Port Royal, la lògica havia passat a ser "una ciència *viva*, de constant aplicació, i no una àrida disciplina escolàstica, verbalista i buida; i per sobre del seu contingut intrínsec, constituïa una vertadera *art de pensar*".[4] Que l'art de pensar pretenia anar més enllà del que era la lògica *sensu stricto* no ho amaga Opisso. Escriu: "Però la lògica no solament s'encamina a dirigir l'enteniment, sinó també a rectificar les operacions de la voluntat i, en aquest sentit, hem de tenir presents els treballs pràctics d'al-

1. Vid. André Maurois, *El arte de vivir*, Buenos Aires, 1960, p. 9.
2. Vid. "*El arte de pensar* de Alfredo Opisso (1919)", *Revista de Historia de la Psicología,* 1996, vol. 17, n. 3-4, p. 38-43.
3. Vid. Alfredo Opisso y Viñas, *El arte de pensar*, Madrid-Barcelona, p. 6.
4. Vid *ibídem*, p. 6-7.

guns nord-americans, fundats en la força d'aquella potència i directament derivats del procedir recte de l'enteniment, en contraposició als desvaris de les desbocades imaginacions".[5] El seu manual té com a finalitat indicar i fonamentar el que creu més necessari per a preuar la veritat i rebutjar l'error en les múltiples i constants ocasions que s'ofereixen en l'exercici de les nostres facultats.[6]

1/ Orígens medievals: Ramon Llull

Després d'exposar les primeres definicions de *lògica*, reduïdes a l'aristotèlica i a la tomista, ofereix Opisso una breu ressenya de la història de la lògica que comença amb la figura de Ramon Llull: "Famosíssim, com a lògic, fou el nostre insigne compatriota Ramon Llull, tan estudiat avui, entestat en el fet que la raó pot i ha de demostrar-ho tot, àdhuc els misteris, suprimint, en conseqüència els límits entre el racional i el supraracional".[7] Per a Opisso, no hi ha res més original que la seva *Ars magna*; i reprodueix el següent judici del medievalista belga Maurice Marie Charles De Wulf: "Al mètode analític que parteix de l'observació sensible i s'eleva al coneixement del món suprasensible (*ascensos*), Llull vol afegir-hi com a complement del saber un mètode sintètic (*descensus*) sobre el qual ha de fundar-se, per via de deducció, una ciència universal, en la qual cosa, l'*Ars magna* es distingeix del mètode analiticosintètic escolàstic, que *dirigeix* el saber, però no pretén *crear-lo*".[8]

Home inquiet, Llull va experimentar la conversió als trenta anys d'edat (1260), després de tenir una visió del Crist Crucificat. En primera persona, va viure el que, més tard, seria la finalitat de la seva vocació: convertir incrèduls al cristianisme catòlic per a mostrar-los la bondat de Déu; i amb aquest objectiu, crea, descobreix o inventa l'art, que es presenta com un instrument vàlid per a demostrar les veritats de la fe amb raons necessàries o convincents, que són el que, en llenguatge modern, segons Pere Bohigas, en diríem "raons còngrues, més que no pas proves en el sentit que avui s'usa aquesta paraula en la ciència".[9] Vol fer possible la conversió dels infidels: jueus, musulmans i tàrtars, que no estimen la fe perquè no la coneixen; pretén lluitar contra aquells que creia apartats de la veritat, com els averroistes; espera apropar els cristians orientals a l'Església llatina, fet que impedeix la unitat de l'Església; i desitja que els fidels tinguin una vivència cristiana més sòlida. Com molt bé assenyalava Millàs Vallicrosa, "tot aquest designi, tan ambiciós, exigia un

5. Vid. *ibídem*, p. 7.
6. Vid. *ibídem*.
7. Vid. *ibídem*, p. 18.
8. Vid. *ibídem*.
9. Pere Bohigas, introducció a Ramon Llull, *Llibre de les bèsties,* Barcelona, 1965, p. 6.

pla, un mètode".[10] "Tal com ell es veia –escriu Robert Pring-Mill–, Llull era principalment un missioner que pretenia la unificació de la humanitat en la cristiandat, per la consideració de la unitat de l'Església (d'aquí la campanya antiaverroista dels seus darrers anys, però sobretot per la conversió dels no cristians a la fe catòlica. [...] Ser un filòsof i un teòleg era una cosa purament incidental en el seu propòsit".[11] Deixa família i feina, viatja, escriu, predica, discuteix...; però, sobretot, fa efectiu un dels seus desigs: la creació d'una art general, basada en la raó humana, que ha de permetre dirigir la ment vers la divinitat i trobar, així, la veritat que condueix a la salvació. Tot el que farà serà per a la glòria de Déu.

La *Vita coetanea,* autobiografia dictada als cartoixans de Vauvert el 1311, situa l'esdeveniment durant una temporada dedicada a la contemplació dalt d'una muntanya, que la tradició ha identificat amb Puig de Randa, no lluny de Ciutat de Mallorca, el 1272 (1273-74?). En aquesta experiència il·luminativa, va veure els atributs de Déu, la seva bondat, la seva grandesa, l'eternitat, els quals penetraven la creació sencera i va pensar que es podria confeccionar una art que es fonamentés en aquests atributs, universalment vàlids per basar-se en la realitat.[12] En la *Vita*, llegim que el Senyor va il·lustrar la seva ment, donant-li la forma i manera de fer el llibre. Déu havia estat l'inspirador de l'art; per això, aquesta es podia perfectament entendre –si es vol– com una autèntica manifestació de la providència divina en benefici d'un futur pròsper per a una humanitat unida en una fe única i indubtable. Epistemològicament parlant, gràcies a l'art, raó i creença acabaven identificant-se. Aquesta revelació o inspiració es va expressar en una primera redacció que duia el títol d'*Art abreujada d'atrobar veritat*[13] (*Ars compendiosa inveniendi veritatem)* (1274)*,* i que es té com la primera versió de l'*Ars Magna* a la qual sembla referir-se Opisso. Anthony Bonner ens adverteix que "hem de comprendre que l'art no és una obra, sinó un sistema plasmat en una sèrie d'obres, i a més a més un sistema que Llull va anar modificant i desenvolupant durant el curs de la seva llarga vida".[14] Per a aquest lul·lista, les obres principals en les quals es va fonamentar la teoria de l'art, a més de la ja esmentada, són: *Ars demostrativa* (1283); *Ars inventiva veritatis* (1289-90); *Ars magna generalis ultima*, començada el 1305 i acabada el 1308, any en què arriba a Pisa; i *Ars brevis*, de 1308, aprovada per cinc mestres de París el 10 de febrer de 1310. Hem de dir que, el 1286, Ramon Llull havia expli-

10. Vid. Josep Maria Millàs i Vallicrosa, "En torno a la pedagogía de Ramon Llull", *Arbor*, n. 102, junio de 1954, p. 370.
11. Robert D. F. Pring-Mill, *Estudis sobre Llull*, Barcelona, 1991, p. 161-162.
12. Vid. Frances Yates, *El arte de la memoria*, Madrid, 1974, p. 206.
13. Jordi Gayà, introducció a Ramon Llull, *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*, Barcelona, 2002, p. 15-16.
14. Anthony Bonner, "L'art de Ramon Llull com a sistema lògic", *Randa,* 19, 1986, p. 37.

cat l'art a la Sorbona, però amb poc èxit. Segons Bonner, per als doctors de París, el que calia fer era modificar l'art perquè "no paregués tan alarmant. I naturalment, allò que li donava un aspecte alarmant era el nombre i la complicació de les figures, i també el simbolisme algebraic de les lletres".[15] Sostindrà aquest prestigiós medievalista que aquesta art és "al centre de tota la immensa producció lul·liana, com una columna dorsal al voltant de la qual estan organitzades totes les seves obres".[16]

Quines podrien haver estat les influències en la formulació d'aquesta art? Pel que es pot llegir en els seus escrits, no tenim indicis d'un magisteri directe significatiu de ningú; no sembla haver-hi deutes amb algun autor o alguna escola; tanmateix, es podrien trobar en la càbala jueva i en la lògica àrab. Segons Frances Yates, l'art de Llull es podria arribar a entendre com una forma cristiana de càbala. I indica aquesta historiadora anglesa que, tot i que la seva vida va passar en la gran era de l'escolàstica, espiritualment, era més un home del segle XII que no del XIII. Mirava vers el platonisme cristià d'Anselm i dels victorins; fins i tot, en la seva filosofia, hi havia una forta dosi del més extremat neoplatonisme originari d'Escot Eriúgena. Segons aquesta historiadora, Llull pretenia arribar al coneixement de les causes primeres, a les *dignitates Dei,* les quals eren una mena de noms divins o atributs com els exposats en el sistema neoplatònic eriugenià. La senyora Yates oposava *escolàstic* a *platonista* o *platònic*, antagonisme que no comparteixo, sinó que, fins i tot, al contrari, penso mal orientat si es vol tenir una comprensió de l'art lul·liana en la història de la filosofia, no només la medieval, sinó la general.[17] Justament, la seva temptativa de fonamentar la memòria en els noms divins, fet que, per suposat, parteix, ontoepistemològicament parlant, del platonisme, no deixa d'ésser una de les tasques pròpies de l'escolàstica general: ordre i aclariment.

"N'hi ha més –escriu Pring-Mill–: dins aquest marc general i comunament admès pels partidaris de totes aqueixes tres religions, el sistema lul·lià està definit i limitat més estrictament encara per la sèrie de 'llocs comuns' no ja de la filosofia en general, sinó de la teologia diferencialment cristiana –idees dogmàtiques que es recolzaven en gran part per als cristians medievals en els 'llocs comuns' més generals de la comuna herència filosòfica i científica de l'antiguitat. Restringint-nos més encara, podem dir també que la visió lul-

15. Anthony Bonner, en *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, Mallorca, 1989, vol. I, p. 525.
16. Bonner, "L'art de Ramon Llull…", p. 36. Vegeu també: Eusebi Colomer, "De Ramon Llull a la moderna informática", a *El pensament als Països Catalans durant l'edat mitjana i el renaixement*, Barcelona, 1997, p. 88-108.
17. Yates, *op. cit.*, pp. 206-207. Vid. Frances Yates, "The Art of Ramon Lull: An Approach to it though Lull's Theory of the Elements", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes,* XXIII, 1960, p. 1-44; *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona, 1985. Vegeu els comentaris i les objeccions de Pring-Mill a la influència de l'Eriúgena en "Ramon Llull i el *De Divisione Naturae*", *op. cit.,* p. 191-202.

liana està delimitada per cert marc d'idees ja característicament diferenciat fins i tot dins la visió cristiana, pertanyent de ple a la tradició agustiniana que veiem en les obres de sant Anselm, dels victorins i de sant Bonaventura". I hi afegeix: "Tota la seva visió peculiar, en totes les seves fases, s'enclou dins la visió trinitària de l'univers de la tradició agustiniana medieval. Impulsat pel vigor d'aquesta tradició i per la violència de la seva conversió i zel missional, va anar elaborant, tanmateix, un sistema complicadíssim que no hauria pogut ésser anticipat pels seus predecessors".[18] Si bé no es pot negar que segueix una línia agustiniana, tanmateix, s'ha de dir, amb Eusebi Colomer, que "el seu pensament no encaixa amb cap dels corrents filosoficoteològics de l'Occident contemporani. És clar que ell és, en darrer terme, un *escolàstic*, però un escolàstic *diferent*". Els benemèrits germans Carreras i Artau expressaren aquesta diferència amb la fórmula: *escolasticisme popular*, la qual, si en un primer moment semblà prou adient –el beat és un autodidacte, que planteja i resol els problemes amb un llenguatge més lliure i menys acurat que el de l'Escola–, avui, a la llum de les noves investigacions, demana ésser revisada, per tal com no fa justícia ni a la grandesa ni a l'originalitat dels plantejaments lul·lians.[19]

Independentment de la finalitat missionera i apologètica, l'art es presenta com un mètode que parteix de l'ús de diagrames i notacions amb lletres que pretenen la resolució de problemes i la resposta a qüestions per a la seva manipulació. El mallorquí va fer tot el possible per a aplicar-lo a tota mena de ciències.[20] La creació és l'obra de Déu: és el que ve donat; l'art, en canvi, és el que se'm dona a més, el que se m'inspira per a dirigir l'enteniment i actuar en la vida, perquè el que cal és anar de l'art de pensar a l'art de viure. La creació està en moviment perpetu; per aquest motiu, la ment que la contempla necessita una art que la detingui, que la comprengui. L'art, doncs, apareix com una fixació mental de la realitat que pretén ésser llei, norma o expressió de la regularitat amb la qual Déu ha creat el món. Heus ací una de les justificacions de l'existència de l'art que podríem al·ludir. L'art no esdevé tan sols una estructura en si, sinó, com molt bé diu Bonner, "una estructura en la qual la relació de les seves parts interiors és estructurada, així com la relació entre el subjecte (l'usuari de l'art) i l'objecte (el món que descriu) –una malla extraordinària de sistemes que sistematitzen sistemes–".[21]

Aquesta art figurativa, però, tenia els ingredients que podien determinar-la com una art de pensar? La resposta la van donar els germans Carreras Artau, que reproduïm en el seu castellà original: "La lógica del silogismo y la lógica de la analogía son manejadas indistintamente, sin previa ni expresa

18. Pring-Mill, *op. cit.,* p. 87-88.
19. Eusebi Colomer, *L'actualitat de Ramon Llull. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1994-1995*, Barcelona, 1994, p. 8.
20. Cfr. Bohigas, *op. cit.*, p. 7.
21. Bonner, *Obres selectes…*, vol. I, p. 528.

delimitación de sus dominios y funciones. Llull, con paso vacilante todavía y empujado por un ansia fervorosa de saber, se lanza a la busca –*encercament*– de un Arte nueva, un arte de pensar y vivir a un tiempo, que bulle en su mente de hombre iluminado, pero que no acaba de tomar cuerpo definitivo".[22] Subratllem: "una art de pensar i viure a la vegada". Aquesta art es realitza per parts: art de purificar els costums; art d'evitar la guerra i d'aconseguir la pau interior; art estrictament lògica de disputar, basada en postulats psicològics i que comporta el coneixement dels cinc universals i dels deu predicaments; art ascètica de vivificar i mortificar l'ànim i el fervor; art de demostrar els articles de la fe catòlica i els deu manaments; art de la predestinació; art mística d'estimar Déu; art de pregar i de contemplar.[23] En expressió dels Carreras Artau, la unificació i compendi de totes aquestes arts parcials, sota la denominació genèrica d'*Art abreujada d'atrobar veritat*, fou un resultat exitós fins al punt de considerar-lo pel seu autor com a inspiració divina.[24] L'*Art abreujada d'atrobar la veritat* o *Ars compendiosa inveniendi veritatem* es presenta com un remei o una solució per al bon pensar i per a la bona vida. En l'art, hom hi ha de trobar l'embrió de la ciència universal i l'instrument per a resoldre amb precisió tota classe de qüestions; a més, està pensada perquè puguin fer-ne ús, amb facilitat i rapidesa, fins i tot les persones indoctes.[25] Aplicació pràctica de l'art es pot veure en la distinció segona del seu *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*, en què demostra saber traçar una estratègia perquè el rei guerrer estableixi la pau.[26]

L'art està dividida en tres distincions: la primera exposa les set figures (cinc –A, S, T, V,X –més dues– Y, Z) i en la seva aplicació;[27] la segona mostra els setze modes universals, dels quals deriven les condicions i les regles generals;[28] i la

22. Vid. Tomàs Carreras i Artau – Joaquim Carreras i Artau, *Història de la filosofia española; filosofia cristiana del segle XIII al XV*, Barcelona, 2001, vol. I, p. 356.
23. Vid. *ibídem*, p. 356-357.
24. Vid. *ibídem*, p. 357.
25. Vid. *ibídem,* p. 369.
26. Vid. Ramon Llull*, Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*, trad. de Pere Llabrés, Barcelona, 2002, p. 93-111.
27. Ramon Llull, *Ars compendiosa inveniendi veritatem,* Magúncia, 1721, p. 1: *Haec Ars dividitur in tres Distintiones, quarum prima dividitur in duas Partes: Prima pars continet expositionem quinque Figurarum, quae sunt A.S.T.V.X: Figurae autem Y et Z hic non numerantur; quia per se non faciunt cameras, sicut caeterae: et per istas quinque figuras potest homo invenire veritatem sub compendio, et contemplari et cognoscere Deum, et vivificare virtutes, et mortificare vitia.*
Secunda Pars continet tres Figuras, quae sunt A.V.X. positas in Figuram S. Haec etiam ars docet proponere quaestiones, et necessariis rationibus earum dubitationem breviter solvere.
28. *Ibídem,* p 11: *Haec secunda Distinctio in duas partes dividitur, in quarum prima ponuntur et explicantur sedecim Modi Universales, in quos intrat S. cum T. Producendo Conditiones et Regulas generales, quibus solutiones omnium Quaesitonum particularium investigantur et inveniuntur: in secunda poniuntur septem Quaestiones, quae per supra dictos sedecim modos solvuntur.*

tercera versa sobre els trenta modes especials.[29] Les cinc primeres figures es refereixen a una sèrie de principis a partir dels quals hem de comprendre i ordenar la realitat: la primera (A), sobre Déu i les virtuts divines; la segona (S), sobre l'ànima racional i les seves potències; la tercera (T), sobre els principis i els seus significats; la quarta (V), sobre les virtuts i els vicis; i la cinquena sobre els oposats o la predestinació (X). A aquestes figures, s'hi afegeixen les que tracten de la veritat (Y) i de la falsedat (Z), les quals tenen com a finalitat establir si es fa un ús correcte de les figures anteriors. Es parteix del reconeixement de l'existència d'un primer principi, Déu, i els seus setze atributs essencials, és a dir, no accidentals ni identificats amb les virtuts cardinals ni teologals, sense els quals, per aquesta raó, no seria el que és: bonesa, grandesa, eternitat, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat, glòria, perfecció, justícia, generositat, misericòrdia, humilitat, domini i paciència.[30] Ara bé, el nostre pensament no s'atura en el descobriment i en la contemplació d'aquestes virtuts, sinó en la possibilitat de la seva combinació el resultat de les quals ha de fer possible la formació de proposicions o judicis. En el cas de Déu, ens adonem que, en dir que la bonesa és gran, la bonesa és eterna o la glòria és perfecta o la glòria és justa, hi ha una identitat entre subjecte i predicat, una conversió recíproca. Les dignitats existeixen realment en la divinitat i s'identifiquen entre elles. Déu és etern; i, entre els seus actes, hi ha eternitzar, acte que s'identifica, essencialment, naturalment i substancialment, amb els altres: bonificar, magnificar, potenciar, entendre, estimar, ésser virtuós, verificar, glorificar i perfeccionar. Segons Pere Bohigas, "la teoria de les dignitats es complementa amb la dels correlatius, amb l'ajut dels quals es pot establir un bon nombre, bé que limitat, de relacions, que són aplicables a les diverses ciències, sense excloure'n la fe, i constitueixen tot el suport de l'argumentació lul·liana".[31] Aquestes notes esquemàtiques ens permeten comprendre que el pensament de Llull es fonamenta en unes premisses teològiques i metafísiques, així com en una lògica, que seria la base de la seva art.

La gran preocupació teològica de Llull serà la demostració de l'existència de la Trinitat i la veritat de l'Encarnació de la persona del Verb: dogmes cristians que tant jueus com musulmans rebutjaven. Ambdós misteris li serveixen per a defensar una visió trinitària molt particular de l'univers a partir

29. *Ibídem,* p. 27: *Haec distinctio in duas Partes dividitur, sicut et praecedentes duae Distinctiones, quarum prima habet triginta Modos speciales; secunda vero sexaginta Quaestiones.*
30. *Ibídem,* p. 2: *A. Ponimus, quod sic noster Dominus Deus; cui A. attribuimus sedecim Virtutes; non tamen dicimus, quod sint cardinales, neque theologicae, nec quod sint accidentales, sed essentiales: de quibus formantur centum viginti Camerae, per quas amators hujus artes poterunt habere cognitionem de DEO, et poterunt facere et solvere quaestiones per necessarias rationes; dummodo S. sapienter sciat in qualibet camera facere de una dictione subjectum, et de altera praedicatum, et sciat procedere juxta debitam formam per omnes cameras ipsorum A.T.V.X.* Els termes es troben en els cercles dibuixats que precedeixen l'obra.
31. Bohigas, *op. cit.*, p. 7.

de la reflexió de les dignitats divines. Llegim gairebé al final del *Llibre dels secrets de la Santíssima Trinitat i de l'Encarnació*: "Se'm pregunta: per què Déu volgué que Jesucrist fos home pobre i que patís en aquest món i que morís crucificat. Responc dient: tal com la naturalesa divina honorà la naturalesa humana que havia assumit amb tots els seus avantatges mitjançant la bondat, la magnitud, l'eternitat i les altres dignitats, així convé que la naturalesa humana honori la naturalesa divina amb patiment i tribulació. Jesucrist patí la mort en creu perquè tot home veiés en ell la santedat i, patint, així, respongués segons la seva possibilitat humana als avantatges que havia rebut per la naturalesa divina i la unitat de la persona".[32] Per al nostre mallorquí, no pot ser que l'home religiós no pugui acceptar els atributs de la divinitat: bonesa, grandesa, saviesa, poder, etc., els quals, significant altres tantes propietats essencials del Creador que es reflecteixen, com en un mirall, en les coses creades, serveixen alhora per al coneixement de Déu i del món. Són estructures fonamentals de l'ésser i formes estructurals del coneixement humà. "Pocs sistemes medievals –escriu Colomer– s'han acostat tant com el del Beat a l'ideal platònic i hegelià d'una lògica, que sigui alhora ontologia."[33] I matisa Bonner: "I puix que el centre del món que Llull descriu és Déu, que constitueix la forma platònica més alta i més real, llavors aqueixa lògica hauria d'ésser, com va dir Eusebi Colomer, «onto-teo-lògica». I com a sistema ontològic i semialgebraic per determinar validesa, és, com va dir un altre estudiós –es refereix a Mark Johnston– en una frase particularment encertada, «un càlcul de l'ésser»".[34]

La base del reconeixement de la divinitat i dels seus atributs, així com dels principis, de les virtuts humanes, de la veritat i de la falsedat, es troba en el de les facultats de l'ànima: memòria, intel·ligència i voluntat, origen dels nostres pensaments, dels correctes i dels incorrectes, afirmant-los o negant-los, puix que la memòria pot recordar i oblidar; l'enteniment, entendre o ignorar; i la voluntat, estimar o odiar. La segona figura representa aquesta ànima racional.[35] En matèria psicològica, Llull no se surt de la tradició agustiniana.

En presentar la tercera figura, que exposa els principis i les maneres de conèixer, ja ens adonem del mecanisme intern de l'art. Com l'anterior, es tracta d'una *figura communis* de la mateixa art i, a més, hi ha de concordar, amb les facultats de l'ànima, en tant que agents; és a dir, la figura de les potències anímiques no pot inquirir ni tractar de l'art sense els principis, ni els principis poden significar sobre Déu, les virtuts, la veritat o la falsedat, figures que

32. Vid. l'esmentada obra en Ramon Llull, *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*, trad. de Pere Llabrés, Barcelona, 2002, p. 126.
33. Colomer, *op. cit.,* p. 11.
34. Bonner, "L'art de Ramon Llull…", p. 38-39.
35. Lull, *Ars compendiosa…,* p. 2: *S. Ponimus, quod sit Anima Rationalis*.

s'han de qualificar com a pacients, sense les facultats de l'ànima.[36] Llull ja ha introduït una distinció fonamental: una cosa són els objectes del nostre pensament, i una altra, els instruments que els manegen. Que el coneixement precís i la memorització dels objectes o continguts del nostre pensament són necessaris en la nostra vida es demostra en la redacció d'obres seves com la *Doctrina pueril*, enciclopèdia per a l'educació de la joventut, que segueix un ordre que va des dels preceptes de la religió cristiana, passant per la moral, fins a l'epistemologia, afegint-hi al final unes matèries diverses que podrien ordenar-se des dels quatre elements físics, passant per les estructures socials, fins a allò que pertany al món espiritual.

En la tercera figura, ens trobem amb cinc triangles: el de Déu-criatura-operació; el de la diferència-concordança-contrarietat; el de principi-mitjà-fi; el de majoritat-igualtat-minoritat; i el d'afirmació-dubte-negació. Cadascun dels triangles pot significar tres coses; així, el tercer significa o principi o mitjà o fi. Atenent els plantejaments de les lògiques aplicades que posteriorment presentarem, teòricament i pràctica, podem afirmar que aquests principis i les tríades que sorgeixen dels seus significats són el fonament de l'art de pensar. Bàsicament, Llull presenta tots els arguments propis de la *inventio*, *pars prima dialecticae*, que haurà de fer possible la formació de judicis. Només cal fixar-se en el tercer triangle: al principi, li corresponen el temps, la quantitat i les causes; al mitjà, la conjunció, la mesura i els extrems; i al fi, l'acabament, la privació i la perfecció. Les combinacions que es formen amb els quinze principis (*Deus, Differentia, Principium, Majoritas, Affirmatio, Creatura, Concordantia, Medium, Aequalitas, Dubitatio, Operatio, Contrarietas, Finis, Minoritas, Negatio*) d'aquesta tercera figura, han de permetre que la segona, la de les facultats de l'ànima, entri en acció i, per ella mateixa, arribi al coneixement de Déu, de les virtuts i dels vicis, de la predestinació, i de la veritat i de la falsedat. El mètode més característic de la tercera figura és el descens de l'universal al particular i l'ascens del particular a l'universal, doble operació que es practica amb el segon triangle, el de diferència-concordança-contrarietat.[37] Així, la concordança ofereix el que és comú i mena vers l'universal; la contrarietat, en canvi, ofereix allò diferencial i duu al particular. D'aquesta manera, l'enteniment podrà elevar-se vers les coses universals i baixar a les particulars; ara bé, els principis lògics de la tercera figura no són res si no hi ha una ànima tripartida que els recordi, els reconegui i els apliqui.

La quarta figura és la de les virtuts, teologals i cardinals (*Fides, Spes, Charitas, Justitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia*), i dels vicis (*Gula, Luxuria,*

36. *Ibídem,* p. 3: *Quod sicut S. est Figura communis in hac arte, sic similiter T. est Figura communis eidem arti; quoniam S. non potest inquirere nec tractare de arte sine T., nec T. potest significare de A.V.X.Y.Z. sine S.: quare ista ars praecipit, quod homo sciat concordare S.T in significando et inquiriendo A.V.X.Y.Z.*
37. Vid. Carreras Artau, *op. cit.,* p. 377.

Avaritia, Acedia, Superbia, Invidia, Ira).[38] Són continguts que podrà conèixer l'ànima gràcies als principis i als seus significats, especialment el de la diferència-concordança-contrarietat. Un total de catorze virtuts (teologals, cardinals i contràries als set vicis capitals) i catorze vicis (els capitals i els contraris a les virtuts teologals i cardinals) s'han de correspondre amb les vint-i-vuit nocions bàsiques de la nostra vida moral. No cal cercar més per a dirigir el comportament humà; però, sobretot, sí que cal distingir la naturalesa de les virtuts i tenir molt clar quins són els vicis que les contrarien gràcies als principis –diguem-ne– instrumentals. Així, important serà copsar la quantitat, la causa o l'acabament d'una virtut i d'un vici amb la finalitat d'analitzar la nostra conducta. Com molt bé interpreten i comenten els Carreras i Artau, "és un intent de reducció lògica de les diverses situacions possibles de la vida moral, començant per la vida interior, la qual, essent la més íntima, és també la més certa".[39] Per la seva banda, Millàs Vallicrosa era de l'opinió que el beat havia jutjat i diagnosticat molt bé els mals de la societat del seu temps; perquè no hi regnava una simple ignorància, sinó la ignorància dels fins, la ignorància de la jerarquia de valors que havien de regir la societat; d'aquí la gran importància que, segons l'orientalista català, assoleix la ciència dels valors en el pensament lul·lià, sobretot en el *Blanquerna*, i en el *Llibre de les meravelles.*[40]

Per a explicar la predestinació, opta Llull per una presentació d'oposats. Aquesta és la finalitat de la cinquena figura,[41] la qual, a més de corroborar la diferència existent entre les naturaleses divina i humana, ajuda l'home a seguir el camí de la seva salvació. Tenim vuit oposicions de setze termes: la saviesa s'oposa a la justícia; la predestinació, al lliure albir; la perfecció, al defecte; el mèrit, a la culpa; el poder, a la voluntat; la glòria, a la pena; l'ésser, a la privació; i la ciència, a la ignorància. El mestre mallorquí ens dirà que el concepte de *predestinació* és una qüestió difícil d'entendre, però que, quan s'arriba a conèixer, fortifica la figura de les potències de l'ànima per a arribar al coneixement de la primera figura, la de Déu i dels seus atributs.[42] Pel que fa a l'art de pensar, l'estudi d'aquesta figura ha d'ajudar a fixar adequadament les oposicions terminològiques.

Que la segona i la tercera figures són el motor de l'art es comprova en la segona distinció, en la primera part de la qual es mostren i s'expliquen

38. Llull, *Ars compendiosa…*, p. 3: *V. Ponimus, quod sit figura Virtutum et Vitiorum*.
39. Vid. Carreras Artau, *op. cit.,* p. 379.
40. Vid. Millàs Vallicrosa, *loc. cit.*, p. 371.
41. Llull, *Ars compendiosa…,* p. 4: *X. Ponimus, quod sit Figura Praedestinationis, quae formatur de sedecim dictionibus*.
42. *Ibídem,* p. 4: *Sicut X. est difficilis quaestio ad intelligendum, sic, quando cognoscitur, fortificat S., ut habeat cognitionem de A.; et fortificat in S. cameras ipsius A. per necessarias rationes*.

els setze modes universals, en els quals entra la segona figura amb la tercera produint les condicions i les regles generals; i en la segona, es proposen set qüestions que es resolen mitjançant els setze modes esmentats.[43] Aquests setze modes són: (1) de l'ordre de la primera i de la segona intenció; (2) de la disputa; (3) de la significació; (4) de l'actualitat i la potència; (5) de la sensualitat i la intel·lectualitat; (6) de les coses substancials i accidentals; (7) de l'oració; (8) de la saviesa i la ignorància; (9) de la majoritat i la minoritat; (10) de la contrarietat i d'allò que sembla ser contrari i no ho és; (11) de la posició i la necessitat; (12) de la causa i la fortuna; (13) de la conversió i la perversió (en lògica); (14) de la voluntat lliure i coaccionada; (15) de l'exposició de la Sagrada Escriptura; i (16) de l'afirmació, la negació, el dubte i la determinació de les quatre figures de la predestinació.[44] Amb els setze modes, si hom sap aplicar correctament els procediments de l'art, es podran resoldre problemes relatius a la fe cristiana, cabdals, per a ell, en la seva tasca missional.

També la tercera distinció es divideix en dues parts.[45] En la primera, trobem trenta modes especials; i en la segona, trenta qüestions resoltes. Els modes especials són: ajudar, associar, habituar-se, concordar, confessar, consolar, consultar, donar, dirigir, escollir, celebrar, honrar, començar, inquirir, entendre, jutjar, lloar, recordar, moure, mortificar i vivificar, acabar, pregar, predicar, recórrer, regnar, agrair, salvar, sanar, temptar, i voler.[46] Les qüestions que planteja, de matèries diverses, són contestades seguint les pautes de la seva art, de manera que hom pot adonar-se del seu funcionament.

Segueixen a les distincions dos capítols dedicats a regles de l'art i a les definicions dels seus principis.[47] En el de les regles, trobem una més acurada descripció de la composició de les figures i de llurs termes. Les combinacions de les figures i dels seus termes ha de dur al punt final al qual aspira la *inventio* en el terreny de la lògica: definir. En el cas de l'art de Llull, aquest punt final són les definicions precises i acurades dels conceptes mateixos de les figures: elements principals de l'art que caldrà memoritzar.

Fins aquí, l'exposició succinta de la primera versió de l'art lul·liana que ens permet col·locar-la en la línia d'una art de pensar que no es reduiria pas al que avui entenem com *lògica formal*. Però, com molt bé assenyala Opisso,

43. *Ibídem,* p. 11: *Haec secunda Distinctio in duas partes dividitur, in quarum prima ponuntur et explicantur sedecim Modi Universales, in quos intrat S. cum T. producendo Conditiones et Regulas generales, quibus solutiones omnium Quaestionum particularium investigantur et inveniuntur: in secunda ponuntur septem Quaestiones, quae per supra dictos sedecim Modos solvuntur*.
44. Vid. *ibídem*, p. 11-17.
45. *Ibídem,* p. 27: *Haec Distinctio in duas Partes dividitur, sicut et praecedentes duae Distinctiones, quarum prima habet triginta Modos speciales; secunda vero sexaginta Quaestiones*.
46. Vid. *ibídem*, p. 27-31.
47. Vid. *ibídem*, p. 41-49.

no tothom va avaluar-la positivament. En el seu manual, el metge tarragoní valora les grans aportacions d'Antoine Arnauld i de Pierre Nicole a l'art de pensar; tanmateix, no s'està de dir que els autors de la coneguda *Logique* de Port-Royal van tractar amb desafecció les aportacions del mallorquí a l'art de pensar. Opisso reprodueix els textos que Arnauld i Nicole dedicaren a Llull en *La logique ou l'art de penser* i que passo a llegir: "També es podria tractar aquí dels atributs dels lul·listes: *bonesa, potestat, grandesa,* etc.; però és una cosa tan ridícula la imaginació que tenen, segons la qual, aplicant aquests termes metafísics a tot allò que hom els proposa, podran donar raó de tot, que no mereix ni tan sols ésser refutada".[48] A què es referien? Hem d'anar a l'*Art brevis.* Llull comença aquesta obra per l'alfabet. Llegim: "Posem un alfabet en aquesta art perquè per ell mateix podem fer figures i combinar principis i regles per a descobrir la veritat". Insistirà aquí també el mallorquí que aquest alfabet s'ha d'aprendre de memòria, per garantir el bon ús per part de qui empra l'art. Les lletres de l'alfabet: B,C,D,E,F,G,K signifiquen, respectivament, aquells atributs o principis l'aplicació dels quals Arnauld considerava ridícula: bonesa, grandesa, eternitat, potestat, saviesa, voluntat, virtut, veritat i glòria.

Seguidament a l'alfabet, Llull introdueix quatre figures. La primera, circular, conté els nou principis esmentats. El subjecte passa a ser predicat i a l'inrevés. Així, diem "la bonesa és gran" i "la grandesa és bona". En aquesta figura, trobem la conjunció natural entre subjecte i predicat, la disposició o acord i la proporció, perquè es pugui trobar un mitjà per a arribar a una conclusió. Prescindir d'aquests principis, en la mentalitat de Llull, suposaria privar-nos de la possibilitat de generar judicis, fet que ha de començar per la identificació de diferents conceptes principals. No podem negar, però, que, preludiant l'estructura d'alguns dels tractats de dialèctica dels humanistes del Renaixement, basada més en la partició retòrica dels romans, Ciceró i Quintilià, que no en la divisió de la lògica dels peripatètics, el mestre mallorquí entendrà la seva art com una doble manera de procedir en la recerca de la veritat en tots els àmbits epistemològics, des del dret i la medicina, fins a la teologia: trobar (*inventio*) i demostrar (*iudicium)*. En el seu cas, el punt de partença del "trobament" o *inventio* foren els principis generals. En si mateix, qualsevol principi, en tant que principi, és totalment general, com quan diem "bonesa" o "grandesa". Però els principis generals no són la realitat dinàmica amb la qual es troba l'home ni, en la mentalitat del mestre mallorquí, una colla de conceptes sorgits arbitràriament de la seva imaginació, com podien creure Arnauld i Nicole. Ho diu ben clar Llull: "En els principis d'aqueixa figura és inclòs tot allò que és; car tot allò que és, o és gran, o bo, etc., com Déu i l'àngel, que són bons i grans, etc. Per la qual cosa tot allò que

48. Vid. Opisso, *op. cit.*, p. 18-19.

és pot ésser reduït als susdits principis".[49] La gràcia d'aquests atributs és el fet de poder-se referir un a un altre, com quan diem "la bonesa gran"; i quan algun es refereix a un singular, com quan diem "la bonesa de Pere és gran". La possibilitat de realitzar aquestes dues combinacions farà possible descobrir que l'intel·lecte desenvolupa una operació de descens quan és capaç d'anar d'un principi general a un altre no totalment general ni totalment especial; i d'un que no és totalment general ni totalment especial a un totalment singular. I de la mateixa manera que hi ha el descens, també es donarà l'ascens. Confirmem el que ens arriba de la lectura de la realitat com una combinació d'operacions de descens i ascens per part de l'intel·lecte des la categoria de la quantitat: general, particular i singular. Escriu Eusebi Colomer sobre la qüestió: "L'Art lul·liana desemboca en un esbós de combinatòria. D'acord amb el sistema de pensament del seu temps, el Beat la concep com un instrument eficaç de formació del judici i del sil·logisme. Per assolir el seu propòsit, li cal resoldre aquestes dues qüestions: primera, donat un subjecte, trobar-li tots els predicats possibles i viceversa; i segona, trobar el terme mitjà que permeti d'unir els judicis anteriors en un sil·logisme".[50]

La segona figura de l'*Ars brevis*, l'anomenada T, conté tot allò que és general a tota cosa o es refereix a tot allò que existeix. Parteix de tres triangles amb tres principis cadascun: el de *diferència*-concordança-contrarietat; el de principi-mitjà-fi; i el de majoritat-igualtat-minoritat, la transcendental acció dels quals ja l'hem anunciat en parlar de l'*Art d'atrobar la veritat.* Establim diferències, concordances i contrarietats entre vegetal i sensual, com entre la pedra i l'arbre; entre sensual i intel·lectual, com entre el cos i l'ànima; i entre intel·lectual i intel·lectual, com entre l'ànima i l'àngel o entre l'àngel i Déu. "I així –escriu Llull–, la diferència que hi ha en qualsevol angle d'aqueix triangle és escala de l'intel·lecte, per la qual aquest puja i davalla per tal de poder trobar un mitjà natural entre el subjecte i el predicat, amb el qual pugui concloure i declarar la proposició. I, a la seva manera, la mateixa cosa pot dir-se de l'escala de concordança i de la de contrarietat. [...] Aquesta figura T serveix a la primera figura, car per diferència distingeix entre bondat i bondat, entre bondat i grandesa, etc. I per aquesta figura, unida a la primera, l'intel·lecte adquireix la ciència; i com que aqueixa figura és general, l'intellecte és general." Pring-Mill ens dirà que, "així, en l'estudi de les diferències concordants i contràries dels elements, hi entren necessàriament els altres dos

49. Ramon Llull, *Ars brevis,* a *Opera latina,* Turnhout, Corpus Christianorum Continuatio Mediaeualis, XXXVIII, 1984, t. XII, p. 199: *In principiis istius figurae est implicatum, quidquid est. Nam quidquid est, aut est bonum, aut magnum, etc.; sicut Deus et angelus, qui sunt boni et magni, etc. Quapropter quidquid est, reducibile est ad principia supra dicta.* La versió catalana es troba en Ramon Llull, *Antologia filosófica,* Barcelona, 1984, a cura de Miquel Batllori.
50. Colomer, *op. cit.,* p. 12.

ternaris de principis relatius de l'Art lul·lians: principi + mitjà + fi i majoritat + egualtat + minoritat (i cal assenyalar la possibilitat que tota la teoria lul·liana dels principis fos derivada originalment d'aquest estudi de «les coses naturals»)".[51]

Gran importància tenen les cent formes i llurs definicions que Llull ens presenta en la seva *Ars brevis*. El mallorquí estableix un ordre que sigui de bon ús per al subjecte cognoscent. Les primeres formes fins a arribar als predicables són: l'entitat, l'essència, la unitat, la pluralitat i la naturalesa. L'entitat es defineix com "l'ens per la raó del qual un ésser causa un altre ésser" i l'essència és "la forma abstreta de l'ésser i en ell sustentada". Si ens fixem en el primer predicable: el gènere, el defineix com "un ens abstret i molt confús, que es predica de moltes coses diferents per la seva espècie". Per a Llull, cal afinar en les definicions per garantir que les disputes es desenvolupin amb rectitud des d'un punt de vista epistemològic, anant sempre del sensual a l'intel·lectual, i saber fer el camí de tornada. Llegim en l'esmentada obra: "I, d'aquest pas, l'intel·lecte coneix a si mateix com a molt general i artificiat, per damunt d'un altre intel·lecte que ignori aquesta Art, ço que mena aquest a molts inconvenients i impossibles. I així, el sofista no pot aguantar-se davant un intel·lecte tal; perquè l'estudiós d'aquesta art, posseït de tal intel·lecte, empra les condicions primitives i naturals; mentre que el sofista usa les secundàries, i, encara, considerades fora de la natura, com apareix a l'*Art magna*".[52]

Si comparem l'art lul·liana amb els tractats de lògica que circulaven en el seu moment o amb la lògica escrita pel mateix Llull, no podem dir que sigui estrictament una lògica. Només ens cal veure les *Summulae logicales* de Pere Hispà o observar les estructures i continguts de les contemporànies o immediatament posteriors per a adonar-nos-en. Són lògiques formalistes. Els seus mestres, teòlegs o no, les ensenyen com a disciplines que estudien exclusivament les lleis del raonament i les regles de la seva aplicació; i perquè això sigui efectiu, eviten infiltracions d'altres disciplines, especialment de la teologia, sense que això suposi un dany contra la fe. Ideològicament parlant, l'actitud d'aquests mestres, que no sembla ésser la de Llull, suposava una victòria de l'aristotelisme contra l'agustinisme.[53]

Escriuen els germans Carreras Artau: "El hombre que había tomado a su cargo organizar ese nuevo instrumento de conversión era un asceta que des-

51. *Pring-Mill, op. cit., p. 60.*
52. Llull, *Ars brevis: Et in isto passu cognoscit se intellectus ualde generalem et artificiatum super alium intellectum, ignoranltem istam Artem, deducendo ipsam ad multa inconuenientia et impossibilia. Et sic sophista coram tali intellectu non potest stare, eo quia talis intellectus artistae huius Artis utitur condicionibus primitiuis et naturalibus; sophista autem secundariis et extra naturam consideratis; ut patet in Arte magna* (*op. cit.,* p. 221). Llull, *Antologia*…, p. 92.
53. Cfr. Carreras Artau, *op. cit.*, p. 353.

cendía de las alturas de la contemplación mística, que se sentía asistido e ilustrado por Dios, meta y cima de todo conocimiento humano, de suyo finito y limitado –*fenit e termenat*–, se comprenderá que el Arte luliana, condensación de aquel propósito, es algo sui generis, que no puede ser encuadrado en los esquemas ordinarios de la lógica medieval o, mejor, peripatética".[54] En efecte, l'art de Llull no es pot enquadrar en aquests esquemes perquè depassa la lògica peripatètica. La seva lògica s'ha tingut com una lògica de l'analogia o simbòlica, no basada en el sil·logisme, encara que el tingués present i el fes servir. L'art es tenia com una lògica més apta que l'aristotèlica per a demostrar els articles de la fe cristiana, que, com ja hem dit, era la seva finalitat principal.[55] Segons Eusebi Colomer, l'art no és un mètode de coneixement, sinó un sistema de la ciència, "un conjunt orgànic d'estructures conceptuals, en les quals no hi ha cap separació entre el continent i el contingut", fet que creiem que es demostra clarament en la dialèctica existent entre les figures segona i tercera, d'una banda, i les restants, d'una altra, en l'*Art d'atrobar la veritat.* I matisa Colomer: "Si la veiem com a contingut, és ciència; en canvi, si la veiem com a continent, és art; ambdós moments o situacions són inseparables i l'un remet a l'altre." Per a aquest eminent jesuïta, l'art neix de la refosa de lògica i metafísica; i ens sembla interessant aquesta apreciació seva: "Per això, a diferència de la lògica aristotèlica, que hom anomena "formal", justament perquè és possible separar-hi la forma del pensament del seu contingut o matèria, l'Art lul·liana constitueix l'expressió medieval més acabada d'una lògica "material", que rebutja consegüentment tota separació entre la forma del pensament i el seu contingut real. El desplegament del pensament es correspon amb el desplegament de la realitat."[56]

Segons Jordi Gayà, el punt més dèbil del sistema lul·lià fou acomodar a les exigències de la lògica contemporània el seu propi sistema de demostració, sense renunciar a les seves tesis bàsiques. Podem sostenir, doncs, que, en qüestions de fe, si hi ha una finalitat que ho demana, com és la de la conversió, cal fer ús de l'enteniment. En aquest afer, perquè creia que no es podia deixar de banda la condició intel·lectual i cultural de l'adversari, Llull havia optat per la via més adequada, que era la de no apel·lar als textos de les autoritats, sinó a la raó lògica, basada en un sistema dialèctic de definicions, principis i regles combinatòries amb capacitat de formar una ciència intel·ligible per a tothom. L'objectiu espiritual de la disputa amb les d'altres confessions havia de ser arribar, simplement, al reconeixement de la veritat.[57] Els aspectes pedagògics d'aquest reconeixement els assenyala Millàs Vallicrosa: "Les més

54. *Ibídem*, p. 345.
55. Cfr. *ibídem*, p. 347.
56. Colomer, *op. cit.*, p. 10.
57. Cfr. Gayà, *op. cit.,* p. 46.

abstruses complexes combinacions de la seva art s'ordenaven vers aquesta finalitat didàctica i universalment pedagògica"; ara bé, "tot aquest designi, tan ambiciós, exigia un pla, un mètode, una especial modalitat didàctica que conferís notable originalitat a la seva pedagogia. Millàs recomana de veure en l'obra pedagògica de Llull un alt grau d'humanisme, en tant que no es tanca en un únic motlle i sistema, sinó que procura obrir-se a tot allò de fora, que condueix a l'alt fi que s'havia proposat. No s'hi pot desvincular el vessant especulatiu de l'afectiu, ja que, com molt bé indica Millàs, l'afecte era un designi espiritual que donava vida i informava aquell gran aparell científic i didàctic que el mallorquí havia aixecat.[58]

Direm, doncs, que l'art de Llull anava més enllà: abastava aspectes que mai no s'haurien inclòs en un tractat de lògica, però que, en canvi, com a resultat d'una reflexió, ascètica, mística o intel·lectual, s'havien de tenir com a bàsics per a pensar.

2/ L'art de pensar en la contemporaneïtat

Malgrat que Opisso reivindiqui el paper de Llull en la història de la lògica, s'ha de dir que les produccions de l'art de pensar en terres catalanes al llarg del segle xx parteixen de la lectura de dues obres de Jaume Balmes: *El criterio* i la *Lógica* (primera part de la seva *Filosofía elemental*). Ens recordarà Opisso que *El criterio*, en algunes traduccions estrangeres, duu el títol d'*Art de la veritat.* Tenint present el mètode emprat pels mestres de Port-Royal, el tarragoní creu que del que es tracta és "de facilitar l'estudi de les matèries científiques i literàries traient-los la seva tradicional aridesa".[59] Diu que esmenta l'obra d'Arnauld per a declarar que, en emprendre el treball d'escriure el seu manual, no s'ha proposat "vulgaritzar" la lògica, sinó fer assequibles les seves regles a tothom –una actitud molt lul·liana– i, sobretot, estendre les seves aplicacions a l'estat present de les activitats humanes. Creu que mai no ha estat tan necessari com en el seu moment, amb el prodigiós desenvolupament de les ciències i de les arts, amb la difusió dels problemes morals, socials, econòmics i polítics, i amb la constant pertorbació de les més arrelades conviccions i creences, posar-se en guàrdia contra tants errors, sofismes i confusions acceptats no poques vegades sense examen.[60] Vol mostrar una lògica que ell qualifica de *viva*, és a dir, que sigui de constant aplicació en tots els afers mundans, i que, per damunt del seu contingut intrínsec, constitueixi un vertader *art de pensar.* Amb paraules seves: una lògica que deixi de ser "una àrida disciplina escolàstica, verbalista i buida",[61] desig que no deixa de

58. Vid. Millàs i Vallicrosa, *loc. cit.,* p. 369-371.
59. Opisso, *op. cit.*, p. 5.
60. Vid. *ibídem*, p. 6.
61. Vid. Opisso, *op. cit.*, p. 6-7.

ser una pica clavada al llom de la producció acadèmica d'aquesta disciplina en el seu temps.

Convençut també del fet que l'art de pensar podia ajudar el benestar social i la productivitat econòmica, tres anys abans de l'edició del llibre d'Opisso, el 1916, Josep Zulueta i Gomis (1858-1925) havia publicat *La ciencia y arte de pensar correctamente*. Aquest barceloní venia del camp jurídic: havia cursat la carrera de dret a Barcelona i s'havia doctorat a la Universitat Central de Madrid. Home d'idees liberals, havia militat en les files del Partido Reformista, del qual fou un cap regional a Catalunya. Dedicat a la política activa, va ser diputat en corts per Vilafranca del Penedès des de 1902 fins a 1923; i un any abans de morir, el 1924, va representar oficialment Espanya en unes conferències de la Societat de Nacions a Ginebra.

Zulueta reacciona també, com Opisso, contra la lògica escolàstica i contra la lògica formal que s'ensenya en els ambients acadèmics. Seguidor de John Stuart Mill, com també ho havia estat Opisso, critica l'escolàstica per no haver comptat amb els fets i només haver-se dedicat a les idees. És conscient de la nova direcció que pren la lògica, convertint-se en una simple formalitat, la qual cosa fa que no s'expressi la seva naturalesa amb exactitud. Escriu: "Es dona substantivitat a la idea objectiva de forma, com si es tractés de quelcom que tingués existència independent, la qual cosa no és veritat".[62]

Art de pensar o lògica? Com Arnauld i Nicole, pretenen presentar una lògica que no només se centri en el raciocini, sinó en un estudi global del pensament amb un objectiu principal: arribar a la veritat i evitar l'error. Per a Zulueta, l'objecte de la lògica ha de ser tot el pensament, no únicament la forma; i el seu domini, la verificació de la veritat; fins on pugui penetrar el pensament, fins allà es dilatarà aquest el domini, ja que el pensament és propens a caure en error i cal tenir la certesa que posseïm de debò la veritat.[63] Entén la lògica com "la ciència que ens ha de subministrar els recursos per a descobrir les relacions existents entre les coses, preparant i provocant la feliç inspiració dels il·luminats".[64] Entre aquests recursos, hi ha les regles que s'han de practicar per a evitar mals, errors i discussions vanes. Per a aquest insigne jurista, l'error és un pecat de tota la humanitat, docta i analfabeta. Pensar bé consisteix en el fet de conèixer la realitat de les coses o en el de dirigir el pensament pel camí que condueix a aquest coneixement; es tracta, simplement, de tenir consciència de la realitat per a acomplir els fins que ens proposem en la vida, perquè, al cap i a la fi, pensem per a actuar i obrar de la millor manera.[65] La lògica s'ha de centrar en la relació d'estats de consciència que són només

62. Vid. Zulueta, *La ciencia y el arte de pensar correctamente*, Barcelona, 1916, p. 108.
63. Vid. *ibídem*, p. 104 i 108-109.
64. Vid. *ibídem*, p. 85.
65. Vid. *ibídem*, p. 15, 31-32 i 174.

presentacions i representacions de la realitat; i especificant més, Zulueta ens dirà que l'ofici de la lògica és examinar la validesa de la proposicions, que són les expressions dels judicis que fem.[66] L'art de pensar no pot ser un llibre de receptes, sinó un manual d'aplicació de principis en què la lògica es tingui com una ciència i una art de l'acció.[67] Ens dirà Opisso que, en tant que "art de pensar", incumbeix a la lògica dictar les regles que condueixen a la seva bona direcció.[68] Per a Zulueta, pensar bé és el secret de l'èxit i fracassa qui no evita l'error; i per a evitar-lo, s'ha de conèixer exactament la realitat; i per a conèixer la realitat, és indispensable pensar correctament.[69] Pensar, per a Zulueta, és establir semblances i diferències; substituir semblances entre si i reduir diferències; i la lògica ha d'ésser l'encarregada d'assegurar la validesa d'aquestes operacions.[70] La facultat de pensar és, per a ell, la manifestació sublim de l'ànima humana.[71]

Opisso distingeix entre "lògica natural" i "lògica científica". La primera és definida com "la disposició ingènita per la qual l'ànima exercita rectament, tot i que espontàniament, les seves facultats cognoscitives, o, en altres termes, la raó natural amb la qual naixem tots." No ens queda clar que aquest "natural" es pugui equiparar a la *lògica natural* que els Carreras Artau deien que s'havia proposat Llull de presentar,[72] però sí que s'emmotlla a la idea de *naturalis logica* com a virtut o força de l'enteniment que havien defensat alguns dialèctics renaixentistes.[73] La segona, en canvi, la científica, seria l'art de pensar pròpiament dita, que es pot tenir com la ciència l'objecte de la qual són les lleis del pensament i la direcció de la raó en la investigació i en la demostració de la veritat; i sembla admetre que aquesta completa i perfecciona la natural, tal com havia escrit Antonio Martínez de San Miguel en els seus *Elementos de psicología, lógica y ética* (1890).[74] Zulueta ens recordarà que Balmes, com a bon escolàstic, havia distingit entre lògica natural, definida com la disposició que la naturalesa ens ha donat per a conèixer la veritat, i lògica artificial, que és el conjunt de les regles que ens guien per a conèixer la veritat i el de les raons en què es funden. Segons Zulueta, la disposició que la naturalesa ens dona no pot constituir una lògica; i quant a l'artificial, creu que, segons el criteri balmesià, es tracta d'una ciència genuïnament pràctica, és a dir, ciència i art al mateix temps. La lògica, doncs, serà essencialment

66. Cfr. *ibídem*, p. 108-109.
67. Vid. *ibídem*, p. 181.
68. Opisso, *op. cit.*, p. 65.
69. Vid. Zulueta, *op. cit.,* p. 35.
70. Vid. *ibídem*, p. 122-123.
71. *Ibídem*, p. 93.
72. Vid. Carreras Artau, *op. cit.*, p. 353.
73. Vid. André Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien,* Paris, 1996, p. 20-21 i 103-106.
74. Vid. Opisso, *op. cit.*, p. 23-24.

teòrica i pràctica a la vegada, "ni més ni menys que totes les ciències i totes les arts conegudes".[75]

Una altra distinció, que és potser la que més interès té en el nostre estudi, és l'existent entre ciència de pensar i art de pensar, reconeguda tant per Zulueta com per Opisso, i que remetia a la que hi ha entre teoria i pràctica. Els nostres autors s'havien encarregat de descobrir, analitzar i ordenar els principis i les regles, és a dir, el que correspon a la ciència i que s'aplicarà gràcies a l'art. El metge tarragoní va voler fer notar, pel seu apropament epistemològic, la distinció entre lògica, metafísica i psicologia; i ho va fer amb el cardenal Désiré F-F-J Mercier (1851-1926). Si la metafísica és *la ciència universal del real*, la lògica serà *la ciència de la ciència del real,* ja que té per objecte el mateix ésser, però "formalment considerat en la seva objectivitat mental." Si la psicologia investiga els actes de la raó humana com a actes vitals, la lògica els estudiarà en tant que són coneixements d'objectes o representacions objectives abstractes i universals, que subministren la matèria de relacions que la raó formula en judicis i raciocinis, i ordena en un sistema científic.[76] Per a Zulueta, el paper de la lògica es redueix a estudiar i a ensenyar la manera d'aplicar-se el pensament a les coses per a tenir el seu coneixement exacte amb la finalitat de demostrar que s'ha aconseguit"; la seva dedicació s'ha de concretar en el fet de fomentar com han d'actuar les facultats de l'esperit per a descobrir la veritat. És una ciència de procediment, i, com a bon jurista, Zulueta dirà que sense plet, no hi ha procediment. La lògica només ha d'atendre els factors funcionals de l'estètica, entesa com a ciència de la sensibilitat, i de la psicologia. Així ho expressa: "No és qüestió de conformar-se amb el coneixement del funcionament de la intel·ligència. Això constitueix una dada. Ens cal saber com ha de funcionar per a evitar l'error. Heus ací el problema".[77]

Aquestes arts o lògiques, però, es presenten com una lògica amb –diguem-ho així– mínims continguts lògics o continguts lògics bàsics comparats amb els que contenen els tractats acadèmics. Reduir-ho tot a formalismes i no entrar en el terreny funcional de les psicologies racional i experimental resulta, als seus autors, aberrant i inacceptable. El factor antropològic és present, fins i tot molt més forçat que el que trobàvem en *El criterio* de Balmes. Suposa un retorn a l'art en sentit lul·lià. Les regles lògiques no s'aturen en les seves pròpies regles, sinó que són el mitjà per a arribar a un fi: el bon ús de la voluntat en la vida pràctica familiar, social, ciutadana, laboral, política o religiosa.

75. Zulueta, *op. cit.*, p. 178-179.
76. Vid. Opisso, *op. cit.*, p. 25-26.
77. Vid. *ibídem*, p. 105-106.

Com van estructurar aquests autors llurs arts de pensar? L'ordenació d'Opisso segueix molt de prop la de la *Lógica* de Balmes, els preliminars de la qual se centren en les facultats de l'ànima, de la direcció de les quals, segons el vigatà, ha de tenir-ne cura la lògica. Divideix la seva obra en una introducció, en la qual ens parla de la importància de la lògica, dels seus materials, dels sentits, de la imaginació de la sensibilitat interna i de l'enteniment; i en tres parts que es corresponen amb les parts que creu que constitueixen la lògica: dialèctica, criteriologia i metodologia. El metge Opisso no desatén res que estigui relacionat amb la fisiologia, com ho demostra en els seus manuals mèdics, especialment en el de *Medicina social*; i, pel que podem llegir, sembla ser que va tenir present les investigacions de Théodule-Armand Ribot (1839-1916) en el camp de la psicologia experimental. Per a Ribot, la lògica no era més que una branca de la psicologia que té per objecte els fets de consciència, mentre que la lògica només s'ocupa de les inferències i de llur mecanisme. La psicologia fa un estudi global de totes les facultats humanes, mentre que la lògica només considera la facultat de raonar "sota la seva forma adulta, impersonal, científica, tot rebutjant les excepcions".[78] La lògica no deixa de ser més que l'estudi d'uns mecanismes fixos que s'observen en els raonaments humans, la localització puntual i concreta dels quals fa possible compendiar-los científicament. Tot i que fa una síntesi de les teories del psicòleg francès, no trobem en l'obra indicis d'influència.

Després de Balmes, el Cardenal Mercier és l'autor més citat en el llibre d'Opisso.[79] En la seva *Logique*, de 1897, l'eclesiàstic belga dedica no més de sis pàgines a la causa eficient de l'ordre lògic, que identifica amb les capacitats i facultats anímiques, i deixa clar que són estudiades en la psicologia. En el prefaci de la tercera edició de la *Logique*, signat per ell el 1902, manifesta que "sota el nom de lògica, s'entén exclusivament allò que s'anomena habitualment *lògica formal*" i que tracta dels termes, dels judicis, dels raonaments i del mètode. L'il·lustre cardenal la distingeix de la *lògica real*, les qüestions de la qual diu que les posposa, després de l'estudi del coneixement intel·lectual, en el tractat de *Criteriologia*.[80] Definida com la part de la lògica que es refereix als mitjans i criteris de l'ànima humana per a adquirir la veritat, Opisso va col·locar la criteriologia entre la dialèctica i la metodologia.

L'obra de Zulueta, en canvi, no està dividia en parts, sinó en capítols que tracten sobre temes i problemes diversos, introduïts per epígrafs i compendis molt poc concrets acadèmicament parlant. Al contrari de l'obra d'Opisso, no hi ha una exposició sistemàtica de les qüestions. Bàsicament, els seus punts de referència són Stuart Mill, Balmes, Claude Bernard –aquests tres també

78. Opisso, *op. cit.*, p. 26.
79. Vid. Gabucio, *loc. cit.*, p. 41.
80. Vid. D. Mercier, *Cours de philosophie. Logique*, Louvain-Paris, 1902, p. 11 i 65.

força esmentats per Opisso– i William Stanley Jevons. En el darrer capítol de l'obra, diu clarament que el que ha fet és una introducció i que el que es proposava era donar una idea de conjunt "per a preparar la intel·ligència de les persones no versades en aquestes matèries, avançar nocions i evitar repeticions obligades en considerar els diferents aspectes d'una mateixa cosa." Si fes un estudi posterior sobre aquesta disciplina, diu que inclouria quatre parts: metodologia comparada, lògica general, sofística o lògica anormal i lògica aplicada,[81] panorama que l'apropava a les lògiques de tall empirista o utilitarista.

I aquí és quan aprofitem per a introduir el tercer autor contemporani d'una "art de pensar" en les nostres terres: el jesuïta Ramon Ruiz Amado (1861-1934).[82] Nascut a Castelló d'Empúries, va publicar *El arte de pensar o epítome de lógica práctica* el 1920. Aquesta obra pertany a un "cursillo de vulgarización filosófica", que consta també d'una *Cultura general filosófica,* unes *Nociones de ética* i unes *Nociones de psicología.* Aquest prevere, que havia dedicat gran part de la seva vida als estudis de pedagogia i d'apologia religiosa, manifestarà que hi ha persones, moltes, "que s'inutilitzen i es fan infelices per no acomodar-se als principis de la metafísica i de l'art de pensar".[83] La seva obra està dividida en quatre parts: a la primera, sense títol, en què explica el que ell pensava que era aquesta art, li segueixen l'heurística, la crítica o art de jutjar correctament, i la logística o dialèctica, que estudia la naturalesa i les lleis de cadascuna de les formes de raciocini. Ruiz Amado parla també de la metodologia, que s'ocupa dels camins que ha de seguir la raó per a investigar la veritat i formar la ciència, però que no desenvolupa. Divideix la logística en tres parts: la primera, introductòria, tracta del raciocini i de les seves tres operacions, inducció, entimema i sil·logismes; la segona, dels paralogismes; i la tercera, que no se sap molt bé què hi fa en la logística, sobre els mals pensadors: ateus, materialistes, positivistes, mundans, socialistes... No es pot negar que és una art de pensar al servei de l'apologètica catòlica, amb la qual difícilment s'aconseguiria convertir infidels o retornar apòstates a l'església.

No podem fer un estudi de tots els continguts d'aquestes arts de pensar. Ens fixarem en dos: l'*atenció*, per ser –diguem-ho així– la porta de l'art, i per tenir-se com una operació mental, aliena a la lògica per als formalistes; i en la *definició*, per ésser, en la ciència de la lògica, l'expressió que proporciona la idea de quelcom. Ja hem vist la importància que tenien les definicions en el sistema lul·lià.

81. Zulueta, *op. cit.*, p. 182.
82. Vid. Roberto Sanz Ponce, "El Padre Ruiz Amado, un intento de educación integral: teoría y praxis", *Actas del II Congreso Internacional para la educación católica del siglo XXI*, Valencia, 2009, p. 315-322.
83. Ramon Ruiz Amado, *El arte de pensar o epítome de lógica práctica*, Barcelona, 1929, p. 122.

a) L'atenció

En el capítol dedicat als materials de la lògica, Opisso dedica un apartat a les facultats anímiques. Aquestes són presidides per l'enteniment, al qual ateny l'adquisició de nocions, la formació de conceptes, la producció de judicis i l'ordenació del discurs. La lògica, com hem vist que havia sostingut Balmes, serà la norma de tots els seus actes. Auxiliars de l'enteniment seran els sentits externs, la imaginació i el sentit intern, que és el que, en termes generals, anomenem *sentiment*. Documentant les funcions d'aquests auxiliars, Opisso es fica en un terreny psicològic essencial per a les filosofies que defensen l'associacionisme i que ell identifica amb Hobbes, Stuart Mill, Spencer i Bain, i per a les lògiques sensualistes, com la de Condillac. Tanmateix, reproduint les regles sobre els sentits que Balmes proposa en *El criterio* com a encertades, intenta fer-nos veure la possibilitat de superar la divergència sensualisme-idealisme. No s'està tampoc d'oferir-nos exemples de les darreres experimentacions mèdiques com a il·lustracions de les funcions d'aquestes facultats. Basant-se en els autors clàssics, segons diu ell, Opisso reduirà les operacions de l'enteniment a quatre: percebre, jutjar, discórrer i ordenar. La primera modalitat que revesteix la percepció, la més universal i indispensable, és l'atenció, la qual s'exerceix en considerar una cosa amb independència de les altres que l'envolten.[84]

Coincidirà amb ell Zulueta, que ens dirà que "la recepció de la primera matèria, especialment en els casos d'observació voluntària i reflexiva, depèn de l'atenció, facultat no ben definida, exclosa de la lògica per molts autors, però d'importància decisiva"; i afegirà: "L'atenció ha de coincidir amb l'estat de consciència que en cada moment reflecteix la fase del procés mental".[85]

Adverteix Ruiz que pensar i atendre no són coses enterament iguals: la nostra ment sempre pensa en estat de vigília, però moltes vegades ho fa vagament, sense esforç voluntari; quan ho fa amb aquest esforç, es pot dir que atén.[86] Reproduirà la definició balmesiana d'atenció: "El primer mitjà per a pensar bé és atendre bé".[87] Recalca el fet que l'atenció pugui aplicar-se a objectes, exteriors i interiors, o a conceptes; i que pugui entendre's com a observació i com a introspecció;[88] i trobarà en els exercicis espirituals de sant Ignasi de Loiola i en la mística de Sant Bernat mètodes efectius per a concentrar l'atenció.

84. Opisso, *op. cit.*, p. 78.
85. Zulueta, *op. cit.*, p. 57.
86. Vid. *ibídem*, p. 6.
87. *Ibídem*, p. 8
88. Vid. Ruiz, *op. cit.*, p. 21.

b) La definició

Ruiz Amado defineix els conceptes, els judicis i els raonaments com a formes de pensar o operacions mentals. Tenint present la divisió balmesiana de la metafísica, ens dirà que la ciència que tracta dels conceptes i de llur classificació, així com de l'origen de les idees, les lleis de la seva associació i la formació de les idees universals, és la ideologia; i, sense amagar un to de crítica, escriurà que "una de les parts de més importància pràctica i menys comunament estudiada en els tractats vulgars de lògica és la relativa a la *invenció dels conceptes*, que es pot anomenar *heurística*".[89] Entès el concepte com a verb mental, determinarà que són vuit els tòpics per a estudiar-lo: definició del nom o etimologia, divisió, definició real o de l'objecte, causa, efecte, antecedent, conseqüent i circumstància. Tal com ho explica i pels exemples que dona, són bàsicament els tòpics o principis generals, per emprar un llenguatge lul·lià, a partir dels quals podem generar judicis sobre la realitat. Tant la definició del nom com la real són el resultat positiu de la capacitat d'atendre. L'estudi de la divisió prepara el camí de la definició real o de l'objecte, la qual sempre es realitza per les seves parts, prèviament diferenciades per la divisió. La de les parts essencials és la definició essencial i la de les accidentals, la descripció.[90]

Per a Zulueta, les percepcions són el punt de partença de la mecànica del pensament. La percepció –escriu– "ens dona la noció de les coses, la idea de les coses, el concepte de les coses".[91] Els sinònims "idea", "noció", "concepte" són expressió de les percepcions i exterioritzen el primer acte de vertadera mentalitat que trobem en la nostra anàlisi: són la cèl·lula de l'organisme que anem examinant.[92] Es pot dir que el conjunt de la tasca intellectual convergeix en la formació d'una noció.[93] La situació de la noció és entre la percepció i el judici. Establirà una seriació que conté les operacions mentals i els resultats de l'heurística o de la dialèctica: imaginació-memòria-formació d'idees-generalització-especialització-definició.[94] No és difícil veure en aquesta seriació un exercici inductivista. La influència d'Stuart Mill es palesa al llarg de l'obra del nostre jurista, sobretot quan es tracta de justificar la formació mental d'abstraccions i generalitzacions. Ambdues sorgeixen de la comparació d'objectes concrets; i si percebem objectes concrets, és per les generalitzacions, abstraccions, semblances i identitats que tenim presents en considerar-los. Admetrà Zulueta que la definició és una

89. *Ibídem*, p. 19.
90. Vid. Ruiz, *op. cit.*, p. 63.
91. *Ibídem*, p. 64-65.
92. *Ibídem*, p. 64.
93. *Ibídem*, p. 66.
94. Vid. Zulueta, *op. cit.*, p. 61.

noció amplificada, i la distingirà de la descripció, que no concebrà com un mer inventari o com una mera enumeració més o menys ordenada de qualitats, sinó com un ascens a l'expressió artística dels trets característics dels objectes. La descripció és una definició desenvolupada, de la mateixa manera que la definició es pot tenir com una descripció resumida.[95]

A cavall entre Zulueta i Ruiz Amado, Opisso distingirà entre *definició de nom* o *descriptiva* i *definició de la cosa* o *essencial*. Aquesta darrera "no mira més que el so, el qual es determina després a ser signe d'una idea que es designa i interpreta mitjançant unes altres paraules", com quan dic "ànima és el principi del pensament", però podria dir una altra paraula per a expressar el que és en nosaltres aquest principi; en canvi, la primera, l'essencial, ha de ser demostrada com a vertadera proposició, com quan diem que "el triangle és una figura de tres angles" o que "parell és un nombre dividit per dos".[96] Per a Opisso, la definició ha de ser breu i més clara que el definit.[97]

3/ Consideracions finals i conclusions

En homenatge als cent anys de la fundació de la Societat Catalana de Filosofia i, avui, més un part de nou mesos, hem volgut presentar diverses maneres o maneres peculiars d'entendre l'art de pensar en terres catalanes.

Ens preguntem, confiaven aquests autors en la universalitat de les seves lògiques pràctiques, com Llull havia confiat en la seva art? Segons Zulueta, "Stuart Mill, amb la seva no igualada altesa, es va proposar que la lògica fos el terreny comú on poguessin donar-se les mans, espiritualistes i materialistes, metafísics i positivistes; en resum, els partidaris de les escoles més significatives".[98] Podríem creure que combregava amb uns objectius –diguem-ne– ecumènics, semblants als de l'art lul·liana... Ruiz Amado acabava la seva heurística amb el tòpic d'investigació de les opinions humanes, que fou el que va emprar Jesucrist per a estimular els enteniments dels seus deixebles, guiant-los al seu coneixement. La raó gnoseològica que el jesuïta gironí dona d'aquest tòpic és que l'examen de les opinions serveix freqüentment per a definir el que un objecte no és i prepara el terreny per a conduir la investigació al que realment és.[99] Tot apunta a no contradir la fe i a identificar la veritat amb una idea i no a cercar-la racionalment. En l'obra d'Opisso, la ciència i la seva classificació és el tema de la primera part de la metodologia;

95. Vid. *ibídem*, p. 65-66.
96. Vid. Opisso, *op. cit.*, p. 98-99.
97. Vid. *ibídem*, p. 101.
98. *Ibídem*, p. 46.
99. Ruiz, *op. cit.*, p. 74.

però, a més de la seva classificació, interessa saber quines són les condicions per a determinar si una disciplina és ciència o no.[100]

Aquests contemporanis no són filòsofs ni crec que tinguessin consciència ni ganes de ser-ho. Han llegit filosofia i en tenen grans coneixements. Per part de la historiografia, les seves obres no s'han tingut com una contribució a la filosofia ni a la lògica, i, llevat de la del jesuïta, no crec que pensessin en aquesta possibilitat. Són produccions que apareixen en el mateix moment que publiquen Jaume Serra i Húnter i Francesc Mirabent. Els convido a llegir els primers capítols de la *Història social de la filosofia catalana. La Lògica (1900-1980)* de Xavier Serra; els *Escrits sobre la filosofia catalana,* de Jordi Sales, compilats per Josep Monserrat; o les contribucions a l'estètica catalana d'Ignasi Roviró i de Joan Cuscó.

A més de metge, Alfred Opisso havia estat militar: per oposició, el 1870 va ingressar al cos de sanitat de l'Armada i el 1872 va esdevenir director de Sanitat Marítima a Tarragona, on va exercir com a forense en la mateixa institució. Havia col·laborat també en diverses revistes d'història i de literatura, com *La América* i *La revista contemporánea,* de Madrid, i va dirigir *La ilustración ibérica*. Amant de la història, va publicar *Historia de Europa* (1880); *Viajes por Europa* (1886); i el volum tercer d'*Edad Moderna* (1902), d'*Història Universal*. És autor també de diversos manuals mèdics i d'un d'estètica.[101] Amb Josep Ixart, fou promotor del renaixement literari a Tarragona.

President de la *Liga de productores de Cataluña,* Josep Zulueta es va especialitzar en els estudis tècnics d'agricultura i fou constant defensor dels interessos de la producció nacional. En les històries del desenvolupament agrícola del Principat, se'l recorda com un dels promotors de les campanyes de reconstitució dels vinyers fil·loxerats i un dels fundadors de la *Federación Agrícola Catalana Balear.* En l'obra que hem presentat, no deixa de valorar el paper de l'agricultura com a ciència aportadora d'arguments i necessitada d'actuacions ben raonades: "La lògica aplicada a la política, a la moral i a l'agricultura, a tall d'exemple de la utilitat de la lògica, serà la coronació de l'obra".[102] Mirant d'afavorir l'economia del món rural, va crear un banc agrari i va estudiar la qüestió de la rabassa morta, fins a arribar a trobar una fórmula que harmonitzés amb els drets de tots. Va constituir també la Cooperativa Mantequera de la Seu d'Urgell. Fruit del seu viatge d'estudis al Marroc fou el seu llibre *Los problemes del Rif*, en el qual mostra una visió

100. Vid. Opisso, *op. cit.*, p. 206.
101. *Los remedios vegetales. Tratado popular de las plantas empleadas en medicina*, Barcelona, 1910; *Medicina social. Estudio de las enfermedades colectivas; sus causas, profilaxis y remedios,* Barcelona, 1920; *Medicina doméstica. Guía para los primeros auxilios en casos de enfermedades apremiantes y en los accidentes desgraciados*, Barcelona, 1927; *Estudios de estética,* Barcelona.
102. Zulueta, *op. cit.*, p. 185.

acurada i crítica del problema africà. Va recórrer Amèrica del Sud, ajudant a establir nous rumbs a l'exportació dels productes espanyols. Va publicar el llibre tècnic *Canales de riego*,[103] així com nombrosos articles sobre matèries agrícoles en els diaris *La Vanguardia, La Publicidad* i *Las noticias*.

No voldria acabar sense esmentar dues obres dedicades a una part concreta de l'art de pensar o centrades en la seva didàctica: l'*Arte de estudiar* (1897), del tarragoní Marià Rubió y Bellvé (1862-1938), i l'opuscle *El llibre d'apunts de la formació intel·lectual* (1932), del mallorquí mossèn Miquel Ramis Alonso (1906-1983), ambdues també deutores del llegat balmesià, i que esperem exposar en una altra ocasió. Com Opisso, Rubió y Bellvé també havia estat militar, va arribar a ser general d'enginyers. Coincideixo amb el nostre president, el doctor Conrad Vilanou, que ambdós pertanyien a un selecte grup de militars catalans humanistes. La seva professió s'ha silenciat quan s'ha parlat d'ells, o, si es vol, han estat silenciats a causa de la seva professió. Ja sabem tots que és molt difícil trobar una cultura que no estigui carregada de manies.

En sentir fa dies, als Col·loquis de Vic, una brillant exposició del doctor Pompeu Casanovas en què parlava de la intel·ligència artificial i havent llegit algunes de les seves darreres publicacions sobre el tema,[104] em pregunto –ignorant com soc totalment del tema– si, potser, aquestes arts de pensar, que tenen presents les facultats anímiques i que atenen aquells factors sentimentals que poden afectar-les a l'hora de fer un judici o un raonament, no servirien de precari model en les orientacions teòriques d'aquest nou camp d'investigació sobre la intel·ligència.

Conclusions:

1) Els tres autors contemporanis pretenen que l'art de pensar esdevingui l'art de les arts. Investigar i demostrar la veritat és la seva finalitat. Per a Zulueta, "la veritat depèn de l'exactitud i precisió de les proposicions com a expressió d'un judici".[105] S'admet que l'art de pensar o lògica és una ciència, però també una art, una tècnica. Volen recuperar-la com un saber tecnicopràctic o com un instrument, tal com l'entenia Aristòtil i millor la van practicar els romans.
2) Reaccionen contra una lògica tradicional i acadèmica que creuen que no funciona com una art de discórrer correctament per motius molt diversos. El fet de dur per títol "art de pensar" demostra que no s'està conforme amb el que, en els estudis filosòfics, s'entén per lògica.

103. José Zulueta, *Canales de riego,* Barcelona, 1910.
104. Vegeu Pompeu Casanovas: "De la impenetrabilitat, llenguatge, cognició, intel·ligència artificial", a *Col·loquis de Vic, XXVII – La llengua*, Barcelona, 2023, p. 65-89.
105. Zulueta, *op. cit.,* p. 67.

3) Un d'aquests motius és la tendència, iniciada ja en l'edat mitjana, a identificar la lògica únicament amb la formal, no pensant en la seva aplicació pràctica, que l'hauria d'obligar a integrar elements psicològics i aquells que Mercier tenia com a propis de la lògica real. Com Balmes, Opisso i Zulueta inclouen, fonamenten i expliquen conceptes que pertanyien al terreny de la psicologia, i no hi dediquen poques pàgines, insistint en els seus papers funcional i operatiu. La lògica de la *Filosofía elemental* de Balmes no deixava de ser una adaptació del seu *Criterio* en un curs de filosofia, i en un temps en què encara allò que passarà a ser estudi de la psicologia experimental podia ésser tractat tant per la lògica com per la metafísica. "He comprendido en la Metafísica –escriu Balmes en l'advertència d'aquesta part de la seva filosofia elemental– la Estética, Ideología pura, Gramática general, Psicología y Teodicea".[106]
4) No pretenen fer manuals escolars, sinó d'instruccions per a combatre els errors en general. Sempre hi ha algú per convertir i algú que erra. Per a Llull, la seva *Art* fou un instrument per a convertir els infidels a la veritat de la fe cristiana; per als autors contemporanis, havia de garantir la formulació de raonaments correctes i la rectificació de les operacions de la voluntat. Mentides, errors, opinions...: la seva supressió és el que haurà de perseguir l'art de pensar en les seves diverses modalitats. Des de perspectives diferents i amb intencions també diferents, tant Zulueta com Ruiz Amado pretenen oferir armes per a eliminar l'error: l'error en la manera de procedir en la vida quotidiana, segons el jurista, i l'error en les creences religioses, segons el jesuïta.
5) Llurs arts parteixen de l'experiència particular dels seus autors, especialment de la pràctica de les seves professions o dels seus estats civils, i estan pensades per a un ús pràctic o aplicació de la lògica en ciències, tècniques, oficis o situacions administratives. En el marc de les seves professions i vocacions, els nostres autors es van veure amb la necessitat de ficar-se en un terreny que no era el seu.
6) Si hem de cercar analogies, tant pels temes com per la seva ordenació, aquestes obres s'apropen més al que avui coneixem per metodologia, en un sentit ampli, que a la lògica. El que de debò preocupa a aquests autors és el que els pot aportar la investigació científica i les tècniques, sobretot les que es desenvolupen en els camps de les ciències empíriques.
7) No es veu un interès especial d'incorporar el llenguatge específic ni els sistemes de càlcul de la lògica moderna. Podem dir que no hi ha una atenció a l'economia que suposa la formulació en les deduccions.

106. Jaime Balmes, *Curso de filosofía elemental. Metafísica,* Barcelona, 1911, p. 5.

8) Pel que fa a les operacions lògiques, sobretot per a la sil·logística, Aristòtil i la lògica escolàstica són la base. En la metodologia, es dona una importància cabdal als descobriments científics i als fets històrics.
9) Entenen l'art de pensar com l'inici de l'art d'actuar, que és del que es tracta en aquesta vida.

CRÒNIQUES

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 37-55
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.170 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

SEMINARI EDUCACIÓ

Educar-se en veu de dona

Emília Olivé Vidal

Societat Catalana de Filosofia
eov43@telefonica.net

Aquest text tanca el cicle del curs que ha "pensat l'educació filosòficament" i pel títol es percep que els dos eixos que l'articulen són, lògicament, l'*educació* i la *dona*, però pel mig hi ha el pronom reflexiu *-se* que aquí vol ser central perquè ens permet relligar els dos conceptes. Per una banda, ens remet directament a la filosofia, entesa sobretot com a reflexió, com aquell discórrer de la ment que retorna (*redditio*) sobre si mateix i cava en profunditat (com també fa el moviment d'educar); i per altra banda, ens porta sobre *qui* la realitza perquè la fletxa del pensar recau emmiralladament sobre el propi subjecte. Per tant, amb el *-se* es vol posar l'accent sobre com les dones ens hem educat en la filosofia des del gènere de manera re-flexiva i autocentrada, autodidactament, si se'm permet l'expressió. La idea no és abordar l'educació des de la filosofia (què i com hauria de ser), sinó la filosofia des de l'educació que hem rebut i com les dones l'hem haguda de desconstruir primer i refer després. Amb aquesta intenció, pretenc abordar la filosofia des de l'ecosistema educatiu –que inclou les classes rebudes com a alumna i les impartides com a professora–, però també la participació que fem les dones en els contextos acadèmics més diversos. I arreu posar-hi la perspectiva dels "ulls de gènere" per revisar la dialèctica de la presència-absència de les dones en aquests contextos. De tot això en vull parlar fugint de l'abstracció i exposant des de la vivència com s'arriba a això de ser *filòsofa***,** com es forja una autoconsciència filosòfica en femení (i feminista). Dit de manera hegeliana i una mica romànticament, m'agradaria resseguir-la com la història d'una de les seves possibles "figures de consciència escindides".

Introducció. La meva vivència

Mentre preparava el text que la Marta Palacín m'havia encomanat, se'm va creuar, com un llamp, el magnífic relat de Kafka, *Informe per a una acadèmia* (de l'any 1917), aquell relat irònic i sinistre en què una mona exposa davant dels acadèmics de ciències el prodigi de la seva forçada humanització.

Abans de començar, els adverteix que "amb aquestes paraules exposaré la línia mestra per la qual algú que fou una mona s'incorporà al món dels humans i s'hi instal·là fermament".[1] *Per què em va venir al cap aquest relat és el tema genuí d'aquest text***.** En efecte, ¿qui és avui la mona ensinistrada i educada, o si ho preferim "humanitzada", i qui l'acadèmia que l'escolta? ¿Qui és la que us parla ara i aquí: un ésser humà, un home, una dona, potser algú que no es pot classificar, un "monstre" com la mona de Kafka?[2] O encara més, ¿en qualitat de què se m'ha convidat: com a professora, com a feminista, com a filòsofa? I vosaltres, lectors, què podeu esperar d'aquest text –en el doble sentit que instaura la coneguda pregunta kantiana: com a objectiu i alhora esperança i il·lusió?

Comencem provant de respondre algunes preguntes (encara que no podré amb totes). Primer em presento com a *dona*: sé que ho soc. Des que tinc consciència, la societat m'hi ha considerat sempre i d'una manera tan evident que no m'ha calgut ni pensar-ho. Però potser avui una afirmació tan taxativa sí que demana justificació, avui que les identitats estan en qüestió –en especial les sexuals i de gènere, que la Butler i el Preciado (per exemple) ens conviden a revisar i fluïdificar. És cert que tota definició és limitació, voluntat de demarcació i de normalització, i corre el risc de fer-nos caure en essencialismes i reduccionismes incòmodes; tanmateix, a mi el gènere femení m'ha acompanyat de bracet com una segona naturalesa. Diu el tòpic de la Beauvoir que "la dona no neix, es fa", però també admet que la societat considera que és una mena de destí que la biologia ens eximeix d'haver de justificar i que la cultura ha reblat amb uns patrons estereotipats. Per això, amb tots aquests problemes, no gens banals, diguem que soc una dona que es reconeix com a tal.

Si presentar-se com a dona ja és complicat, voler-ho fer com a *filòsofa* encara ho és més. Perquè si el meu ser-dona no és quelcom senzill però podria semblar evident, ser-filòsofa no ho és gens. La tradició filosòfica en ple certifica que ambdues condicions són mútuament contradictòries: o ets dona o ets filòsof, però no pots pretendre ser les dues coses alhora (sembla que s'exclouen mútuament, segons la inexorable lògica aristotèlica del terç exclòs!). Voler ser-filòsofa és un oxímoron, i històricament, una mena de monstruositat. Ja ens recordava Virginia Woolf que la condició de monstre ens persegueix des de sempre, "hi ha un instint masculí fort i impossible d'er-

1. Kafka, Franz (2015). *Informe para una academia y otros escritos*. Madrid: Ediciones Akal, p.16. [Les trad. catalanes són meves.]
2. Per cert, a propòsit d'aquest monstre que és (soc?) la mona kafkiana, us convido a llegir el text de Paul B. Preciado (2020) que li fa un homenatge amb la intenció de desbordar els gèneres: *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas* (Barcelona: Editorial Anagrama); un text que els lacanians parisencs, escandalitzats, no van deixar-li acabar de llegir!

radicar que diu que una dona [jove] instruïda, o inclús experta, és el *monstre* més intolerable de la creació".[3] Tots els llargs anys de formació acadèmica en història de la filosofia a l'institut i a la universitat només han fet que reforçar aquesta disjuntiva.

Mai, ni per error, la referència a una pensadora en les classes rebudes, així en femení; la historiografia oficial ens deia que no n'hi havia i si alguna hi apareixia, ho feia en qualitat d'anomalia, d'excepcionalitat, com la "mona" del relat kafkià. La causa per la qual el cànon filosòfic occidental excloïa i exclou sistemàticament les filòsofes dels seus textos és una sòlida construcció patriarcal de la societat i del coneixement que aquesta genera, en la qual trobem un conjunt de doctrines que els filòsofs canònics han promogut sobre quin ha de ser el *no-lloc* de les dones en filosofia i per què. I ¿què és el que els filòsofs diuen de nosaltres? Com que ho coneixem prou bé de les nostres lectures, només he escollit tres exemples d'aquest *corpus* doctrinal misogin. En principi, no sortim de la Il·lustració, que en va plena.

El prologuista (de l'edició castellana de l'any 46 i mantingut intacte en l'edició del 82) qualifica l'obra de Kant *Observacions sobre el sentiment del bell i del sublim* (1764) de "encantador tratadito", perquè està farcit de "delicadas ocurrencias, certeras observaciones y agudas críticas" pel que fa a les qualitats filosòfiques i estètiques dels dos sexes. El capítol tercer, titulat "Sobre la diferència entre el sublim i el bell en la relació recíproca d'ambdós sexes", li està íntegrament dedicat. Apel·lant als principis de la naturalesa (les "inclinacions sexuals"), Kant estableix una màxima *a priori* que diu: "El bell sexe té *tanta* intel·ligència com el masculí, però és una intel·ligència bella; la nostra ha de ser una intel·ligència profunda [és a dir: noble i sublim]".[4] La qualitat (la diferència sexual), que no la quantitat, ha dictat la nostra sort, perquè una ment bella no està capacitada per a la reflexió abstracta de la filosofia, i si s'hi dedica potser caldria que es deixés una "*bona barba* per donar al seu rostre l'expressió de profunditat que desitja". Kant recomana també a les dones que faran bé de no caure en la "vanitat" de voler-se dedicar a Descartes, Newton o la història, perquè quan la seva intel·ligència es vegi superada per les dificultats, aleshores hauran de recórrer a l'auxili benèvol de la "noble" intel·ligència masculina. Tot per no voler assumir que "la seva filosofia no consisteix en raonaments, sinó en la sensibilitat"! El capítol conforma arreu una mena de catàleg de les qualitats que acompanyen ambdós sexes; i a nosaltres, que som el "sexe bell" (*das schöne Geschlecht*), ens pertoquen: bellesa, bondat, infantilisme, puerilitat, jovialitat, amabilitat, loquacitat, tendresa,

3. Woolf, Virginia (2019). *Matar l'àngel.* Barcelona: Angle Editorial. "Dues dones" (1927), p.44.
4. Kant, Immanuel (1982). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Espasa-Calpe (per a totes les cites, vegeu p.45-46; 47; 49 [63; 52]). [La trad. cat. és meva.]

delicadesa, neteja... I allà on no arriba la intel·ligència arriba la nostra sensibilitat per a la bellesa física i moral, raó per la qual quan a una dona se la qualifica com a "ximpleta", "l'expressió ben entesa, pot significar també una adulació carinyosa".

Tanmateix qui s'emporta el premi, pel desvergonyiment dels seus prejudicis misògins, és un altre filòsof il·lustrat, Jean-Jaques Rousseau. Al llibre V de l'*Emili o de l'educació*, dedicat a l'educació de Sofia, tematitza magistralment la política de la *diferència sexual* quan sosté que, per naturalesa, "la dona és home" perquè la "màquina" del cos és idèntica "excepte en tot el que fa referència al sexe".[5] I és aquesta diferència sexual la que condiciona absolutament totes les seves qualitats racionals, morals i rols socials; el catàleg torna a ser esfereïdor: feble, dèbil, passiva, nascuda per a la bellesa, per satisfer els desitjos de l'home i per a la reproducció (maternitat), astuta però incapaç de "veure res fora d'ella mateixa". Un ésser que porta la marca de l'heteronomia perquè el valor de la seva persona depèn absolutament del reconeixement de l'altre, "dels judicis dels homes" i de l'opinió pública i social que se'n tingui. I pel que fa a la qualitat més important per a la filosofia, Sofia, que només posseeix un "raó pràctica", és del tot inútil que provem d'educar-la en "la recerca de les veritats abstractes i especulatives, en els principis i els axiomes de les ciències, en tot el que tendeix a generalitzar les idees". Quan Rousseau es pregunta retòricament: "Són capaces les dones d'un raonament sòlid?", d'antuvi sabem la resposta. Allunyada de "l'home de geni" que raona, Sofia només està avesada a "observar" i, "per dir-ho així, a [elaborar] una moral experimental, mentre que els homes l'eleven a sistema". La virtut intel·lectual de les dones és, senzillament, la ignorància, la benedicció del marit que vulgui fer de Pigmalió: "Oh, l'amable ignorància! Afortunat aquell que estigui destinat a instruir-la! Ella no serà professora del seu marit, sinó deixebla... Per a ell serà molt més valuosa que si fos sàvia, perquè li permetrà el plaer d'ensenyar-li-ho tot". Si Sofia gosa desafiar aquesta ignorància, aleshores esdevindrà un "flagell (...) ridícul i justament criticat" per tothom, perquè usar la intel·ligència li suposa "fer-se home" i abandonar el destí natural que li prescriu que "la seva dignitat consisteix a ser ignorada; la seva glòria rau en l'estimació del marit, i els seus plaers, en la felicitat de la família". I conclou amb una amenaça que les dones hem de prendre molt seriosament: "Tota noia lletrada restarà soltera tota la vida quan a la terra només hi hagi homes de seny". És innegable que a l'hora de disciplinar Sofia, Rousseau és un magnífic exemple de les estratègies foucaultianes del *Vigilar i castigar*!

5. Rousseau, Jean-Jacques (1985). *Emili o de l'educació*. Vic: Eumo Editorial (per a totes les cites, vegeu p.469; 470; 512; 479-480; 498; 512; 506; 513; 546; 544-545).

Finalment, fora de la Il·lustració es fa difícil resistir la temptació de no referir-se a Nietzsche, el més cridaner i provocador de tots els "mestres", també en les seves opinions misògines sobre les dones (a excepció potser de Schopenhauer?). Només esmentaré el passatge més arquetípic i explícit, aquell conegut aforisme del *Zaratustra*: "De les dones velles i de les joves"[6], en què conversa amb una vella a qui li recorda que l'home s'educa per a la guerra i la dona és el seu repòs, i aleshores la dona vella li correspon amb la recomanació de no oblidar el fuet si freqüenta la companyia de les dones.

En resum, pel discurs misogin dels tres autors, és clar que la diferència sexual femenina és l'estigma qualitatiu que dificulta que puguem exercir la plena racionalitat. Per això, el món del pensament i de la raó és un monopoli de la masculinitat "amb barba", i nosaltres sempre hi som considerades com a intruses ("l'estrangera", que en diria la novel·la de Beauvoir). En aquest sentit, l'esmentada manca de referents en la història venia a reforçar aquesta evidència que la filosofia és "cosa de hombres", tal com deia l'anunci d'un antic conyac que es feia dir *Soberano* (que sempre m'ha semblat un nom molt escaient per ser tan políticament patriarcal!).

L'adopció de l'universal masculí

Davant aquesta tradició tan contundent, quan una *dona* es disposa a dedicar-se a la *filosofia* –com a estudiant o professora–, se li planteja un dilema: com conciliar les dues coses en la vida d'una pensadora? Aleshores, el mecanisme d'assimilació es dispara: el desig hegelià de ser reconeguda per qui et desautoritza i denigra fa que molt sovint es prengui una posició automàtica i inconscient que diu: per tal d'esdevenir "filòsof" (així, en masculí) cal oblidar-se de ser dona, fer callar la pròpia veu –que argumenta, debat i rebat, critica i protesta– i adoptar-ne una altra d'impròpia, una racionalitat masculina poderosa i valuosa per a la tradició. Si l'opció és ser filòsof o quedar exclosa del *lógos*, per a una pensadora només hi ha un camí: "transvestir-se" en aquesta masculinitat pretesament universal, que es vol i es creu lliure de qualsevol gènere que estigmatitzi el discurs.

Així, per arribar a ser "filòsof" cal dur a terme el procés d'*humanització* a la manera de la mona de Kafka, que manifesta una vegada i una altra que per trobar "un sortida" a la gàbia en què l'havien confinat des que la van caçar, calia que "deixés de ser mona"[7] i que imités les formes de la humanitat hegemònica, la de l'home europeu que, paròdicament, parla, fuma en pipa, escup i beu alcohol. De manera semblant, qui de nosaltres vulgui ingressar en la filosofia només tindria una sortida: fer *epojé* de la condició

6. Nietzsche, Friedrich (1983). *Així parlà Zaratustra*. Barcelona: Edicions 62 (p. 67-68).
7. Kafka. *Op.cit.* p.19; 25.

femenina i culminar un procés d'*hominització* tot "deixant-se la barba", que és condició de possibilitat del pensar. Aquesta estratègia kafkiana la podem denominar com "la voluntat de ser un universal". Durant segles, i crec que encara avui, les pensadores hem acceptat formar part d'aquest marc mental que instaura una estratègia ambivalent *d'inclusió i exclusió* pel que fa a les dones. En un sentit, és evident que adoptar el *topos* del masculí com a universal, acceptar posar-se a pensar subsumint-se en aquest gènere pretesament no marcat, et fa sentir inclosa en i representada per la comunitat dels filòsofs. Una manera canònica i eficaç de satisfer el nostre desig legítim de ser també reconegudes com a humanitat. Però alhora això suposa invisibilitzar-nos del tot com a dones, és més, renunciar al desig de ser-ho mentre som filòsofs, perquè assumim acríticament que aquest és el preu que s'ha de pagar per pensar, per voler formar part de la història del *lógos* universal en peu d'igualtat.

Fem un breu *excursus* acadèmic. Hi ha una coneguda teoria aristotèlica que penso que il·lustra força bé aquest desig d'universalitat. En el conegut passatge del llibre IV de la *Metafísica*, Aristòtil està cercant la ciència que especula sobre "l'ens en tant que ens", i conclou que el seu objecte (l'ens) es defineix analògicament ("pros hen", que els escolàstics anomenaran "analogia d'atribució") perquè "l'ens es diu en diversos sentits, tot i que en ordre a una sola cosa i a una certa natura única". I continua precisant que totes les coses que són, són ens per referència a quelcom un que és la substància (*ousia*), concebuda com l'*analogatum princeps* (el terme principal) per relació a la qual la resta d'atributs o categories també són ens de manera però accidental, perquè són alteracions, afeccions o privacions de la substància, etc.[8]

Aplicar la doctrina de l'analogia al nostre cas ajuda a entendre què ens ha passat. "Filòsof" es diuen de moltes maneres, però totes referides a un terme únic que és el que l'encarna màximament: l'"home", *masculinum tantum*. I així es predica primerament i essencialment del gènere masculí, i de la resta, només accidentalment i per la relació que hi manté: ja sigui perquè el genera o el destrueix, el modifica o en suposa la negació, etc. (és a dir, per exemple, en tant que mare, esposa, amant o germana de "filòsof"). Davant la disjuntiva metafísica de ser substància o només aquest mer accident, és fàcil que, qui vulgui ser pensadora, cedeixi a la temptació de voler ser concebuda com a "home" i així poder-se representar sota la categoria de "filòsof". Perquè, ¿qui de nosaltres no vol ser metafísicament considerada de ple dret l'*analogatum*

8. Aristòtil (1987). *Metafísica*. Madrid: Ed. Gredos. [trad trilingüe García-Yebra], IV,2, 1003a 33-34; IV, 2, 1003b 6-10: "Uns, en efecte, es diuen ens perquè són substàncies; altres, perquè són afeccions de la substància; altres, perquè són camí cap a la substància, o corrupcions o privacions o qualitats de la substància, o perquè produeixen o generen la substància o les coses dites en l'ordre a la substància, o perquè són negacions d'alguna d'aquestes coses o de la substància". [La trad.cat. és meva.]

princeps o el *Soberano* de si mateixa en la filosofia, com ens venia la propaganda orgullosa d'aquell conyac tan patriarcal que us he esmentat?

Des d'un punt de vista psicoanalític, la cosa té certa gràcia. Adoptar aquesta "veu d'home", practicar aquest exercici (sovint inconscient) de "transvestisme" és la sortida de la mona del relat, l'estratègia de supervivència de qui vol ser reconeguda com a humana, racional, filòsof i digne de ser acceptada en "el regne dels fins". Un exercici kafkià que presenta una càrrega d'esquizofrènia a la qual t'hi acabes acostumant, no sense infringir-te a tu mateixa un grau elevat de violència (també inconscient) i una dosi considerable de masoquisme, perquè ¿com pots arribar a estimar tant una tradició i algú que, com per exemple Kant, et menysté contínuament?[9]

Em permetré de fer un altre *excursus*, aquest cop més literari, amb Helene Cixous, filòsofa i novel·lista que a la seva obra *Las ensoñaciones de la mujer salvaje* expressa la mateixa experiència complexa de la identitat (en el seu cas jueva, francesa i algeriana alhora); i pel mig la paradoxa que suposa estimar els enemics, voler ser acceptada pels nens i nenes amb qui vivia al seu barri de la ciutat d'Alger:

> Por encima de los combates y de las humillaciones, lo más insoportable era que en el Clos-Salembier nos asaltaban los mismos seres que deseábamos querer, de los que estábamos lamentablemente enamorados, a los que aún nos unían –pensábamos– todos los parentescos y comunidades de origen, de destino, de actitudes mentales, de memoria, de tacto, de gusto, nuestros enemigos eran nuestros amigos, y había error y confusión de las partes por todas partes, quería estar de su parte pero este era un deseo solo por mi parte, de su parte el deseo no estaba en ninguna parte.[10]

D'alguna manera, aquesta voluntat de ser reconegudes, aquest amor no correspost, aquest no-lloc que se'ns retorna, és l'experiència que les pensadores hem fet com a alumnes i professores: a l'institut o a la universitat, ens hem fet un fart d'explicar que la filosofia interpel·la sempre la totalitat de la humanitat, que el pensament i la racionalitat són atributs que ens defineixen universalment, que l'home és digne de drets que no es poden arrabassar, que l'home té una dignitat *per se* i que filòsofs, de fet, ho som tots... però al final, resulta que, en cap d'aquestes apel·lacions, nosaltres, com a dones, no hi érem! Tota la història de la filosofia és un exemple d'aquest *procés d'homi-*

9. Parafrasegem la síntesi kantiana: educades en aquest menysteniment paternalista, l'acabes assumint i acceptes reduir la teva diversitat "a un únic coneixement" que "recorre, assumeix i dona unitat" (A 77, *KrV*) a la multiplicitat (de possibilitats del real femení) sota una sola categoria, la d'"home".
10. Cixous, Hélène (2003). *Las ensoñaciones de la mujer salvaje*. Madrid: Horas y Horas (he optat per deixar la magnífica trad. al castellà d'Arnau Pons i Yael Langella), p.35.

***nització*, però només en posaré dos exemples que trobo paradigmàtics. La cèlebre frase del 1496 amb què es representa el renaixement de la humanitat: *Magnum miraculum est homo* de Pico della Mirandola a l'*Oratio de hominis dignitate*, en què l'home és només i explícitament l'Adam que posseeix una noblesa que el fa *mundi copula*[11] entre el cel i la terra. O de nou Kant, que al conegut text del 1784 "Què és la il·lustració?" *(Was ist Aufklärung?)* considera que l'educació basada en la raó és l'única que pot fer sortir l'home (*der Mensch*, arreu també i només en masculí) de la "minoria d'edat culpable"; condició que les dones, considerades de nou el "bell sexe" (*das schöne Geschlecht*),[12] no abandonaran mai perquè sempre estan necessitades de tutela aliena.

Autoconsciència en femení: cap a ser filòsofa

¿Quan vam descobrir que en aquests termes, *homo* i *Mensch*,[13] nosaltres no hi érem? ¿En quin moment vam despertar d'aquest somni de la raó que produeix "monstres" i mones com nosaltres? No és fàcil prendre consciència –de nou apel·lo a la psicoanàlisi– d'això que podem anomenar com la "fal·làcia de la falsa universalitat" (o que Sheila Benhabib anomena la "universalitat substitutòria"); però a còpia d'anys de barallar-te amb els textos i els autors de la filosofia, comences a sospitar que hi ha alguna cosa que no encaixa, i que potser aquesta cosa ets *tu* mateixa! Un canvi de mirada que et permet re-flexionar i veure el que mai no hi és (*tu*); i de cop t'adones fins a quin punt la universalitat és el miratge que emmascara la masculinitat (anticipem que aquesta serà una de les descobertes del seminari Filosofia i Feminismes). En certa mesura, aquests termes funcionarien com les "il·lusions" de la raó: aquells ideals asimptòtics als quals les dones mai no podrem arribar perquè estem privades d'allò essencial que ho faria possible, la racionalitat. La doctrina de l'analogia és tossuda, perquè la "raó" (el *lógos*) potser també es diu de moltes maneres, però cap es conjuga en femení, perquè és un atribut que només l'home posseeix *per se* i amb propietat.

Fer aquesta experiència de l'exclusió (que Cixous qualifica de "desposeimiento [...] que me modela en hueco al revés y por completo"[14]) és demolidor perquè aleshores comprens que parlar i pensar des de l'atalaia d'una raó

11. Della Mirandola, Pico (1942). *Oratio de hominis dignitate.* Edició llatí-italià d'E. Garin, p.102. Florencia: Vallecchi (digitalitzat per Boston College Library, 2018: https://archive.org/details/dehominisdignita00pico/page/106/mode/2up), 131r).
12. Kant, Immanuel (1981). "¿Qué es la ilustración?" a *Filosofía de la historia*. Madrid: FCE (p.25-26).
13. La filología és implacable: *homo (-inis)* és el masculí que s'universalitza per referir-se a l'ésser humà i sobre el qual es forma el terme abstracte *humanitas (-atis)*. Similarment en alemany, *der Mensch* i *die Menschen* (pl.) és el masculí que acapara el sentit principal de l'humà i sobre el qual es forma també *die Menschheit*, l'abstracte humanitat.
14. Cixous. *Op.cit*. p. 15;68.

universal és una privilegi que tu no tens mai, perquè nosaltres –que som l'*altra* de la Beauvoir, juntament amb les migrants, les negres, les discapacitades, les sexualment dissidents i les pobres– estem marcades per una diferència que ens reclou en l'estatut d'alteritat permanent. Mentre que a la universalitat (masculina) no li cal justificació, ser dona sembla ser una particularitat que ens situa en una concreta perspectiva sobre el món (la femenina) que ens desacredita *a priori* per poder filosofar i fer-ho en nom de tots. Una altra qüestió fora plantejar-se si la veu masculina no parla també com una veu particular –o si la universalitat existeix–, perquè tot pensar és en un cos i en un context que el determina, i on el gènere no em sembla cap excepció. Sigui com sigui, aquesta vivència de l'exclusió configura una experiència "reveladora i rebel·ladora", perquè és aleshores quan despertes del somni dogmàtic d'aquella racionalitat monstruosa i kafkiana alhora, i quan comences a ser "filòsofa". Rellegeixes els llibres amb què la tradició t'ha educat i hi descobreixes aspectes que abans t'havien passat desapercebuts, com per exemple, la manca de referents, que és tan clamorosa que dona per fer una "genealogia de la inexistència".[15]

No crec que descobreixi res si dic que els manuals de filosofia que hem usat com a alumnes i professores de la facultat juguen a cuit i amagar amb les filòsofes, un joc tan clar per les absències com pel mode de les presències. En posaré tres exemples. Començo pel més antic, que és el que encara tinc per casa: el del Nicolás Abbagnano, una *Historia de la Filosofía* de l'any 1982 en l'edició castellana. Entre els centenars de noms que explica i esmenta als índex dels seus tres volums només hi apareixen 23 dones i la majoria d'elles no ho fan com a filòsofs. Mirem-ho:[16] Fenarete i Xantipa, hi són per ser mare i esposa, respectivament, de Sòcrates; Hipàrquia, per ser dona de Crates; mentre que les dues Pítia hi són per ser també esposa i filla d'Aristòtil; Temístia i Leontina (hetaira), només per ser amigues d'Epicur, mentre que una tal Axiotea s'esmenta perquè després de llegir els diàlegs platònics es va vestir d'home per presentar-se davant el mestre; Hipàtia mereix dues entrades: per ser neoplatònica que va sucumbir a les ordes dels fanàtics cristians i l'altra per ser mestra de Sinesi de Cirene; el volum 1 acaba amb la cita a Eloïsa només per corroborar que Abelard era molt guapo. Al volum 2 (que va des de l'humanisme renaixentista fins a Kant) les dones només apareixen en dues entrades: la princesa Isabel del Palatinat, per ser receptora de les cartes de Descartes i Mdm. de Warens, perquè va acollir el misogin de Rousseau. Enfilem el final amb el volum 3 i ens fem il·lusions, però tampoc: hi surten esmentades En-

15. En referència al magnífic títol de l'obra de la Rebecca Solnit, *Records de la meva inexistència*. Barcelona: Angle Editorial (2020).
16. Abbagnano, Nicolás (1982). *Historia de la Filosofía*, 3 vols. Barcelona: Hora S.A. Trobareu les referències a totes elles a: vol I, p. 56; 70; 81; 121; 183; 217 i 289; 346. Vol II, p.165 i 179; 380. Vol III, p. 34; 161; 196 i 201; 243; 318 i 319; 330; 402; 727.

riqueta Herz i Eleonora Grunow perquè eren "amigues" de Schleiermacher; Regina Olsen, la nòvia frustrada de Kierkegaard; Mdm. de Staël, reconeguda com una de les primeres escriptores romàntiques franceses, i la Clotilde de Vaux com a amant de Comte, que s'esmenta perquè li va morir molt jove; dues més hi apareixen relacionades amb Nietzsche: Còsima, per ser-ne amiga i parella de Wagner i Lou-Andreas Salomé, esmentada no com a filòsof, sinó en una referència bibliogràfica per una obra en què tracta del seu amic (que ell hauria volgut amant!); a propòsit de Bergson i el misticisme ens apareixen tres santes: Joana d'Arc, Caterina i Teresa de Jesús. I tanca les al·lusions (i les nostres il·lusions) Simone de Beauvoir, amb tres línies que destaquen que pertanyia al "clima cultural" que envoltava l'existencialisme francès.

Si pensem que amb els anys les coses han millorat, no ens resisteix la il·lusió, perquè a la biblioteca de la facultat de filosofia, han fet algunes incorporacions que tampoc no milloren la situació. A la *Història de la Filosofia*[17] de García-Borrón, editada l'any 1998 s'esmenten 51 dones, moltes amants, esposes, santes, reines (d'Isabels ja en són 10) i artistes (la Beatrice Potter?). Al llarg dels seus tres volums, només sis filòsofes: Diòtima; el moviment feminista de les sufragistes que mereix 13 línies i se n'esmenten cinc, a més del seu precedent il·lustrat, Olympe de Gouges; Anna Freud, resumida en quatre línies i tres obres; Agnes Heller, citada només entre els marxistes; Lou-Andreas Salomé, dos cops per ser l'amant (?) de Nietzsche i finalment la Beauvoir, citada també dos cops: una línia i mitja mereix el seu *Segon sexe* i una nota a peu de pàgina enmig dels existencialistes que s'expliquen de debò (Sartre, Marcel, Jankélevitx, Lévinas i el mateix Abbagnano!). Finalment, el 2001 encara estem igual, i l'exemple són els dos volums del manual de la UOC titulat *El pensament filosòfic i científic*, coordinats per Josep M. Terricabras. De nou, una sola excepció, la Beauvoir, de qui Ramon Alcoberro diu que va ser "companya de Sartre i possiblement coautora de molts textos que passen per sartrians"[18] i que va dedicar la seva obra *Una mort molt digna* a la qüestió clàssica de l'angoixa existencial. Cap més filòsofa esmentada, ni tan sols per part de la professora Margarita Boladeras, l'única autora dels 16 que intervenen en la redacció del manual de la universitat.

Pel que fa als manuals d'institut, podem fer una ullada a la *Història de la Filosofia* de l'editorial Cruïlla que, tot i ser de l'any 2009, l'edició seguia vigent sense cap canvi el curs passat. Tot i que han passat més de 40 anys des de l'Abbagnano i ja s'ha fet molta feina en genealogia feminista, em sembla

17. García-Borrón, Juan-Carlos (1998). *Història de la Filosofia,* 3 vol. Barcelona: Ediciones del Serbal. Trobareu les referències a totes elles a: vol I, p.229; vol.III, p. 1218-9; 1321; 1367; 1230-1232; 1298; 1347.
18. AAVV (2001). *El pensament filosòfic i científic*, 2 vol. (coord. per Josep M. Terricabras). Barcelona: Pòrtic. Edicions UOC (per a la referència a la Beauvoir, vegeu p.61).

interessant repassar què es diu al text i afegir-hi també l'anàlisi iconogràfica de les imatges que l'acompanyen.

Els tres autors del llibre de text[19] (Manuel Maceiras, Julián Arroyo i Ramón E. Mandado) l'introdueixen amb una mena de presentació plena de llocs comuns, però interessant perquè ens permet copsar com sovint el nostre discurs i la nostra pràctica no coincideixen. Insisteixen que la virtut dels "filòsofs" (sempre esmentats en masculí) és que "són esgarriacries, pertorbadors de la confortable tranquil·litat dels nostres tòpics". I assenyalen que "comprendre les filosofies reclama la contrapartida de la nostra reflexió personal [i que] l'actitud de 'passar' dels problemes actuals incapacita per apreciar allò que pot contribuir a clarificar-los". Doncs bé, aquestes apel·lacions a remoure els nostres tòpics per atendre els problemes actuals no les practiquen gaire perquè, com a mínim, no els ha servit per adornar-se de l'absència de les dones en el seu llibre. Insistir davant l'alumnat que el pensament filosòfic els permetrà cultivar el seu esperit crític i alhora no adonar-se, per exemple, del prejudici de gènere que impregna el seu llibre no em sembla gaire exemplaritzant.

Si ens mirem l'obra, un típic llibre de text de segon de batxillerat de 383 pàgines en total, constatem que només hi apareixen esmentades quatre filòsofes i totes concentrades a la primera meitat del segle xx:

- Simone de Beauvoir, però citada només per la seva relació amb Sartre, "amb qui va formar parella intel·lectual i afectiva fins a la seva mort".
- A l'epígraf titulat "La filosofia espanyola de la primera meitat del segle xx", apareixen María Zambrano i Victoria Ocampo (que només s'esmenta). A la Zambrano, a més de merèixer una fotografia, se la col·loca sota l'ombra d'Ortega y Gasset i li dediquen quatre línies en què, malgrat que no s'expliquen cap de les seves idees més personals, com a mínim se citen tres de les seves obres.
- La que sí que mereix un lloc d'honor és Hannah Arendt: una pàgina sencera (37 línies) dedicada al seu pensament filosòfic, acompanyat d'una fotografia seva. Els autors afegeixen un fragment de *La condició humana*, exactament aquell en què es defineix la categoria de *natalitat*:

> Amb paraula i acte ens inserim en el món humà, i aquesta inserció és com un segon naixement... Acció i discurs estan tan estretament relacionats a causa del fet que l'acte primordial i específicament humà ha de contenir alhora la resposta a la pregunta plantejada a tot nou vingut: "Qui ets tu?". Aquest descobriment de qui és algú està implícit tant en les paraules com en els seus actes.[20]

19. AAVV (2009). *Història de la Filosofia*. Barcelona: Editorial Cruïlla.
20. Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós (p.201-202). Per a les referències a les autores en el llibre de text, vegeu *op.cit.*: Beauvoir, p.336; Zambrano, p. 347 i 357; Arendt, p.332.

Si llegim el fragment en clau de gènere (més enllà fins i tot de la mateixa Arendt), no deixa de ser un exercici d'ironia que una apel·lació a donar veu "política", que també valdria per a les dones i que les faria néixer per a la filosofia, aparegui en un llibre de text que les silencia del tot.

- Finalment, el llibre s'acaba amb un capítol titulat: "Corrents del pensament actual", que vol ser una panoràmica de la reflexió filosòfica des de la segona meitat del segle xx fins a principis del segle xxi. Aquí l'absència és absoluta i lacerant, perquè no hi apareix ni una sola filòsofa.

Continuem una mica més amb l'anàlisi del manual i ara mirem-nos les imatges que acompanyen els 2.500 anys d'història de la filosofia, perquè també són significatives i perquè qui les hagi triat i n'hagi autoritzat l'edició participa de la mateixa cosmovisió. En aquesta ràpida anàlisi iconogràfica, m'agradaria posar la mirada de gènere en una direcció i veure només com es representa la filosofia a si mateixa al llarg del llibre, i si incorpora alguna relació amb l'imaginari femení o no.[21]

- Als capítols dedicats a la Grècia clàssica no apareix cap imatge femenina rellevant (potser alguna mussa o flautista). En consonància, en una il·lustració banal del "mite de la cova" de Plató, l'esclau que comença a educar-se i sortir-ne és, lògicament, un individu masculí. Però encara és més significatiu que no hi hagi cap representació de la deessa Atenea i sí, en canvi, moltes figures negres de guerrers extretes de la ceràmica àtica. Si jutgéssim només per les imatges, l'alumnat creuria que més que assistir al naixement del *lógos* romanem en el *mite*, aquell que enalteix l'art de la guerra i el poder dels seus guerrers (una imatgeria molt patriarcal!).
- Si repassem el Renaixement, no es millora. La imatge emblemàtica de l'humanisme és un potent cap del *David* de Miquel Àngel. I per acompanyar el cèlebre text esmentat abans sobre la dignitat de l'home de Pico della Mirandola, un fragment del fresc de la Capella Sixtina, en què dos homes, Déu i Adam, estan a punt de donar-se el ditet.

21. Podem fer una "segona navegació" per veure com el llibre de text representa les dones en general i en quins contextos hi apareixen. Per simplificar, proposo adoptar la distinció entre l'àmbit *privat* i el *públic*, perquè des d'aquí es clarifiquen les diferències.
- Quan les dones ocupen l'àmbit de la privacitat de la llar se les representa com *a casades i embarassades* (com a models en l'explicació de les virtuts morals: p.161;193). La *passivitat* de la domesticitat les acompanya com a mares i als salons de casa seva (p.88; 200; 255) o en l'abandó a l'habitació de l'hotel de Hopper, p.334.
- Però quan surten de casa i ocupen l'espai públic, ho solen pagar car: aleshores s'*agenollen* (p.101), es *despullen* (com a musses, deesses, models nues d'artista –també passives (p.63, 64; 338; 344); o bé es *prostitueixen* als carrers (gravat, p.88). I quan treballen ho fan com a *proletàries* –de fet, en el capítol dedicat al marxisme és quan hi apareixen més vegades (p.269; 271; 275; 276; 277). La fotografia de la Salomé amb un fuet "amenaçant" Nietzsche i Reé només és una inversió paròdica [mode perversa *dominatrix*] del passatge del *Zaratustra* abans esmentat (p.299).

- Pel que fa al període de la Il·lustració, la filosofia usa les dones en dues direccions *a priori* oposades per auto-il·lustrar-se. Per una banda, acompanyant la filosofia de Kant apareix la clàssica icona de la Marianne de Delacroix, *La llibertat guiant el poble*. Per l'altra, la pintura d'una dona agenollada implorant clemència, davant d'una mena de tribunal de l'època, per a l'home que té al seu darrere carregat de cadenes (revolucionari o amant?). No hi ha cap contradicció: la dona orgullosa que guia els homes cap a la llibertat de la raó alhora s'ha de postrar davant del mateix tribunal il·lustrat perquè no la reconeix ni com a racional ni com a lliure.
- Finalment, el llibre ens porta cap a l'època contemporània i opta per representar la filosofia que s'hi fa amb un dibuix al carbonet i l'oli d'Ignacio Zuloaga (el pintor del règim feixista de Franco!) titulat *Els meus amics*, que representa una reunió d'intel·lectuals encapçalada per Ortega y Gasset, Gregorio Marañón, Valle-Inclán, Azorín, Ramiro de Maeztu i el torero Juan Belmonte amb montera. És molt simptomàtic que encara al segle XXI la filosofia, el discurs racional i la paraula es representi exclusivament com una "cosa de hombres" en fraternal tertúlia.

En conclusió, el mirall patriarcal i androcèntric dels manuals i llibres de text que ens eduquen encara avui en dia és més que evident.

Què és ser-filòsofa i com educar-nos-hi en veu de dona

Quan t'has pogut adonar de tot això que hem repassat és que la teva mirada ja ha canviat i comença l'exercici de "(re-)construcció" des dels marges en femení. La qüestió ara és: *què vol dir ser "filòsofa"* i què significa *"educar-se en veu de dona"***,** que és el títol amb què començàvem el text.

Per poder respondre de manera concreta i situada aquestes qüestions, em vull remetre al grup Filosofia i Feminismes de la SCF, perquè naixem amb la voluntat de pensar com a filòsofes i d'educar-nos com a tals. Amb les companyes, ens hem donat un espai per pensar en aquestes qüestions fundacionals, de manera que les conclusions i propostes que a partir d'ara exposi provenen d'una reflexió feta en comú.

Fa tres anys detectem la necessitat de trobar espais de reflexió feministes i de fer filosofia en clau de gènere dins la SCF, perquè no hi havia cap grup dins de l'entitat (constatem la *inexistència***,** per tant, també dins de l'Acadèmia!). Comptem amb el suport entusiasta del president (Conrad Vilanou), que ho propicia, i el grup es constitueix i comença a funcionar l'octubre del 2021. Per tant, el grup funciona des de fa tres anys; tanmateix, us haig de dir que la nostra existència és una mica *outsider*: no tenim una sala pròpia (cap habitació per poder pensar, com diria la Woolf) i només des de fa poc disposem d'un "espai virtual", una connexió oficial *online*, cedida per la SCF, que dona presència institucional al grup en el si de l'entitat.

Educar-*"nos"* en veu de dona per a nosaltres significa treballar dues vies en paral·lel però que acaben per convergir: per una banda, volem fer filosofia com a filòsofes; i per l'altra, volem fer genealogia i reconèixer-nos hereves d'una llarga tradició silenciada, i així col·laborar a cercar els referents que ens ajudin a pensar i vincular-nos-hi. I per abordar tot això, sospitem que ens caldrà pensar "en femení", que potser vol dir pensar d'una altra manera.

Què significa pensar com a "filòsofes" és una mena de *work in progress* que duem a terme en cada sessió, que ens demana, per una banda, un esforç de síntesi de la tradició i, per l'altra, un esforç de caire propositiu perquè vol performar una manera alternativa de pensar. En efecte, fer filosofia com a filòsofes vol dir subsumir, qüestionar i superar (en una mena d'*Aufhebung* hegeliana) la tradició misògina heretada, en especial, la pretesa universalització del conceptes que la formen. I això no vol dir només re-significar-los arreu en femení i "fer-nos-hi un espai" (que també), sinó que alhora implica provar de pensar d'una altra manera, en què la raó deixi de ser de domini patriarcal i s'expressi també en veu de gènere. *I això en què consisteix?* Com que ens hi estem educant "reflexivament" i a mesura que ho anem fent, només us puc apuntar les pràctiques que estem assajant, que afecten lògicament tant la manera de fer filosofia com el seu contingut.

El nostre seminari és un grup de treball que promou la lectura compartida, minuciosa i completa d'obres que es decideixen sempre col·lectivament (de manera *democràtica* i consensuada). Té la voluntat de promoure l'*horitzontalitat* per donar veu a totes les participants, per això defugim el format de conferència i les exposicions *ex cathedra*, perquè no hi anem a escoltar de manera passiva, sinó a parlar i donar-nos la paraula de forma activa. El nostre propòsit és defugir els *criteris d'autoritat* (verticals i jeràrquics) i cerquem la participació en peu d'igualtat, donar-nos la veu entre nosaltres, escoltar-nos, poder pensar col·lectivament i construir un discurs en "veu de dona". Però la veu que hi recollim en cada sessió no és "la meva o la teva", de fet importa poc consignar l'autoria de qui ha dit què, perquè el que ens interessa són les idees que hi aportem i el discurs que anem trenant entre totes a mesura que les sessions avancen –un joc de consensos i dissensos que queden recollits en un document que elaborem també sobre la marxa i que deixa obertes les polèmiques (com diu la nostra companya Joana Subirats, a mode de "fractals"). I perquè això sigui possible, cal que la dinàmica propiciï la discussió, que ningú s'hi senti qüestionada i tingui la llibertat de pensar i la possibilitat de verbalitzar-ho en l'espai públic, encara que sigui virtual. Aquesta manera respectuosa d'entendre la intersubjectivitat la podem inscriure en el que el feminisme ha denominat *sororitat*, que implica pensar en comunitat i obtenir el reconeixement respectuós de l'altra. I això últim és molt valuós i necessari quan repenses la marginalitat amb les altres, perquè et permet corroborar que la teva visió no és esbiaixada ni fruit d'un prejudici arbitrari, sinó que és una

perspectiva compartida i vivenciada per totes. El seminari Filosofia i Feminismes ens ha permès aquesta experiència de re-apropiació, de legitimació i de pensament crític col·lectiu, una manera diferent d'educar-nos per tal que ser "filòsofes" no sigui una anomalia, sinó una condició que ens atorguem mútuament.

Aquesta manera d'enfocar la pràctica reflexiva (el com) té conseqüències immediates i visibles en allò que pensem (contingut). Per exemple, ens hem adonat que hem llegit malament la història de la filosofia, perquè "de sobte" descobrim i constatem amb perplexitat i cruesa que en aquesta història nosaltres no hi érem. ¿I com és que no ens n'havíem adonat abans, després de tantes lectures i tants anys de pràctica docent? La companya de seminari i filòsofa Núria Sara Miras (en el seu últim llibre *Filòsofes de la contemporaneïtat*) expressa aquesta "dolorosa consciència d'estar viva" com a dona i alhora inexistent per a la tota la tradició com un "cop sec", com "el llampec que de cop t'ho fa veure tot amb una nova i diàfana claredat".[22] Sense voler pecar d'ingènues, que les dones no hi érem fa anys que ho sabem (i les filòsofes que ens han precedit fa temps que ens ho van advertint!), tanmateix, no n'hi ha prou de saber, sinó que cal adquirir plena consciència d'aquesta absència. A la manera com Marx parla de la sortida de l'alienació, el seminari ens ha permès la descoberta conjunta de passar de la *vivència* a la *consciència* de la marginació en els textos de la història de la filosofia (i de la nostra condició de "mones o monstres" per a la tradició). I abandonar "l'edat de la innocència" significa, entre altres coses, fer lectures orientades a desemmascarar discursos misògins que quan apel·len els éssers humans en realitat volen dir "home", i quan diuen "home" volen dir exactament i només això: homes en masculí. El patró patriarcal de la falsa universalitat està tan interioritzat en nosaltres que l'havíem reprimit, i ens ha calgut fer un doble esforç d'*anàmnesi* perquè havíem oblidat que els conceptes filosòfics ens havien oblidat (de nou, un exercici catàrtic molt freudià!).

Una bona manera de repensar aquests conceptes és la proposta que fa la filòsofa Ana Carrasco-Conde al seu llibre col·lectiu *Fuera de sí mismas*, en què proposa "dislocar-los",[23] esquerdar-los les cames i els braços per tal que ens deixin dir una altra cosa, ens permetin pensar d'una altra manera, alhora més respectuosa i originària. Quan hi penso, em va al cap la metàfora culinària d'"*estovar el pop*" per fer-lo mengívol: una manera d'ablanir el concepte fins a fer-li dir el que de debò conté; en aquest cas, una història patriarcal, misògina i de menysteniment cap a les dones. I alhora també una manera

22. Miras Boronat, Núria Sara (2023). *Filòsofes de la contemporaneïtat*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona (p.13-14).
23. Carrasco-Conde, A.-Cadahia, L. (2020). *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*. Barcelona: Herder (p. 13-15).

de barallar-se amb la tradició per tal que possibiliti una veu diferent i en femení, que se senti legitimada per reivindicar-se com a "filòsofa" perquè reconeix que algun tipus de racionalitat també és "cosa de dones". Ara bé, això no significa que aquesta veu tingui cap mena de privilegi o monopoli, sinó que crec que cal reivindicar-la perquè es tracta d'una veu plural i dissident que, com la de la negra, la pobra, la migrant, la discapacitada o la pària, parla des del marges i exigeix que la filosofia s'esquerdi i obri espais de reflexió en el *lógos* i maneres de pensar silenciats per la tradició. Aquestes veus han vingut a alterar no només els continguts que ara cal pensar, sinó que es disposen a trencar també les maneres hegemòniques de fer-ho. En això treballem.

Fer genealogia –que no arqueologia– és l'altre objectiu explícit que ens hem marcat: sortir del "record de la nostra inexistència" per tal de fer-nos presents en la història de la filosofia. Aquí tenim darrere una llarga tradició, perquè els últims trenta anys hi ha hagut un augment considerable en l'escriptura feminista sobre història de la filosofia amb la voluntat d'incloure'ns en un cànon on no érem. També aquí s'escau el *-se* reflexiu de l'inici del text, perquè ho hem hagut de fer nosaltres mateixes, tot rescatant les pensadores i fent-ne referents d'exemplaritat. En aquesta genealogia, també ens ha calgut educar-nos re-flexivament. Annie Ernaux (premi Nobel de Literatura del 2022) ho expressa molt poèticament quan diu "em sentia, per primer cop, integrant d'una cadena de dones per on passaven les generacions".[24] Així també ens vinculem nosaltres a totes elles.

Ara bé, de quina manera cal fer-ho no sembla que estigui del tot definit, i a la SCF també ens passa el mateix. És a dir, com s'hauria de fer aquesta genealogia? Quina és la millor manera d'incloure la perspectiva feminista en el si de la tradició? Penso que fins ara hi ha hagut dues opcions metodològiques: per una banda, la que ha volgut incloure-les a mode d'excepció a la història masculina oficial, a mode d'apèndix. Exemple d'aquesta estratègia inclusiva són alguns llibres de text; o les proves de les PAU, que després d'anys de reiterades demandes, han incorporat per fi una filòsofa: Martha Nussbaum. De la mateixa manera, la SCF per fi ha incorporat una secció que, com us he dit, funciona una mica des dels marges de l'entitat, i que pot semblar un complement que li doni un toc de modernitat. En qualsevol cas, la qüestió a plantejar-se és si aquesta estratègia de l'afegitó és la millor manera de visibilitzar-nos o si n'hi ha prou fent-ho així. Diu Ana Carrasco-Conde que aquesta mena de reconeixement de les filòsofes és "com si el nostre àmbit de pensament fora un pati d'esbarjo, de rellevància menor, del gran edifici de la Filosofia".[25] L'Acadèmia ens hauria deixat només un espai: el de filosofar

24. Ernaux, Annie (2022). *L'esdeveniment*. Barcelona: Angle Editorial (p. 82).
25. *Op.cit.* p.15-6.

sobre i fer història de nosaltres mateixes (com ho estic fent jo ara mateix en aquest text); una pràctica indolora per a la filosofia hegemònica perquè la preserva de l'excepció que som les filòsofes. Per això, penso que hi hauria una altra estratègia més radical: la que proposa rellegir la historiografia oficial i obrir-la tota al gènere i incloure com una normalitat l'existència de la feminitat i els seus modes de pensar estovats. ¿Això vol dir que s'ha de repensar tota la història de la filosofia amb "ulls de gènere"? Francament, crec que sí, i tanmateix no sé si s'ho deixarà fer, si una tradició filosòfica tan anquilosada en serà permeable. El que sí que sé és que cal que fem l'esforç de repensar la història de la filosofia que expliquem i ens expliquem. I aquí la perspectiva feminista, com totes les que demanen la paraula des dels marges, és una veu poderosa que encara hi té molt a dir.

Vull acabar amb una experiència de la marginalitat que ens té perplexes. Al llarg dels tres anys del seminari Filosofia i Feminismes només ens han acompanyat dos filòsofs (Jordi Beltrán i Xavier Alsina), i creiem que l'absència és tan significativa o més que la presència. Si molts d'ells participen activament en d'altres grups de treball de la SCF, per què aquí no s'hi senten interpel·lats? Se m'acuden algunes explicacions que farien un sumatori explosiu. Per una banda, penso que té a veure amb el descrèdit que pateix el pensament feminista en el si de la filosofia acadèmica, en què els prejudicis patriarcals que s'hi comparteixen de manera fraternal (com diria Carole Pateman) consideren que, en realitat, pensar des del gènere no és veritable filosofia. Diu la filòsofa Ana de Miguel que "els nostres companys [tal vegada] donen suport al feminisme i condemnen el masclisme [però] no llegeixen els nostres llibres", i jo afegiria que tampoc participen en els nostres seminaris. Potser perquè els filòsofs comparteixen aquell altre prejudici que diu que el pensament de les filòsofes és només per a dones i creuen que el seminari va adreçat exclusivament a aquest tipus de públic. O bé, encara pitjor, creuen que el seminari deu ser un reducte per a feministes militants i temen per la seva integritat intel·lectual, perquè ja se sap que les feministes mengem homes (així, literalment)! O no ho sé... molt em temo que hi ha de tot una mica i que l'explicació és senzillament que no els interessa gens ni mica: si els filòsofs no llegeixen filòsofes ni van als "seus" seminaris és perquè deuen creure que allò que puguin dir no va amb ells, que les aportacions que s'hi puguin fer no són rellevants ni afegeixen res a la universalitat que, lògicament, segueixen monopolitzant. En poques paraules, encara pensen que si la filosofia és "cosa de hombres", el gènere és "cosa de mujeres".

Molts filòsofs encara són refractaris a abandonar la càtedra en què estan còmodament instal·lats des de fa segles, no veuen cap benefici a abandonar el *factum* que els fa ser el "subjecte filosòfic" universal que representa la totalitat de la humanitat. Diu Paul B. Preciado que "el privilegi de la universalitat [és] un lloc anònim i tranquil on et deixen sa-

gradament en pau";[26] i com que els filòsofs encara gaudeixen del privilegi de ser la veu hegemònica, no senten ni el desig ni la necessitat de posar-la en qüestió. Tanmateix, si el seminari (els) interessa no és només perquè possibilita pensar en i amb les dones –que cal fer-ho, òbviament–, sinó perquè permet elaborar un discurs que resignifica els conceptes de la tradició i que es pren seriosament això d'incorporar l'alteritat i la diferència encarnada. En definitiva, perquè vol pensar obrint espais a una veu reprimida i silenciada, com la de totes les que fins ara han estat vivint com a "monstres" en la foscor.

Acabo el text confessant-vos una malesa. Inicialment volíem anomenar el grup *Seminari Monstruós*, perquè som conscients que la nostra activitat filosòfica es proposa pensar des dels marges de l'Acadèmia, i des d'aquesta posició, dialogar-hi. I a més, hi volíem reivindicar en positiu (en una línia *queer*) la nostra qualitat de "monstres" que interpel·len la tradició, i tal com la mona del relat de Kafka, posar de manifest, davant els acadèmics, la nostra anomalia, que també és la seva. La meva secreta font d'inspiració era el gest subversiu de les *Guerrilla Girls*! Tanmateix, amb Marta Palacín, ens va agafar un rampell de prudència: si el que preteníem era aplegar el màxim d'intel·ligències i voluntats, sense espantar ningú, més valia optar per un nom més acadèmic i menys provocador, com el de Filosofia i Feminismes. Com que l'estratègia no ha tingut gaire èxit, potser ens ho haurem de replantejar... això també!

Bibliografia

AAVV (2001). *El pensament filosòfic i científic*, 2 vol. (coord. per Josep M. Terricabras). Barcelona: Pòrtic. Edicions UOC.

AAVV (2009). *Història de la Filosofia*. Barcelona: Editorial Cruïlla.

Abbagnano, Nicolás, (1982). *Historia de la Filosofía*, 3 vol. Barcelona: Hora S.A.

Arendt, Hannah, Karl Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Aristòtil (1987). *Metafísica*. Madrid: Ed. Gredos (trad trilingüe García-Yebra).

Carrasco-Conde, Anna; Cadahia, Luciana (2020). *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*. Barcelona: Herder.

Cixous, Hèlène (2003). *Las ensoñaciones de la mujer salvaje*. Madrid: horas y HORAS (trad Arnau Pons i Yael Langella).

Della Mirandola, Pico (1942). *Oratio de hominis dignitate*. Edició llatí-italià d'E. Garin. Florencia: Vallecchi (digitalitzat per Boston College Library, 2018: https://archive.org/details/dehominisdignita00pico/page/106/mode/2up).

Ernaux, Annie (2022). *L'esdeveniment*. Barcelona: Angle Editorial.

García Borrón, Juan Carlos (1998). *Història de la Filosofia*, 3 vol. Barcelona: Ediciones del Serbal.

26. Preciado, *Op.cit.*, p.38.

Kafka, Franz (2015). *Informe para una academia y otros escritos*. Madrid: Ediciones Akal.
Kant, Immanuel (1982). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Espasa-Calpe.
– (1981). "¿Qué es la ilustración?" a *Filosofía de la historia*. Madrid: FCE.
Miras Boronat, Núria Sara (2023). *Filòsofes de la contemporaneïtat*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
Nietzsche, Friedrich (1983). *Així parlà Zaratustra*. Barcelona: Edicions 62.
Preciado, Paul B. (2020) *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
Rousseau, Jean-Jacques (1985). *Emili o de l'educació*. Vic: Eumo Editorial.
Solnit, Rebecca (2020). *Records de la meva inexistència*. Barcelona: Angle Editorial.
Woolf, Virginia (2019). *Matar l'àngel*. Barcelona: Angle Editorial

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 57-93
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.171 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

Filosofia, en la xarxa del sistema educatiu

Francesc Morató Pastor[1]

francescmorato@hotmail.com

I/ La intenció

En primer lloc, vull agrair als organitzadors del seminari la invitació, i haver gaudit de la possibilitat d'exposar uns punts de vista que no defugen, precisament, la polèmica. Com en tot en la vida, hi ha en aquest *Els segrests de la pedagogia* una vida al darrere: la meua. Gairebé quaranta dels anys ja viscuts els he passat, tot i haver compartit llargues temporades –gràcies a una mal pagada pluriocupació acadèmica… i gràcies!– amb l'universitari, a l'ensenyament secundari, on vaig accedir als vint-i-dos anys i esdevinguí funcionari dos anys després. D'ell he viscut, he criat els meus fills, he pagat alguns dels objectius d'una vida, en conjunt millor que moltes altres més espurnejants a primer cop d'ull. He obtingut alguna alegria i no poques penes i decepcions. Hi he conegut la fidelitat més extrema, però també la traïció, l'allunyament per a mi immotivat, la indiferència més o menys actuada, quan no m'ho esperava en absolut. No exagerem, però: si fa no fa, tal com podria explicar tothom.

D'altra banda, crec que era la Margarida Xirgu que es preguntava: «Què en queda, dels actors?». Amb el mateix dret crec que podem dir aquests també professionals, encara que siga: petits, de l'actuació que som nosaltres: «què en queda, dels ensenyants?». Ben abans de plegar per jubilació –per bé que aquesta pogués passar per «voluntària» i prejubilació, en haver acceptat la possibilitat de fer-ho als seixanta anys i no als seixanta-cinc com la immensa majoria que no en tenen el privilegi– vaig decidir intentar que en quedés –per bé que soni inevitablement pretensiós– alguna cosa. Principalment, tot allò que havia entrat dintre meu abans de jo transmetre-ho (o intentar-ho) als meus alumnes: lectures i experiències. Vida, en un mot. Millor: eines que jo considerava indispensables. Per a molts, inclosos alguns del gremi, que eren els que feien més mal, la meua empresa per traure-li a la vida un major

1. El text que continua és una fusió de dues intervencions meves: a la facultat de pedagogia de Mundet, per invitació del professor Vilanou, el juliol del 2022 i a l'Institut d'Estudis Catalans, per invitació de la professora Palacín, el març del 2023, dins del cicle «Pensar l'educació filosòficament». El llibre al qual em refereixo, aleshores encara no publicat, és *Els segrests de la pedagogia* (Edicions Enoanda, 2024).

partit –un sentit, simplement– constituïa una veritable ingenuïtat! Segons ells, n'hi hauria hagut prou de resistir fins al final, és a dir, fins a la recepció de la pensió màxima, mentre ens hauríem de sumir en l'oblit del que havíem estat. El resultat de la meua negativa a aquesta resignació, és el text esmentat, subtitulat: *Memòries d'un filòsof a secundària* que, però, he trigat molt a poder publicar. Tant, que en algun moment arribí a pensar, sense cap traça de vanitat, si el problema era més parlat que real. Tot el que es diu al llibre naix de mils de queixes, meues i dels col·legues, que havia sentit i discutit durant dècades i, en canvi, quan intentava donar-los una forma més permanent, ensopegava amb la indiferència de gairebé tothom, començant pels directament implicats i seguint per aquelles editorials que havien donat proves d'interès pel tema i, després, s'havien fet enrere. Només quedava una possibilitat, o dues: que el contingut fos fals o que estigués mal escrit. Per això ser aquí per poder-ne expressar alguns del continguts del llibre és una sort que quasi havia descartat. Ara, molt especialment cal agrair a l'editorial Enoanda i a la valentia del seu director, Harold Roig, que el llibre hagi vist finalment la llum. També, com si no!, al pròleg de Conrad Vilanou, de qui accepto agraït les intencions que em reconeix, però no els resultats. Sincerament: no crec que estigui a l'altura dels meus referents, per bé que els admiri sense límits.

Probablement l'esdeveniment, com a professional, més important dels anys que he estat «en actiu» (?), fou l'aprovació de la LOGSE. Una llei l'esperit de la qual s'havia estat anunciant des que a l'interior de la política educativa del partit socialista (com vist des d'ara no podia ser d'altra manera) s'havia imposat la línia representada per un Maravall i no la pròpia d'un Gómez Llorente, posem per cas. Que aprofiten per recordar el caràcter indiscutiblement polític, en absolut perifèric com pretenen tants discursos, de la qüestió educativa. Aquestes, però, ja comencen a ser batalletes de l'avi. El que, en qualsevol cas, significà per a l'ensenyant que jo era, que no hi havia accedit per casualitat, ni perseguint un «curro» (un *job*) intercanviable amb qualsevol altre que suposara «peles», que des de molt jovenet havia volgut arribar on era, per pura convicció que les coses es podien fer millor que les que un mateix havia hagut de sofrir, fou la immersió en un estat de setge permanent i contínuament renovat contra la pròpia seguretat, necessària, d'altra banda, per entrar cada dia dintre l'aula sense la visita de l'angoixa, nascuda de la inseguretat, de la sospita d'inoperància, quan no de banalitat, sobre els principis que m'havien guiat.

II/ Animació lectora i destins de la psicologia

Ara, per no perdre'm en descripcions dolgudes però abstractes, em referiré a dos fets que en no poques ocasions han amargat els meus darrers anys a l'interior de l'aula i davant de la pissarra. Lamentaria, en qualsevol cas, que acabaren figurant només com a una mania personal de qui té un tarannà

determinat i una assignatura (Filosofia) en perpètua crisi d'ubicació, a més d'uns vicis i obsessions deguts a l'edat. Parle en primer lloc d'això que en diuen «animació lectora», que no podia faltar en cap projecte de «renovació», moltes vegades impulsat per un personatge que la llei portà als centres i que és el segon exemple de què volia parlar: l'orientador. Que, per cert, abans es va dir, primer: psicòleg de centre, psicopedagog després. Crec que aquests canvis foren qualsevol cosa menys gratuïts. Les dues primeres denominacions s'inserien encara a l'interior d'una ciència sorgida al segle XIX, la Psicologia, que –això sí– no li van perdonar ni tan sols un curt període de temps sense qüestionar la seua viabilitat. Qüestionaments vinguts de fronts, però, molt diferents –positivisme, fisicalisme, filosofia analítica, etc.– més el regust que sempre en queda en la saviesa popular que, alhora, es reclama de totes i de cap de les escoles, fins a arribar a la situació descrita fa uns anys per l'escriptor Gustavo Martín Garzo. Discurs fet de ximpleries banals, autoevidents, que ni descobreixen res ni motiven ningú: «La expresión de la obviedad elevada al rango de ciencia» escrivia al diari *El país* el 16/IX/2007, i continuava:

> La psicología hegemónica actual, en su empeño por alcanzar el estatus de una ciencia empírica (cuando su objetivo de estudio, la subjetividad humana, no puede ser más inasible a través de mediciones estadísticas), ha hecho un tristísimo uso de las preguntas: planteando las más previsibles, limitando al máximo las respuestas, eliminando por completo todo género de matices y detalles. Los resultados obtenidos son tan pobres como la herramienta utilizada, pero se vuelven incuestionables tras haber pasado por el filtro de la matemática y la estadística.

L'obvietat en el nostre àmbit és ben present quan sentim tòpics del tipus: «és intel·ligent, però no treballa», que hem estat escoltant des de fa mil·lennis sense que ningú, però, es pregunte *per què* un no fa ús de la intel·ligència pròpia, li molesta segons com i, en conseqüència, *per què* no treballa. Fou D. Winnicott –«la clau de la psicologia social i col·lectiva és la psicologia de l'individu»–[2] qui denuncià la contradicció en els termes que suposava una mena de psicologia impersonal com la que –em temo– hom ha intentat d'imposar en l'àmbit educatiu. En cert sentit, podem dir que es tracta d'una regressió, comptant que la història del pensament d'Occident –i no només del psicològic– és la història de com la diferència, la singularitat, la individualitat (diguem-ho com vulguem) s'han guanyat el dret a ser pensades, i no merament a ser incloses, a l'interior d'una categoria. Fer de la substància, subjecte –tal com figura al frontispici del, probablement, últim gran intent sistemàtic, enciclopèdic: el hegelià, òbviament.

2. D. Winnicott: *El psicoanálisis y el sentimiento de culpa* (1958), en Obras escogidas I, Barcelona, 2006, p 441.

III/ Ve de lluny

Evidentment, seria injust que com a present ens fustiguéssim especialment. Aquests problemes no tenen l'origen ahir i si ens hem de culpar d'alguna cosa és, justament, d'haver oblidat això últim. Per reparar la falta, presento texts d'èpoques ben diferents que, però, demostren el que dic: l'antiguitat i continuïtat del problema.

> Què passa? Doncs que són els pares els que els mereixen els pitjors retrets, perquè no volen que els fills pugen sota una disciplina severa. En primer lloc, funden les seues esperances en l'ambició. Després, quan s'afanyen a fer reals aquests desitjos, avien el fòrum jovenalla encara verda de coneixements i infonen l'eloqüència, la inigualable grandesa de la qual reconeixen, en nens gairebé d'engué. Si permetessin que les tasques es feren pas a pas, de manera que els joves estudiants s'amaressin de les lectures serioses, que es formessin les consciències amb els preceptes de la filosofia, que proferissin paraules en estil vigorós, que escoltessin amb cura allò que volguessin imitar i es fiquessin que tot el que agrada a la canalla no val res, aleshores aquella gran oratòria recuperaria el seu pes de la seva autoritat. Ara, però, la quitxalla fa el trapella a l'escola, el jovent és la riota de tot el fòrum i, cosa més vergonyosa encara, a les velleses ningú no vol reconèixer que, de jove, va estudiar malament.[3]

Divuit segles després, Leopardi tampoc s'estava de denunciar els prejudicis àmpliament difosos al voltant de la infantesa i les seues possibilitats –més que res: la imatge interessada que en forgen els adults– que empaitaven l'educació al segle XIX i que, amb canvis escassos i superficials, no han deixat d'incidir escassament modificades al llarg del XX i XXI:

> Crec i accepte la profunda filosofia dels diaris, que, matant tota altra mena de literatura i d'estudi, sobretot si és difícil i desagradable, són mestres i llum de l'èpocal'època actual...
> Amic meu, aquest és un segle de nens, i els pocs homes que queden s'han d'amagar per vergonya, com aquell que caminava tot dret en el país dels coixos. I aquests nens volen fer en tots els àmbits allò que a les altres èpoques han fet els homes. I a més a més com ho fan els nens, de sobte i sense cap treball de preparació. És més, pretenen que el grau al qual ha arribat la civilització i que l'índole dels temps presents i futurs els dispense, a ells i als seus successors, per sempre més, de tota necessitat de suar i d'esforçar-se gaire per adaptar-se a les coses... Però, ¡visca l'estadística! ¡Visca les ciències econòmiques, morals i polítiques, les enciclopèdies portàtils, els manuals i les múltiples i boniques paraules creacions del nostre segle! ¡I visca el segle dinou!, que potser és pobre en coses, però molt abundós i ric en paraules.[4]

3. Petroni *El Satiricó*, tr. de Josep M. Pallàs, Quaderns crema, Barcelona, 1988, p 18.
4. G. Leopardi *Obretes morals* «Diàleg entre Tristany i un amic», tr. de Rossend Arqués, Destino, Barcelona, 2001, p 271-2.

IV/ Contemporanis

I en una línia que avança en el detall d'aquelles coses que tot el gremi sap, que fora se sospiten, però que poques vegades es despleguen amb tota claredat, tenim veus contemporànies, en nombre reduït, cert, però diàfanes, que com la de Cornelius Castoriadis o Umberto Galimberti, malgrat la seua posició, no han oblidat la dependència que de l'escola actual té el futur:

> Ningú no parla de les relacions alumnes-ensenyants, que és el fonament de tot aquest assumpte, sense el qual no hi pot haver pedagogia, ni tan sols instrucció. No hi ha pedagogia si l'alumne no investeix simultàniament allò que aprèn i el procés d'aprenentatge; i no el pot investir, car així està fet l'ésser humà, sinó a través de l'investiment d'una persona concreta, mitjançant un Eros platònic. Ara bé, aquesta persona no és i no pot ser un assalariat com els altres. Hom no ho diu, no gosa dir-ho, perquè hi ha els FEN, SNES, SGEN, SNE-sup, etc., la sola preocupació dels quals és la graella de salaris i les «condicions de treball», com en qualsevol altre ofici. Ningú no gosa plantejar la qüestió de la capacitat dels ensenyants a suscitar l'Eros dels seus alumnes. Certament, els ensenyants han de ser pagats molt millor del que ho són; han de tenir condicions de treball que els pemertesquen acomplir la seua tasca. Però no són pas les mesures sobre aquestes qüestions –les úniques que els sindicats i els ministres són capaços d'acarar– que respondran a la crisi de l'ensenyament. Si els ensenyants no són capaços d'inspirar als infants l'amor tant pel que aprenen com pel fet d'aprendre, no són ensenyants. Sense això, és possible que hom surti d'un institut tal com una bèstia de concurs, no com algú obert al món i apassionat per aquesta enorme dimensió de l'existència humana que és el saber. [5]

I amb data encara més recent, Umberto Galimberti, que durant molts anys ha treballat en la frontera, no per subtil menys descartada per una burocràcia còmoda per sobre de tot, entre psicologia i filosofia –particularment: psicoanàlisi i fenomenologia– a més de «derivats» de la importància de l'existencialisme o la psiquiatria humanista d'un Binswanger o un Eugenio Borgna, no s'ha estat de pronunciar-se sobre el problema que ens ocupa.

> A aquestes formes de desfici se sol respondre amb aquell conjunt de reformes en què es tracta de l'autonomia de la gestió, la revaloració de la figura del director, incentius materials, nous programes ministerials duts a terme en funció dels nous perfils professionals, sistematització d'estudis, comissions d'experts, informatització d'açò i d'allò altre, llibres de text magnífics, cursos d'integració, cursos de reciclatge. L'únic factor desatès és el freqüent desinterès emotiu i intel·lectual de l'ensenyant, directament traspassat a l'estudiant, que entre els bancs de l'escola, acaba per trobar només allò que

5. «Psyché et éducation», entrevista de Jacques Ardoino, René Barbier i Florence Giust-Desprairie, l 7-II-91, avui en *Les carrefours* IV.

> hi ha de més llunyà i abstracte en relació amb la seua vida, en aquella càlida estació en què el saber no reïx, per defecte de transmissió, a convertir-se en aliment de la passió i el seu trajecte de futur.[6]

Diria que els autors de totes les varietats de les darreres reformes educatives, a Petroni l'han llegit poc i, cas d'haver-ho fet, l'han tingut en escassa consideració. Altrament, hom no entendria el fet de no comptar amb allò que podríem qualificar d'hipocresia generacional. La qual és possible que sigui inevitable, però el que sí és evitable és el fet que sigui l'escola que en exclusiva l'hagi de sofrir, un segle rere l'altre. El text és tan eloqüent que no li cal cap comentari i, no obstant, vista la situació que a mi i a tants altres ens ha tocat viure, en què com a professors en el millor dels casos ens hem trobat entre pares i alumnes i, en els pitjors, en el bàndol que arruïnava la vida de la suposada família feliç, no puc deixar de sorprendre'm, no tant de l'antiguitat del text, com de la –encara avui– desconsideració del problema. Igual com la utopia tecnoeducativa al·ludida per Leopardi, «matant tota altra mena de literatura i estudi», «segle de nens»… Ni el Felix Guattari que als setanta caricaturitzava un cert model de pare que no ha fet sinó guanyar posicions preguntant-se coses tals com «sabrà el meu fill xuclar en el moment adequat… sabrà masturbar-se bé?»,[7] ni el D. Winnicott que celebrava el fet que la psicologia alliberava els pares moderns de la culpabilitat: «El pensament modern… allibera els pares de la càrrega de suposar que són ells qui fan bons els fills»[8] –semblen significar res per a l'impulsor de l'activitat que Leopardi denunciava fa quasi dos segles.

De Castoriadis, finalment, destacaria l'admonició contra «els ensenyants no capaços d'inspirar als infants l'amor tant pel que aprenen com pel fet d'aprendre», és a dir: esdevinguts preses de la burocratització, prejudici dissortadament compartit pels sindicats i igualment present en el text de Galimberti.

V/ Ciències i humanitats

No fa gaire sentíem la ministra d'educació que defensava la necessitat d'un «batxillerat general» (ni del tot de lletres ni tampoc de ciències) per a aquells alumnes que «no ho tenen clar», sense adonar-se que aquest, justament, era el problema: el fet d'arribar al final de l'escola secundària sense que un sàpigui què li agrada. No és sols un fracàs personal, és el fracàs del sistema que de cap manera pot alleujar-se amb una infinita flexibilització a la carta,

6. U. Galimberti *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, 207, p 40.
7. Entrevista publicada a la revista *Sexpol* i en versió castellana a *El viejo topo* nº 43, abril de 1980.
8. D. Winnicott, Obras escogidas I, p 542.

sense altra finalitat que acabar concedint el títol a qui el vol a qualsevol cost. I, més endavant, veurem com fa ja més d'un segle, era aquest –el programa únic en un nivell previ a l'especialització– un dels eixos de la polèmica entre G. Gentile i R. Mondolfo, probablement les dues ments filosòfiques privilegiades del seu país i de la seua generació. Aquesta tendència continua en un discurs que molts anys després circula als centres, que juga amb un concepte de *ciència* (més *science* que *Wissenchaft*, mentre convé almenys) privatiu de les ciències naturals i formals i absent en el cas de les ciències humanes, socials o de l'esperit. No és difícil trobar-se que els «orientadors», per deshonest i desgavellat que sembli, recomanen fer batxillerat *de lletres*, com a forma ràpida d'obtenir el títol, és a dir: el requisit burocràtic per fer segons què, per exemple un lloc ben remunerat a l'administració. Per no parlar de les arrels populars (i populistes) del tòpic en qüestió. No és gens inhabitual trobar-se amb campanyes per tal que les noies optin per carreres «científiques» (naturals o logicoformals, que és el que volen dir) i invertisquin la tendència que el sexe femení hauria tradicionalment seguit –com si tot això depengués d'una campanya informativa. En el mateix sentit, recentment he sentit, en un informatiu televisiu, un locutor que parlava de «carreres difícils» i –com era d'esperar– de «fàcils». Cap menció a les vocacions ni a les aptituds, d'altra banda invocades quan convé. Ni, menys encara, a les condicions per tal de facilitar el lliurament i la constància del professional, que un dia dugué a terme una decisió lliure i conscient. Com si aquest no hagués existit mai i el seu lloc l'hagués ocupat una criatura pendent de determinació de forces i pressions externes a ella, en general: la família o la societat. La primera, més pròpia de les societats tradicionals premodernes. La segona, en canvi, fent d'argamassa dels estaments més dispars i entre si allunyats, propis de les societats modernes i industrials. Hom pot trobar-se que un instructor de joves comunistes i un ministre hereu de la *République des professeurs*, si fa no fa, venen a dir-li el mateix: cal estudiar allò que la societat demana, no tant allò que a un li agrada i en té qualitats. A ningú se li acut, encara que sigui com a hipòtesi digna de ser barallada i com a objectiu ideal i racional a aconseguir, la possibilitat d'una mena d'harmonia entre necessitats socials i individuals i, allò encara més significatiu, entre necessitats diferents dintre d'un mateix individu. L'objectiu continua tan estret com ho ha estat sempre, tal com als anys vint del segle passat advertia qui esdevindria un màrtir del feixisme, Piero Gobetti. El qual, d'una banda –en un sentit que no deixa de resultar aprofitable contra certs plantejaments merament *blancs* i tecnicistes que continuen esgrimint certs teòrics per bé que el feixisme, en cert sentit almenys, resulte una realitat històricament superada– afirmava:

> Avui, enfront del feixisme, una política que reivindique la llibertat de l'escola, útil ahir, s'ha tornat insuficient *perquè no es pot fer tècnica quan el front únic de la lluita s'ha tornat el terreny polític*… El feixisme, en instaurar la seva

política escolàstica classista, capgirarà les il·lusions pedagògiques de Gentile i de Lombardo Radice, i continuarà la història petitburgesa i parasitària de la tercera Itàlia.

La il·lusió *tecnicista*, interclassista i ideològicament neutra, malgrat el temps transcorregut i la substitució de discursos educatius, roman en bona mesura intacta.

VI/ Teoria i utilitat

Les carreres «curtes» de l'Espanya de la primera meitat del segle xx (el lloc de les quals en l'imaginari popular avui, potser, ha estat ocupat pels *cicles formatius*, que no nasqueren amb aquesta pretensió) es caracteritzaven per la seua brevetat, la lleugeresa dels continguts i la promptitud amb què un reïxia a treballar i, conseqüentment, a viure'n. Sovint hom oblida mencionar l'altíssim nombre d'aquells que no hi treballaven mai o que, fins i tot, mentre les cursaven, ja havien decidit que mai no exercirien, car no havia estat la seua decisió, ni menys encara (si aquest terme encara conserva algun sentit): la seua Vocació. I no cal que digui allò ben representat que aquesta tendència és en aquelles facultats, que si no són de carreres «curtes» sí que són de carreres «fàcils», en què, en el millor dels casos, a l'alumne li espera un contacte de per vida amb l'ensenyament. Això si abans no ha tirat la tovallola o ha entrat en una espiral sense atur d'escepticisme sobre les pròpies possibilitats i aptituds. La resta és possible que trobi treball, a l'administració més que en qualsevol altre lloc. La qual cosa, si no il·lusiona, ni suposa reptes, dona per viure (almenys en l'imaginari col·lectiu i majoritari).

Arribats a aquest punt, seguint la línia nostra ja apuntada, es fa difícil no contestar la suspicàcia que el mot *teoria* i, no diguem, les qüestions teòriques aixequen en el nostre món. L'endemà mateix de la I Guerra, T. Mann en un llibre que el seu autor declarava fallit des del pròleg mateix, *Les consideracions d'un impolític*,[9] detectava dos dels grans trets que governen en el present les nostres vides: d'un costat, l'elevació de la vida social a consagració religiosa; de l'altre, la implantació de la moral utilitària. Aquest fenomen bifront rep altres noms: política (*Politik*) i, encara més expressiu de les intencions de Mann i de la simbiosi: Il·lustració utilitària (*utilitarischen Aufklärung*). Ambdós, a més, estan íntimament units i connecten les tradicions més oposades o entre si –aparentment almenys– indiferents. ¿Per què en definitiva els totalitarismes polítics, en algun sentit més distants entre si, coincideixen, en canvi, a mostrar-se extremament recelosos respecte a la individualitat, la seua pro-

9. T. Mann *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, Fischer Taschenbuch Verlag, 1918, 2004. tr. cast. De Leon Mamés, Grijalbo, 1978. Les referències es troben totes contingudes al capítol «Politik».

funditat insondable, els seus dubtes i temors? Als quinze anys ja vaig haver de sentir els meus mestres jesuïtes –que sempre han volgut estar a l'última per bé que, passat el temps, hagi revelat quelcom d'equivocat– que barallaven amb simpatia la idea del ministre radical francès Jean Berthoin, de la conveniència per a un Estat modern d'expedir cinc títols científics per només un de literari o d'humanístic. Anys després, però, als campaments organitzats pels partits comunistes per a la formació de les seues joventuts, no se sentien coses gaire diferents. Per exemple, que calia estudiar allò que la societat necessitava, no allò que a un li agradés. És clar que hauria calgut preguntar-se qui és, doncs, que inspira l'ens abstracte que anomenem *societat* i a què solem dotar, inclosos els que es consideren ells mateixos «materialistes» (en el sentit vulgar de la paraula, no en aquell altre de filosòficament matisat), d'un esperit i d'un portaveu, del qual alguns, entre els mortals, s'autoerigeixen en intèrprets. La cosa, però, és tan grollera (que no vol dir que no siga efectiva) que no paga la pena aturar-s'hi ni un minut més. I em limitaré a dir quelcom obvi per a qualsevol persona sensata: que aquestes coses no es resolen numèricament, cosa que no vol dir que no hi hagi unes determinades dades empíriques, com és la referent a unes determinades necessitats professionals en un determinat moment històric. Les quals, però, no donen prou raó per concloure que *només* aquestes titulacions són les màximament necessàries, ni, encara menys, que les diferents branques dels saber siguen tan indiferents com, a primer cop d'ull, fan veure. Ni fa res el fet ben empíric que carreres que un cop foren «cares», pel que fa al barem d'accés, caiguen a mínims en una fase posterior, ni que després remunten… Ha passat concretament amb Telecomunicacions i amb Exactes. Res no afecta la severa llei «mercantil» que, paradoxalment, no vol que l'afecti el «tot canvia», àdhuc quan hom l'aplica a les valoracions dels títols, ni, tampoc, allò que és, probablement, l'aposta més genuïna d'una part significativa de la filosofia contemporània: l'esforç de mantenir els ulls oberts, car la puixança de l'esdevenir que ella posa al descobert és més gran i més conscient que aquell altre que la tradició havia permès veure. Ell pot fins i tot imposar-se a prejudicis, costums, tradicions, tòpics… incloent-hi els més arrelats. No adonar-se'n constitueix la font d'errors de conseqüències imprevisibles per a la comprensió del nostre temps. Ara, no tot el pensament contemporani, ni tot seguit, la «vida» (per no dir: l'administració!) –aquest és un dels punts forts de Severino– és en el mateix punt en la capacitat de detectar el fenomen. La majoria es limiten a exercir només de símptomes, sense plena consciència del seu significat, i, en el millor dels casos, a copsar-ne algun aspecte parcial. Per a ell, els més complets i arriscats són Leopardi, Nietzsche i Gentile. Tots tres, el tercer més que cap altre, fins a constituir un dels eixos de tot el seu pensament, dedicaren l'atenció al fet educatiu. Tots tres tenen un paper destacat en el meu escrit.[10]

10. Emanuele Severino (1929-2020) ha estat el meu principal objecte d'investigació, des de la meua tesi doctoral *Tècnica, història i discurs en el pensament d'E. Severino*, llegida a la

Tornant momentàniament a Mann, des d'una posició màximament imparcial, paga la pena –crec– agafar la paraula a un dels últims i més brillants dels seus biògrafs, Hermann Kurze, quan juga amb la possibilitat que, almenys els més espavilats i clarividents, en veure com el Mann de les *Betrachtungen*… havia posat l'esquerra davant les seues pròpies debilitats, contradiccions i hipocresies (incloent-hi les pròpiament educatives), es preguntessin sobre el que podia passar si un dia això mateix gosava practicar-ho, no amb l'esquerra, sinó amb la dreta.

VII/ Fets i valors

Tal com s'han expressat autors com Antimo Negri[11] o Emanuele Severino ningú no hauria d'estranyar-se si a moments d'ara gosem parlar de *civilització idealista* com a antecedent de *civilització industrial* –fent la primera de cobertura de la segona, és a dir: fent de la voluntat l'eina privada de límits per a la realització dels objectius industrials. Dissortadament, però, d'això la nostra escola se'n vol saber poc o directament res. Des del seu punt de vista, no passen de ser especulacions. D'ací que reparteixi la seua ànima entre la seua funció cognitiva, limitada a la constatació de *fets* suposadament aportats per les ciències, i la pràctica consagrada als valors, inclosa en altre temps en la nomenclatura, avui en desús, de *ciències morals i polítiques.* Una estratègia plenament ratificada des d'un ambient dominat pel positivisme, que creu tant saber què siguen i què no siguen fets, tant com es nega –almenys en la seua versió més o menys humanista– a desentendre's dels valors. És per això que, en cert sentit, hom no estalvia esforços per tal de demostrar –o si més no: d'aparentar– que malgrat la *tossuderia* dels fets (econòmics principalment, però també antropològics, socials, polítics, etc.), que *són com són* en un món *desencisat* (Weber), no poden descuidar-se les respostes a les qüestions

Universitat de València l'11/XI/94 i parcialment publicada, amb el títol *Una introducció al pensament de…* per la Institució Alfons el Magnànim de la Diputació de València, l'any 2001. Dintre la mateixa institució aparegué un dossier dedicat a l'autor al núm. 56 de la revista *Debats*, l'any 1995. Em limitaré, finalment –sense poder fer altrament en aquest context– a una anècdota inicial que determinà el meu acostament a la seva obra, a més de constituir una pinzellada de com alguns hem intentat de fer les coses. Com cada any, a l'inici del curs, els membres del meu seminari d'institut ens reuníem per decidir les línies, criteris i possibles actualitzacions, algú va informar de l'aparició a l'editorial Ariel d'una *Història de la filosofia* estructurada a partir del concepte d'*esdevenir*. Fou el començament d'una relació que dura fins avui.

11. Antimo Negri (1923-2005), professor universitari (Perugia, Roma etc.) és l'autor, amb molta probabilitat, del millor estudi general dedicat a la gènesi del pensament de G. Gentile: *1 Costruzione e senso dell'attualismo* i *2 Sviluppi e incidenza dell'attualismo,* publicats l'anv 1975 per La nuova Italia de Florència. Amb tot, aquí particularment faig referència a un darrer y magistral llibre que li dedicà: *L'inquietudine del divenire*, Firenze, Le lettere, 1992.

arbitràriament tingudes només elles, ai las!, com a humanes. En el sentit que no reïxo a veure que les matemàtiques o la biologia, ni tampoc la història –la més «inútil» de les tres als ulls de l'ignorant– per dir-ho amb exemples, siguen indiferents al conjunt del destí de la humanitat. Més aviat, diria tot el contrari. I no em sorprèn –per bé que lamento allò poc que s'ha considerat– que ja fa més d'un segle, en l'obra citada, T. Mann qualificara de *romanticisme dolent* (*schlechte Romantik*) la identificació de l'educació amb l'educació cívica.[12] Probablement els identificadors actuen moguts per la mala consciència derivada de l'esmentada i neta separació entre *fets* i *valors*, sense ni tan sols plantejar-se que el remei pot ser pitjor que la malaltia, en fer dels segons necessàriament una veu *maria* destinada a clamar en el desert, que en fracassar en l'intent, encara facilita més la propagació de la convicció, ben sentida des de l'interior, que els anomenats fets són en si mateixos immorals i cal adaptar-s'hi, ben abans que atraure'ls al nostre jardí, és a dir: a l'àmbit on realment preocupen i s'haurien de dirimir no les qüestions –recordant Kant– que treuen la son a les escoles, sinó aquelles altres que vertaderament afecten els interessos dels humans.[13]

D'ací que resulte sospitosa aquesta educació en valors de què tant es parla, car sembla que el seu projecte resulte inseparable de la convicció (rendició) que els fets en queden sempre al marge. Fets econòmics, baralles i tensions derivats de les divisions de poder i de l'existència inapel·lable de jerarquies, cobdícia com a factor reconegut en el moviment dels interessos que, per exemple, no oculten la necessitat –segons els seus partidaris, és clar– d'explotar sense límits els recursos naturals i paisatgístics. No és menys cert, però, que quelcom d'aquesta buidor o contradicció (segons com hom ho mire) deu ensumar-se quan s'engeguen propostes acadèmiques com la filosofia per la pau o com l'ètica de l'empresa, presentades com el darrer més reeixit intent que la filosofia no perda el tren de l'actualitat. Les quals, però, es neguen obstinadament a fer els contes amb una història, de la filosofia, en què ben aviat, a penes nascuda, Heràclit, ja diu que la guerra (*Pólemos*) és pare de totes les coses, i també vol ignorar que, segles després, hi haurà qui digui coses tan elementals –però comptant amb el que passa: tan pressionades per situar-se en la perifèria del discurs majoritari, màximament difós– que el benefici sempre s'avantposa a qualsevol altre valor. Resulta versemblant, però, que els actuals impulsors d'iniciatives tan filantròpiques en aparença no vegen en la història de la filosofia sinó un conjunt d'opinions que només per altres opcions poden contrarestar-se. Opinions totes –unes i altres, sempre des del seu punt de vista– fundades sobre la certesa que hi ha fets unívocs, com la inclinació universal a la pau o al benefici, als quals cabria afegir els

12. T. Mann *Betrachtungen eines Unpolitischen* «Politik» p 274.
13. I. Kant *KrV*, B XXXII.

que nodreixen l'educació, privats en tots els casos de la més mínima consideració pel que seria l'inevitable ingredient d'ambigüitat que acompanya sempre tots els fenòmens humans. El que s'imposa, més aviat, és el lliurament voluntarista en braços de l'ètica o la impossibilitat, dintre dels paràmetres filosoficocientífics imperants, de situar la història com a contingut autònom no subsidiari de cap altre.

VIII/ Intel·ligència

Vull dir que millor, més còmode en qualsevol cas, acceptar d'antuvi, per exemple, que existeix una cosa que hom diu intel·ligència, que hom mesura amb un coeficient i que roman idèntica a si mateixa, siguen quines siguen les vicissituds per les quals travessa un individu al llarg del seu cicle vital. (En el llenguatge de Severino, constituïria una d'aquelles dades *aïllades* que són els elements últims de la ciència.) En aquest context, purament científic, no necessàriament artístic o, simplement, popular i quotidià (desconfiat per principi amb les novetats), ningú no es pregunta si els esdeveniments aguditzen o no la intel·ligència, si la modifiquen, si en fan créixer alguna de les seues parts en detriment de les altres. Perquè, supose que tots hem sentit parlar –això sí!– d'intel·ligència emocional o visual, per citar dos exemples als quals se sol apel·lar de tant en tant, però amb els quals qui mesura el famós coeficient, no sol comptar. I, en canvi, resulta evident que, en cas d'existir les seccions esmentades, respondran molt millor a les necessitats no sols del poeta o de l'artista plàstic, cosa que salta a la vista, sinó a allò que d'ells hi ha de manera més o menys discreta, entre les altres virtuts més específiques per les quals se'ls sol reconèixer, en qualsevol altra personalitat: científic, polític, home d'acció en totes les seues accepcions. En educació en canvi, al capdavall, si alguna cosa compta (ni tan sols d'això estaria segur, en tant que bona part de la «coherència» del seu discurs passa per no fer-se preguntes, ni aclarir el significat d'alguns termes, decisius d'altra banda), és la intel·ligència abstractosimbòlica, fonamental per a disciplines com les matemàtiques o la filosofia més especulativa, però amb competidores, molt fermes, no disposades a ser esbandides, no sols en altres àmbits del saber, sinó en el mateix ús pràctic d'aquelles, com ara l'aritmètica o l'ètica. Que jo sàpigui, hi ha dos autors que han denunciat el caràcter hegemònic, excloent, del símbol enfront de la realitat del singular (Bergson) i –el que resulta molt pròxim– la seua subsumpció precipitada i grollera en una categoria codificada i estàtica, *ensídica* –neologisme adoptat per Castoriadis per referir-se al combinat d'*ensembliste* (agrupador) i *identitaire* (identitari). I –molt em tem– que allò denunciat per Bergson i per Castoriadis és, justament, la sola cosa valorada pels anomenats tests d'inteintel·ligència.

Com se sap, hi ha un motiu que uneix i dona sentit a l'anomenat *bergsonisme*: la denúncia, es trobi on vulgui, disfressada, amagada o justificada

fins i tot, de la tendència a immobilitzar allò que per naturalesa és mòbil. I mai no hauria d'oblidar-se que qualsevol immobilització és, per principi, estratègica i provisional. Una manera d'*entrar* en el real i, de cap manera, de substituir-lo. És per això que afirma: l'«inconvenient dels conceptes massa simples… és que són símbols, que substitueixen l'objecte que simbolitzen, i que de nosaltres no exigeixen cap esforç»[14] i, més endavant: «… el símbol respon aquí als hàbits més inveterats del nostre pensament… És per això que la immobilitat li sembla més clara que la mobilitat, la quietud anterior al moviment».[15] Tots saben que aquests prejudicis –per llunyans que semblen a les ments que voldrien que tot fos més simple i que els discursos *forts* no envaïssin els seus discursos fets de tòpics i obvietats, sense altre motiu (*gatto-pardesc*) que deixar-ho tot tal com ha estat sempre– de cap manera resulten indiferents a l'escola ni deixen d'afectar la tasca docent.

Per la seua banda, Castoriadis insisteix en un motiu que ja es troba també en Bergson –cosa que ens convé retenir per quan ens referirem després al que han estat els termes de l'entrada de l'economia en el currículum– la «fascinació exercida per la matemàtica sobre la filosofia: malgrat la seua irrealitat aparent, la seua relativa separació del món de la percepció natural i de la vida immediata»[16] i, és clar, veu en la matemàtica l'obra més acabada –i, fins on hom pot: imitada– de l'*ensídic*. Evidentment, per molt que hom vulgui fer els ulls grossos, això no deixa d'afectar l'ensenya'ment, particularment en tot allò referent a la «importància», conveniència o utilitat d'unes matèries sobre unes altres, les discussions estèrils, fonamentadores de prejudicis destinats a durar de per vida. La cosa, a més, és tan transversal com –diguem-ho amb dos noms– per fluctuar de Hegel a Cantor, o a l'inrevés, i descansar sempre en un problema essencial que el pensament occidental arrossega des del seu origen: ¿què cal fer amb allò que per pròpia naturalesa presenta resistències, difícils de vèncer, per ser determinat, aïllat, identificat pels seus límits? Allò que és *menys* (en el sentit de: no del tot acabat, ni definit ni formalment determinat –Castoriadis), «existència passatgera, contingència exterior, opinió, aparença superficial, error, il·lusió» (Hegel) o, també, «multiplicitat inconsistent» (Cantor)?[17]

Castoriadis, a més, –i espero descartar que la denúncia de l'hegemonia *ensídica* de cap manera porti a una mena de nit en què tots els gats són negres– no s'està de parlar de «mescla il·legítima en què la crítica (feta des de fa temps) del racionalisme instrumental i instrumentalitzat, subreptícia-

14. H. Bergson *La pensée et le mouvant*, «Introduction à la métaphysique», Paris, Quadrig, PUF, 1938, p 186.
15. *Ibídem*, 204-5.
16. C. Castoriadis *Les carrefours du labérynthe I*: «Science moderne et interrogation philosophique» Seuil, Paris, 1978, p 267.
17. *Ibídem*, p 269.

ment, resulta confosa amb la denigració de les idees de veritat, autonomia i responsabilitat».[18] Aquesta «denigració», quan s'imposa, sol anar acompanyada d'una dosi inevitable d'escepticisme i de frivolitat, aplicades a la consideració que al *bell món* o a la *bona societat* l'educació mereix. Superficialment, reclamada amb insistència; profundament i *seriosa*, pel contrari, des de la ferma convicció de la seua importància escassa per l'èxit i la promoció social, per la sort o la dissort vitals. Per això que em resulta particularment significatiu i puntualment em rescati de la soledat en què sovint m'he trobat, en companyia només d'aquests pensament llòbrecs, escoltar Hannah Arendt dir que:

> El problema del filisteu educat no era que llegís els clàssics, sinó que ho fes esperonat per la meta posterior de l'autoperfeccionament, sense tenir consciència que Shakespeare o Plató podien dir-li coses més importants que com havia d'educar-se.[19]

¿Pot ser que es puguen donar les condicions per dissociar la bona educació de Shakespeare o de Plató? ¿És possible que hàgim assolit aquest grau de sofisticació perversa? No gosaria negar-ho en funció d'algunes vivències i records, en què educació i utilitat s'han vist –o *jo* he vist– violentament contrastades. Em limitaré a una anècdota. El 1982, els serveis educatius de la Generalitat de Catalunya es disposaven a incorporar el *vídeo* (sembla la prehistòria tecnològica!) a les pràctiques docents. Sols que el nombre d'aparells era limitat –no més de quaranta, crec recordar– i demanaven al professorat de les diferents matèries que aportéssim una justificació de l'ús que en faríem. El lot es completava amb dues obres destinades a l'anàlisi i comprensió del *fet* cinematogràfic: la recentment estrenada *Plaça del diamant* de Betriu i el clàssic indiscutible de Hitchcock *North by northwest*. Per a mi, el comportament que s'hauria d'haver seguit de la inclusió, era en si mateix la «justificació» o, en qualsevol cas, hauria d'haver figurat en el frontispici d'aquesta. En canvi, tal com les coses es presentaven o tal com els col·legues ho interpretaven, allò del *fet* cinematogràfic resultava secundari, i l'important, en canvi, les pràctiques didàctiques respectives que l'aparell havia de facilitar. En realitat, vist des d'ara, es tractava d'una mostra d'una tendència que creixeria i es desenvoluparia en el futur immediat que –ves a saber–si no s'està tornant passat. I dic això últim perquè el que probablement estigui ja caient en imparable desús siga el prestigi de la narració –inclosa la pròpiament literària– amb conseqüències irreparables per al conjunt de la formació, àdhuc

18. C. Castoriadis *Les carrefours du laberynthe IV*: «*la montée de la insignificance*», Seuil, Paris, 1986, p 105.
19. H. Arendt *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* «La crisis en la cultura: su significado político y social», Barcelona, Península, 1996, p 215.

aquella tecnicocientífica, car és el «nostre dret a la teoria», que deia Alain, el que està en perill. Si hom vol: és la formació integral el que s'està qüestionant o allò que més discretament o menys s'està deixant de banda. Se'ns invitava a oposar gaudi cinematogràfic amb didàctica.

No cal dir, per tant, que ens alineem amb aquells per als quals Shakespeare o Plató, Newton o Einstein no poden faltar en cap programa de *bona* educació. No sols això: ells, o tants d'altres que podríem afegir, llegits sense intermediaris (per molt que els intermediaris siguen necessaris per poder, al capdavall, prescindir-ne) són sempre molt més del que puga recollir-ne un resum o una recensió. (Després de tot, hi ha qui, com Croce, Lukacs o Gadamer, han fet de la crítica un gènere filosòfic.) Com a exemple, podríem citar, òbviament, la descripció platònica del mite de l'androgin, per afirmar el caràcter mai no completament reduïble a motius racionals de l'elecció amorosa –cosa per cert sempre ignorada pel «filisteu educat»–, però ho faré amb un bellíssim text que Shakespeare posa en boca d'Helena al primer acte de *A midsummer night dream*:

> A coses vils que al món mai no han comptat
> Amor els dona gràcia i dignitat,
> car no amb els ulls, sinó amb el cor intenta
> veure-hi. I és per això que es representa
> orb l'alat Cupidó. A la seva ment
> no hi ha ni rastre de discerniment:
> ales sense ulls, són d'imprudent figura;
> per això es diu que Amor és criatura,
> perquè en la tria l'erra molt sovint;
> com els nois que en llurs gresques van mentint,
> al noi Amor, el perjurar li és lleure… [20]

¿Perdem el temps si per un moment deixem l'androgin platònic i aprofitem, qui sap si per primera vegada en la vida, per introduir l'alumne a les *històries* de Shakespeare? ¿Ens ho permeten fer les disposicions legals vigents? ¿Ens ho agrairà algú ni tan sols si tenim èxit i es revela una experiència positiva? ¿Ens lliurarem d'una renyina per part de les autoritats educatives i les disposicions legals vigents? ¿Seria convenient una confiança més gran en el professional per tal que reaccione *ad hoc*? O, més aviat, faria créixer la desconfiança de les famílies que reclamen més control sobre què i qui ensenyen els seus fills?

Al meu parer, denota falta d'intel·ligència, o de sensibilitat, ves a saber!, preguntar-se per la conveniència, o no, de conèixer el text de Shakespeare,

20. *El somni d'una nit de Sant Joan*, tr. Josep M. de Sagarra, Institut del Teatre, Barcelona, 1979, p. 25.

per esclarir-se un mateix la naturalesa del sentiment amorós. Si comptem amb la distinció recentment exposada per un dels prohoms en la confecció de línies ideològiques de l'educació espanyola les tres darreres dècades, entre allò *necessari* i allò (només) *desitjable* en l'educació, no cal dir que la tria haurà tingut lloc d'antuvi. L'exposició lacònica del *fet* (la infonamentació de l'amor), al mateix nivell de necessitat –vull suposar– al mateix nivell d'*utilitat* que les matemàtiques imprescindibles per portar una petita empresa, tant com l'anglès o la informàtica. La resta –aposto que les coses van per aquí– no passa de *desitjable.* Tot això acompanyat d'una tendència ben visible a erigir teories i fulls de ruta d'ús immediat, amb una desimboltura privada de dubtes i de límits. És el que denunciava E. Severino a propòsit d'un d'aquests models explicatius –d'Ernesto Galli della Loggia– a propòsit de l'ascens fulgurant de la *forza* política representada pràcticament en exclusiva per S. Berlusconi.

IX/ *It started in Naples*[21]

D'això últim en dono fe: era a Nàpols al pont de la *Immacolata* el desembre del 93 i hi havia eleccions municipals. Ningú no parlava ni coneixia, *Forza Italia* i Antonio Bassolino del PDS (hereu de l'antic PCI) guanyava les eleccions a l'alcaldia. Tres mesos després quan torní amb alumnes, la força impulsada pel carisma de Berlusconi havia guanyat les generals. Entenc que, davant un fenomen tan impactant, sigui forta l'atracció envers afirmacions que donen una època, cronològicament i axiològica, per acabada. Serien els beneficis immediats, les solucions pragmàtiques *ad hoc*, no els grans principis ni les solucions a llarg termini, els destinats a guanyar el cor de les masses. Per haver-se resistit a pensar en aquests termes, l'esquerra hauria perdut –deia el politòleg E. della Loggia. E. Severino, en canvi, responia en termes que situaven el problema educatiu al fons del debat, com no ho haurien fet mai els debats més o menys *actuals* i periodístics, més *up to date*:

> No hem d'oblidar que tota gran cultura, també la científica, sempre qüestiona el sentit comú i les conviccions de l'home del carrer. Només amb aquesta condició hi ha cultura i la societat intenta nous camins. Fins i tot a mostrar la cultura que la saviesa comuna és el sentit comú i que l'home que se'n surt millor és el del carrer, àdhuc en aquest cas, sentit comú i home del carrer han estat qüestionats, atès que els arguments esgrimits per mostrar la superioritat de l'home del carrer no es troben al carrer. Més aviat: calia eixir del carrer per acabar demostrant que el millor hauria estat no haver-ne eixit... Si tot això no és veritat, tanquem les escoles, de les elementals a les universitàries (tot i començar, potser, per les públiques). Així, és possible que l'esquerra

21. Títol original d'una pel·lícula molt agradable del 1960, que a Espanya s'intitulà *Capri*.

> pugui guanyar les eleccions i en un poble de cretins, el cretinisme d'esquerres s'alternarà assenyadament amb el de dretes.[22]

El que es discutia, doncs, era el caràcter hegemònic i excloent del sentit comú, les respostes nascudes de la prepotència de qui es nega a mirar el conjunt, pretextant una urgència inajornable, o la dificultat que representaria qualsevol altra alternativa. El tema havia perseguit l'autor des de sempre, però és a un text d'ús estrictament intraescolar, de la seua època de professor al *sacro cuore* de Milà (dels anys cinquanta al 1970), que només seria publicat en forma de llibre molts anys després, el 2010, amb el nom d'*Istituzione 'di filosofia*, que assoleix un dels cims expositius per concisió, claredat i, fins i tot en la mesura possible, en un pla m'atreveixo a dir: pre o post adscripció acadèmica. Atès que, al capdavall, es tracta d'apel·lar al *sentit comú*, per despertar la consciència referida a les insuficiències… del sentit comú. No sé quantes discussions estèrils, de les que abunden a l'interior de l'anomenada filosofia de la ciència, referides a la superioritat entre ciència i filosofia (podent ser l'ordre invertit, per suposat) o la impossibilitat d'enriquir la segona sense saber-se res de la primera (com si més enllà del purament abstracte o, simplement, de la pura ficció, aquesta possibilitat hagués tingut alguna oportunitat), basades en una fantasmagòrica ruptura que s'hauria esdevingut entre les dues a cavall dels segles XVI i XVII. La qual, a més, pesa decisivament en la bifurcació del sentit del mot *ciència*, el pròpiament present en les ciències naturals i logicoformals; i aquell altre propi de les ciències humanes i socials. O, amb altres paraules: el de les ciències «difícils» i «fàcils». La classificació és grollera –ho sé– però real i ben difosa. És, de fet, no tant un tret, entre altres, amb què ens veiem obligats a desenvolupar la nostra tasca educativa, com l'atmosfera atmosfera que ho travessa tot.

X/ Aristocràcia intel·lectual

Cert, he tingut la gran sort de conèixer famílies de pare filòsof i fill artista plàstic, de renom tots dos –els Severino justament; aquí tenim un gran metge amb un net director de teatre important, els Broggi, Moisès i Oriol; igual com les tres generacions Einaudi, que van d'una eminència de la hisenda pública, respectada pels adversaris ideològics i segon president de la República italiana, al seu fill Claudio, editor d'un arc ideològic amplíssim i el seu net, Ludovico, reputat compositor i pianista. En llegir els més vells, a un li ve el cap allò de «pare músic, fill ballador», òbviament, no perquè un segueixi fil per randa la senda de l'altre, sinó perquè en aquells discursos, més enllà –com hauria dit H. Arendt– de «tota especialització i de tot filisteisme» traspua un

22. E. Severino *Il destino della técnica* «La sinistra e il piano inclinato», Rizzoli, 1997, p. 127.

respecte pel que fa l'altre, sense el qual resta buit tot discurs al voltant de paraules embolcallades de gràcia: intersubjectivitat, tolerància, moderació, etc..., les quals, fa temps, però, han mostrat un rostre sinistre i, després de tot, estar subjectes a l'ambigüitat pròpia de la totalitat d'afers amb voluntats humanes de per mig. No té cap sentit invocar-les sense «practicar-les» i no es poden practicar sense una mínima noció –mare del respecte– pel que s'esdevé a l'interior del que fa l'altre.

Puc ser un quasi ignorant en les revolucions recents en la física i en la cosmologia, però la meua educació, o la impartida a les generacions que venen rere meu, serà incompleta o altament insuficient, si m'ature en el mer «no entenc res» després d'haver vist *2001*, el cèlebre film de S. Kubrick; igual com si no m'afecta en absolut, com a europeu i contemporani, *Il gattopardo*, sigui –immensos tots dos– la novel·la de Lampedusa o el film de Visconti. Tenim l'obligació –ho dic sense por: siguin quins siguin els errors d'aquells als quals se'ls encomanà d'educar-nos!– de cobrir els *blancs* que condicionen la comprensió del món i la qualitat de la nostra vida. Tant com d'extirpar-nos la *mala educació* instal·lada en allò de «no entenc res» –resignada a la seua sort.

XI/ Un exemple de bona transmissió de mínims

Ara, per tal de no allargar-nos en una declaració d'intencions i plasmar-les, en canvi, en proves, heus aquí el text que malgrat la seua llargària considero imprescindible per mostrar que és possible una oferta informativa que, sense avançar abans d'hora l'adveniment de la –per altra banda– necessària especialització, aporte els mínims per saber què passa al meu voltant i, encara més, què fa l'altre i per quina raó mereix tot el meu respecte. Espero que perdonin el desequilibri que suposa la introducció d'un text tan llarg, però les seues qualitats per l'objectiu a què vull arribar, se m'apareixien com una oportunitat única:

> ***Filosofia moderna i ciència moderna***
>
> La filosofia moderna és, doncs, una crítica de la nostra manera corrent de pensar (sempre que acceptem –tal com fan Hegel i l'idealisme en general– que la nostra manera corrent de pensar tingui caràcter realista). Tanmateix, també la ciència moderna impulsa una crítica anàloga –per bé que inconscient– del posicionament realista.
>
> Els elements fonamentals de la física contemporània es remunten a Galileu Galilei i a Descartes. L'*òptica* clàssica explica la producció del fenomen visual o òptic de la manera següent. Existeixen cossos exteriors. Els raigs de llum que ells reflecteixen afecten l'ull. L'ull reacciona i aquesta acció del cos exterior produeix la *imatge*. La imatge òptica és el que nosaltres veiem. O sigui, que des del punt de vista de l'òptica clàssica, no és que vegem els cossos exteriors, sinó que el que veiem és l'efecte de la seua acció sobre el nostre òrgan sensible. Per a l'òptica existirien els cossos exteriors, àdhuc si en el món no

existissin els ulls. Tanmateix, per a aquesta mateixa òptica, les imatges òptiques existeixen només perquè existeixen els ulls.

Encara més: per a l'òptica, el contingut immediat de les nostres percepcions no és la realitat que existeix independentment de nosaltres, sinó que és la imatge òptica, és a dir, quelcom que existeix només perquè existeix la nostra capacitat de sentir.

A més: des dels temps de Galileu i de Descartes, la física s'ha convençut que la naturalesa existeix, en tant que ho fa independentment de l'home i que posseeix una conformació *quantitativa*. Els homes entre ells estan d'acord, mentre que el que han de fer és establir relacions quantitatives (la mesura de la llargària o de l'amplària d'una superfície, per exemple), no, en canvi, quan el que han de fer és establir una *qualitat*. No resulta fàcil que dos es posen d'acord en relació amb el matís exacte d'un *color*, mentre que no trigaran gens a fer-ho pel que fa la llargària d'una rajola. El matís del color no passa d'assumpte *privat*, lligat estretament a la conformació fisiològica o psicofísica de qualsevol de nosaltres. Ara, el que és «privat» només existeix en un individu i no pas en els altres. Allò privat no gaudeix d'existència exterior a la ment, l'existència exterior a la qual qualsevol ment pot referir-se. Passa, de fet, que els aspectes *qualitatius* de les coses tendeixen a ser inclosos en la conformació «privada» de la nostra manera de sentir. Conseqüentment, els aspectes qualitatius, com a tals, no poden tenir una existència independent de l'home. Cas ben diferent del dels aspectes *quantitatius*, que tenen com a característica el fet de ser *públics,* o sigui, el fet de situar-se com a termini del mode humà de jutjar. De manera que d'ells cal pensar que constitueixen l'essència de la realitat exterior. La física moderna ha contribuït decisivament a la constitució d'aquesta seqüència de dues cares:

1) El *qualitatiu* és motiu de desacord; és privat, subjectiu i no posseeix cap existència al marge de l'home.
2) El *quantitatiu* és motiu d'acord; és públic, no subjectiu i, a més, posseeix existència independent de l'home.

Els aspectes quantitatius han estat anomenats «qualitats primàries» («primàries» perquè tenen, precisament, existència independent). Qualitats primàries són la forma geomètrica, la ubicació, el moviment, la mesura dels cossos, etc. Els aspectes qualitatius del món han estat anomenats «qualitats secundàries» («secundàries» perquè només existeixen dintre l'àmbit de la percepció humana). Qualitats secundàries són els colors, els sons, les olors, etc. Tot això significa que ja per a la física clàssica (galileocartesiana), aquest món sensible que tenim davant nostre –fet de colors, sons, olors, etc.– existeix només perquè existeix l'home. Per al sentit comú, el món dels colors i dels sons, hauria d'existir tot i que no existís l'home; tal com ha existit abans de l'home i continuarà existint després que hagi desaparegut. Per a la física moderna, en canvi, aquest món de colors i de sons, existeix, en canvi, només perquè existeix l'home perceptor. Amb independència de l'home, un so és la vibració d'un medi i, així, una estructura quantitativa. Avui la física distingeix els diferents colors no en funció d'un caràcter qualitatiu, sinó quantitatiu: els diferents colors són vibracions electromagnètiques que tenen una longitud d'onada diferent.

> Tanmateix, l'actitud de la filosofia moderna és més radical que l'actitud de la física moderna. La física moderna, malgrat la introducció de la imatge, entesa com a contingut subjectivoqualitatiu, continua lligada encara a la concepció ingènuament realista. És a dir, que és encara un mode en què es realitza la identitat de certesa i veritat. Certament, és conscient de la subjectivitat dels aspectes qualitatius de l'experiència, però continua convençuda de la capacitat de la ment humana per copsar la realitat real i vertadera, aquella que roman més enllà de les aparences. Aquesta fe en la capacitat del pensament per copsar la realitat del pensament, és pròpia del realisme. El punt de partida del realisme és la convicció que el pensament pensa l'ésser tal com és. La física moderna està persuadida que la naturalesa exterior és copsada per aquella manera específica de pensar que és el pensament fisicomatemàtic. Per a la física moderna, no qualsevol forma de coneixement copsa la realitat exterior (gràcies a aquesta limitació, certament, es diferencia del sentit comú i de la concepció realista originària), però encara existeix una forma de coneixement –la pròpiament fisicomatemàtica– que copsa l'estructura de la realitat exterior. La natura està escrita amb caràcters matemàtics, diu Galileu. Això vol dir que el pensament matemàtic copsa l'«essència» de la realitat exterior.
>
> La filosofia moderna, en canvi, va a l'arrel del problema i també qüestiona el coneixement fisicomatemàtic. També els objectes fisicomatemàtics són com pensats –és a dir, com que pertanyen a les nostres representacions– i no podem estar immediatament certs de la seua existència en l'àmbit de la realitat exterior.[23]

XII/ EUA i Itàlia, dos models

Heus ací, al meu entendre, tota la profunditat de la qüestió, exposada d'una manera que corprèn per la seua claredat, tant com la deu de què emanen tants prejudicis que enfronten gèneres i disciplines i que afecten dramàticament el sentit de l'educació i el seu exercici, per a qualsevol que se la prengui seriosament. La qual cosa no significa que el fet, tan simple, figuri sempre en el primer pla de consciència. Paradoxalment el més gran dels reptes, en aquest cas, passa per donar, veu a allò més elemental, contínuament silenciat però. I tampoc s'ha d'infravalorar la capacitat que el tema té per immiscir-se en la càmera secreta de les posicions ideològiques més variades. Per exemple, sense anar més lluny, resulta un tòpic contraposar la reforma educativa impulsada pel pragmatisme/activisme de Dewey i el seu escrit *Democracy and Education* (1916), a partir de la segona dècada del segle passat als EUA, quan, més o menys al mateix temps, impulsaven Gentile i altres, Croce entre ells, a Itàlia. Si, però, acudim a un text inspirat encara en Dewey, tot i respondre a una adaptació a la Itàlia de la segona postguerra, es farà difícil, des de qualsevol altra posició, inclosa l'antitètica sobre el paper (només sobre

23. E. Severino *Istituzioni di filosofia*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp 22-4.

el paper?), no subscriure el que diu. Sols que ens resultarà molt difícil escapar a un dubte recurrent amb què clourem –avanço– aquesta intervenció: si tot discurs sobre l'educació no resulta enganyós, car a través seu podem dir tot… i tot el contrari, assentir amb tot i acabar fent el que ens vingui de gust.

Un breu apunt històric es fa necessari per compartir la intensitat liriconostálgica del text, car a diferència de tant d'apoliticisme estèril que avui hom sol creure inseparable de l'activitat educativa, l'exèrcit americà d'ocupació, a partir del 1943, no s'abstingué, precisament, d'intentar desfeixistitzar l'escola, porgar-la de bona part del pes provinent de la reforma Gentile del 1923-4 i, encara més, cosa més comprensible, de la radicalització, en sentit propagandístic i apologètic d'alguns detalls impulsats per personalitats intel·lectualment molt inferiors a Gentile, com el ministre Cesare de Vecchi. Seria un exemple anecdòtic però força representatiu del que dic, el canvi, certament *bizantí*, del nom *Istituto fascista di cultura* per, a partir del 1937, *Istituto di cultura fascista*. En qualsevol cas, posaren a un destacat deixeble de Dewey, Carleton W. Washburn, al front de l'operació. Comptem amb un testimoni excepcional de qui, entre molts altres, n'era destinatari, el poeta Andrea Zanzotto, jove aspirant a ensenyant de l'època, i del grau d'innocència amb què hom podia rebre la proposta.

> Tristesa per l'aliança entre el pensament dels entusiasmes d'aquells temps amb el lema «educació i democràcia», que tants joves ensenyants (bicicleta, un sol àpat al dia, cambra sense calefacció) compartien. Eren ensenyants que pensaven de manera molt diferent, però que, quasi meravellats de rebre diners del govern amb què comprar pa i formatge, esbalaïts d'alegria de sentir-se vius en un país lliure, es lliuraven completament per tal de recompensar l'Estat democràtic nascut de la Resistència, per distribuir «educació activa i democràtica».[24]

O aquest text sedueix pel que diu, independentment de quina sigui l'adscripció politicobiogràfica de qui el signa o cal, per principi, malfiar-se de les intencions de qualsevol discurs destinat a valorar el fet educatiu. Un hauria de ser un veritable *cor dur* per no commoure's enfront d'aquesta aventura vital presa en la seua concreció. Igualment, però, vist des de molts anys després, un no hauria de permetre's ser empaitat per l'atractiu de termes com «escola participativa», «constructivisme» o «activisme». A Itàlia, a diferència del que va passar entre nosaltres trenta anys després!, hi hagué qui no trigà a veure les orelles al llop. En concret, el malaguanyat (morí suïcida abans dels cinquanta anys) Lucio Mastronardi, que en una meravellosa novel·la, *Il maestro di Vigevano*,[25] publicada el 62, portada al cinema dos anys després

24. *Pedagogia* en AA.VV. *Pasolini, cronaca giudiziaria, persecuzione, morte.* Milano, Garzanti, 1978, pp 365-6. Citat per Enzo Golino *Pasolini il sogno di una cosa*, Bompiani, 2005, p. 34.
25. Lucio Mastronardi *il maestro di Vigevano*, Einaudi, 2011, p. 14-15.

per Elio Petri de manera més que digna, interpretada per Alberto Sordi i Claire Bloom, contava l'estretor vital d'un mestre elemental de províncies, caigut en un poble industrial, dedicat íntegrament al calcer, entre la seua dona, típica representant de la mentalitat dominant que somia amb aconseguir un ascens fulgurant en el pròsper negoci que involucra la pràctica totalitat de la població, l'inrevés del qual podria constituir-lo l'ensenyant gris, que viu d'un sou, sense altre horitzó que el dia de demà sigui com l'avui, d'ara a la jubilació –per un costat. Per l'altre, el director de l'escola, convençut *activista*, esdevingut *preside*, és a dir: director d'ofici no elegit pel claustre, que no imparteix lliçons i es limita a ser el representant de l'administració al centre i vigilar que el reglament es compleixi fil per randa. Un ideal que, em consta, més d'una vegada ha temptat les nostres administracions. Algunes de les seues mesures en porten clarament el segell, per bé que no hagin plenament adoptat el model. El de la novel·la, ara i adés –això sí– entra a l'aula i dona consells mentre no dubta a posar-se com a exemple gràcies al plural majestàtic: «Anàvem a escola i ens oblidàvem que el nostre pare estava morint-se… perquè les preocupacions personals no han de portar-se mai a l'interior de l'aula escolar». Si a això hi afegim l'aposta clara del director –«fora tot allò llibresc… escola activa! escola activa!»– entendrem allò que el pobre subordinat, sent calladament i quasi condemnat a no permetre que traspassi el soliloqui: «Sé que hom em llegeix als ulls aquella sorda rancúnia, o ràbia, experimentades enfront de qui es vanta satisfet de si mateix. I, aleshores, penso que aquest individu es renta els peus, s'asseu a l'excusat o s'esglaia davant un ca que borda, i així restableixo el meu equilibri interior». Certament, no és aquest un discurs del qual capigui esperar alguna deriva pràctica. És un crit destinat a no ser sentit i, en el millor dels casos, limitat a l'espeternec sense conseqüències. Aprofito per preguntar-me si no serà aquest el final trist de tantes protestes justes i raonables –acompanyades de tota l'oposició que hom vulga no menys raonable– que apunten a l'interior del sistema educatiu. No deixa, en qualsevol cas, de ser curiós –una broma pesada que forma part d'una biografia– que Mastronardi fora fill d'un inspector educatiu, que sofrí, a causa del seu antifeixisme, persecució política, la qual, també, havia de condicionar amargament el període escolar del seu fill.

XIII/ Humanisme

Ara, per complicar més les coses, a l'altre extrem, ideològic o polític, figurava per pura oportunitat i conjuntura, o així ho pensaven alguns dels collaboradors com Lombardo-Radice, per no dir també el responsable màxim, Gentile, que amb arguments més sòlids hauria sostingut la batalla contra el tecnicisme com a valor hegemònic de l'escola. Molts anys abans, en la primera dècada del segle, encara potser des de la secundària, Gentile escrivia coses que la més radical de les oposicions al model educatiu actual vigent i

majoritari (per bé que a moments d'ara i havent assistit a tants balls de disfresses tecnicoeducatives, no m'atreveixo a afegir-li un determinat cognom ideològic) difícilment podria no sotaescriure:

> Formar l'home! Cosa fútil de la qual la democràcia burgesa i la proletària, aquesta societat tota ella ferro i màquines, capital, proletaris i lluita de classes, ciències experimentals i positives, realment no sap què fer-se'n. L'home! Retòrica, poesia, metafísica, utopia de qui no vol viure entre els seus contemporanis i en absolut sent al seu voltant la bufada de la vida nova, en imaginar i somniar ideals aptes només per a crear desarrelats i neurastènics, enmig de la massa que es fatiga amb enginy i destresa en relació a les necessitats econòmiques que, cada cop, pressionen més. Què fer amb l'home? Avui allò que més necessiten els autòmats de la indústria i les guineus del comerç, els xais dels partits polítics i de l'església, els llops famolencs de les administracions i de les sagrades jerarquies és, en el millor del casos, algun erudit de biblioteca i algun que altre intent fatigós, com si d'una aranya es tractés, de teixir i reteixir les teles sociològiques pròpies de Penélope. L'*homo oeconomicus*, l'*homo matematicus* i similars, no són homes de cap a peus, complets…[26]

Curiós que vuitanta anys després, Sartre en el seu document de comiat digui quelcom d'idèntic: «No som homes complets», enmig d'un intent, si no de justificar –seria difícil– sí d'exposar els seus vaivens en relació amb l'humanisme –que, segons les diferents exigències històriques, havia blasmat, recuperat, reformulat, etc.– que, també es mou sobre el transfons que obligava a prendre partit –*després de tot!*, després de tot el que hom havia vist, de les més variades reticències, queixes i rebuigs– sense trencar tots els ponts, amb l'humanisme. I, en definitiva, era l'aposta per *l'home complet* allò que decidia, que es permetia, fins i tot, situar-se com a quelcom superior a les categories (la llista de Gentile era exhaustiva) prestades a les ciències humanes. I quelcom semblant passa en Gentile, exceptuant que en ell es tracta d'una manera peculiar d'idealisme-historicisme que adopta un principi de partida; en Sartre, en canvi, que durant molt de temps fa per evitar (de manera errada amb tota probabilitat) *quelcom*, essencialment ahistòric, que considera idealisme –és el resultat d'un periple vital, d'una cloenda. L'important, però, en aquest context que ens ocupa, és que la possibilitat de *l'home complet*, en un sentit o en un altre, per a bé o per a mal, inspira tota la tasca educativa, la de totes les edats. I, sense que d'ara endavant ens abandoni, tenim la impressió que aquest és un camp de fronteres molt làbils en què el més probable és que rellisquem i ens trobem dient malament el que volíem en companyia de qui no volíem, ni ens esperàvem.

26. G. Gentile «L'unità della scuola media e la libertà degli studi» (1902). Avui en Opere XL *La nuova scuola media,* a cura de H.A. Cavallera, Firenze, Le lettere, 1988.

Cert, quan aproximadament vint anys després Gentile ocupi el despatx ministerial, igual com qualsevol que accepta un càrrec administratiu, difícilment podrà sostenir l'empenta crítica tan ben repartida, a dreta i a esquerra, com ho havia fet en aquest text. Ni, encara menys, podrà emprar la ironia. Sobretot, sense negar-se del tot a si mateix, haurà de ser cautelós a l'hora d'expressar les reticències enfront del cost que suposa la divisió imparable del saber. Qüestions que remetien als temps de la seua polèmica amb R. Mondolfo i de la defensa –malgrat els arguments potents d'aquest– de l'*escola única* i *humanista*. Cal dir, però, que *humanistes*, pròpiament parlant i encara més des del punt de vista actual, ho eren tots dos. El problema era d'esclarir si hom estava més a l'altura de l'humanisme reconeixent les diferències (psicològiques, temperamentals, actitudinals...) actitudinals i, en conseqüència, consentia un cert avanç del temps de l'especialització (Mondolfo), en sentit contrari –la posició representada per Gentile, que exigia cert retard tant de l'adveniment de l'especialització com del centrament en les aptituds individuals– tot i exposant-se a esdevenir presa fàcil de la caricatura i de la burla. Coneixem les reaccions: «què pot importar-me a mi, matemàtic d'aptitud i de vocació, la història o la poesia?», o a l'inrevés. El problema, però, és qui o què garanteix el respecte per l'altre des del total desconeixement del que fa l'altre, que és, en definitiva, allò que el representa, el seu aspecte (*eidos*)? Sense això, és pensable no dic ja la pau (per bé que sense renunciar-hi), sinó la simple coexistència pacífica? Quin grup humà pot permetre's que una de les seues fraccions contínuament en menyspreï una altra, sense posar en perill la seva cohesió? I quin és l'antídot sinó –acompanyada de totes les precaucions necessàries– l'*escola única* durant un període essencial de formació? Que no és, d'altra banda, l'escola estreta, hipotecada als prejudicis del passat i a l'exercici memorístic privat de vida i tancada als reptes del present, sinó aquella que no deixa de replantejar-se l'actualitat dels seus continguts. Tant com valora l'oportunitat d'incorporar-ne de nous. Això sí: de manera inactual, en absolut depenent de modes i sorolls! Comptant, a més, amb l'objecció de si això no ho faria ja qualsevol forma d'ensenyament obligatori, sovint presentat, cada cop que hom el perllonga, com a conquesta indiscutible d'una societat avançada. Ara, com que és fàcil, que sortim per la tangent de la incontinència verbal sostinguda sempre per figures literàries ornamentals i florides, més val dir-ho amb exemples.

XIV/ Escamoteigs

Què en farem, de les llengües clàssiques, del llatí particularment, nosaltres, parlants d'una llengua romanç? Per aquest cantó, sembla garantida la defensa contra qui sense embuts ens llanci a la cara allò de «de què aprofita, si ni l'Església en fa ús?». Ara, aquesta resposta queda lluny de cobrir tots els flancs d'on puguen provenir les objeccions. Com ha d'afectar a qui no

pensa dedicar a la llengua *en si* –fora de la mera utilitat com a *instrument de comunicació* (expressió no exempta de perill i ambigüitat, per bé que molt apreciada pels filòlegs)– ni un minut de la seua atenció? En aquest punt, però, seria suficient recórrer al meu argument contra el desconeixement o desinterès d'allò que fa l'altre. I, naturalment, de retop, se'm replicaria: «i haurem de saber de tot?». I respondré: òbviament que no, però sí d'aquell mínim suficient per acostar-se al lloc de l'altre en tots i cadascun dels àmbits científics. En aquest cas, concretament, hom pot dir que tots els camins de la filologia –en un moviment semblant a la relació existent entre el *2001* de Kubrick i la física i cosmologia més recents– s'exemplifiquen i s'insinuen en l'estudi d'*una* llengua clàssica que –cau pel seu pes!– en el nostre cas no pot no ser el llatí. La qual cosa ni n'exclou d'altres, ni va contra ningú. I dic això, perquè tot seguit ve la qüestió del grec, que, al meu entendre, ja s'hauria d'escometre en un segon nivell, que tampoc ha de ser el que porte necessàriament a l'especialitat. Al capdavall, les relacions i les dependències de la literatura, de la filosofia, òbviament, però, també, de les ciències en conjunt, només mostren les seues arrels –que les condicionen fins avui mateix igual com el desconeixement del fet no queda indemne– amb un contacte, encara que siga superficial amb la cultura grega antiga. Per sort, hi ha algú que romangui indiferent al fet que el moviment –que el grec diu de moltes maneres, més o menys ostensives, més o menys cenyides o, pel contrari, més o menys universalitzables: *kinesis* (moviment en l'espai), *dúnamys* (potencialitat, condició imprescindible per engegar tant el moviment com el seu caràcter *determinat* i no caòtic; *gignomai*, esdevenir (al. *werden*, an. *to become*) –amat per nosaltres, filòsofs, no sempre amb el vistiplau de l'audiència que no veu la necessitat d'emprar un terme excepcional i no perd l'ocasió de considerar-nos, un altre cop, pedants) –continua sent l'objecte de la física, de tota la física, de tots els paradigmes que s'han succeït al llarg de la història, la sola cosa que, potser, els uneixi? I, per altre cantó, pot reduir-se a una mera anècdota o curiositat que en res no afectaria l'autosuficiència de la física (i no sols la física) actual? A un cert nivell, és així. A ningú no se li escapa el *fet* que el físic *pràctic*, i probablement no molt més el teòric, es desenvolupa quotidianament sense aquests *entrebancs*. A l'igual que m'he quedat despagat quan, al llarg de gairebé quaranta anys d'*activitat*, la major part de vegades he intentat acostar-me als companys matemàtics cercant un testimoni viu i directe de com havien incidit en la seva pràctica docent la formulació de coses tals com les *paradoxes de Russell* o el *teorema de Gödel*… de manera que, ben entrat el segle XXI, continuaven promovent –més que res– la imatge d'una matemàtica soberga, entestada a presumir de la seua *exactitud* incomparable a qualsevol altra d'obtinguda per les altres (pobretes!) disciplines –que no fa més que desfigurar i entelar els guanys més significatius d'aquesta ciència el darrer segle. ¿Tenim cap dret a escamotejar als nostres alumnes aquestes fites tan importants del pensament... tot i que el seu desvelament coincideixi amb

el reconeixement de certa fragilitat? Ara, no deu ser, en el fons, aquesta fragilitat allò que precisament hom més tem? ¿I no porta en última instància, a un problema de caire psicològic i de personalitat fictícia per pura inseguretat que és, al capdavall, responsable en bona mesura de la imatge del professor blanc de totes les burles, tan inhumanes (*professor Unrat* de la novel·la de H. Mann) com l'estereotip que les provoca?

XV/ Audiovisual

A la llista d'*escamoteigs* també hi podria figurar l'ús que hom fa de la imatge i de l'audiovisual. Aparentment ha assolit un lloc en els currículums acadèmics. En la pràctica, allò cert, però, és que tenim unes promocions més privades –no diré que «mai», però sí que alguns sectors d'algunes d'immediatament anteriors– d'informació cinematogràfica. Qui de vostès hagi vist *Merlí sapere aude*, es reconegui coetani de la professora Bolaños (María Pujalte) i l'hagi sentida poc menys que blasmar els alumnes de no saber qui fou Ingmar Bergman, a més d'haver estudiat filosofia a Barcelona, crec que coincidirà amb mi, que a la tardor de 1974, a l'hora que un xafava aula (de segon de carrera en el meu cas), simultàniament ben bé, havia de passar-se pel desaparegut cinema Catalunya (aleshores el més modern i confortable de la ciutat) i veure un dels films del suec més populars: *Crits i murmuris*. Qualsevol del grup hauria quedat molt malament, si passat un temps raonable no hagués estat en condicions d'emetre'n la seua opinió. Més quan un professor, Octavi Fullat, no s'estava d'arrenglerar Bergman entre els *existencialistes*, de la pròpia tradició escandinava, literària (Kierkegaard, Strindberg), pictòrica (Munch) i, per suposat, cinematogràfica (Dreyer); i també de la més ortodoxament inclosa a l'interior d'allò més universalment acadèmic (tot això, de fet, tenia lloc al si d'un curs dedicat a Sartre, en què també hi havia com a companya, Carme Forcadell, expresidenta del Parlament de Catalunya). Aquesta tendència que no ha deixat d'incidir, amb resultats més que notables com els recollits en els treballs del Grup Embolic de València o els de Muñoz Redón ací a Catalunya, no pot dir-se, dissortadament, que a partir de cert moment hagi tingut continuïtat i hagi crescut, havent ampliat el seu cercle d'influència. Més aviat, s'ha vist interrompuda per diversos factors: manifesta incompetència i manca de formació del professorat, que en bona part continua veient la imatge cinematogràfica com una atracció de fira, sense altre fi que la distracció intranscendent o, també, adduint en descàrrec la duració excessiva dels materials que obligaria a marginar allò realment important (modern i actual!... dit amb ironia): el llibre de text i la memorització. Com a pàl·lid reflex del que hauria pogut ser –i semblava, per un moment, que havia començat a ser!– resta només l'ús més que abusiu del *power point* que acompanya la ruïna de la capacitat d'atenció (tal com advertia M. Serrès de manera tan econòmica

com admirable,[27] absent fins i tot per poder accedir a la narració provinent exigida per determinades arts explícitament (novel·la, bona part del cinema i el teatre), implícita per moltes altres (la música, la poesia, la pintura, etc.), però necessària per a tot, també per a les ciències, en què la seua font última és la curiositat humana, la capacitat d'interessar-se i meravellar-se per quelcom. Que poden dir amb fórmules provinents de contexts ben diferents que, com ara el *thaumátsein* de Plató o la sentència de Sartre sobre *Saint Genet*: «el miracle rau en el fet que no hi ha miracle»[28] –però que tenen en comú la contraposició a la sorpresa artificialment calculada, al gir de guió sense altre objectiu que el de *pescar* l'espectador o el lector, a l'hegemonia de l'efecte especial. I si això constitueix la meta de l'ensenyament, de cap manera un recurs mecànic hauria mai ni tan sols de plantejar-se la suplantació de la viva veu, de la relació jo-tu, tocada de certa classe d'intimitat àdhuc en l'àmbit de la transmissió de coneixement i, abans, de l'activitat encaminada a despertar interessos. I conste que aquest «despertar» ni ve de Mart, ni respon a la voluntat d'un mestre encarcarat i *cultureta* que s'entesta a irrompre en l'Edèn de la infantesa o la joventut. La soledat, la incertesa davant el futur, la constatació de la diferència entre les epidermis i processos humans de maduració, amb la conseqüent tensió, no és el mestre qui les inventa. Simultàniament –tot i que siga inconscient i de manera encara no reglada– hi ha engegat des de sempre un procés cultural, és a dir: d'adquisició de recursos per tal d'encetar, i facilitar mentre es pot, l'estada en el món. L'escola i la cultura es limiten només a posar paraules, a mostrar que el món no s'acaba en el propi angle de visió. No es diferencien de la vida. Ben al contrari: permeten anomenar-la.

XVI/ Economia

Vostès jutjaran si qui ha estat brutalment privat de la familiaritat amb la narració, amb nexes profunds, malgrat totes les distàncies i diferències, amb l'*oralitat* dominant a les cultures més antigues, ho té més fàcil o més difícil a l'hora d'accedir als continguts *seriosos*, *acabats* (torno a servir-me d'ironia), disposats a ser traduïts immediatament en ús i profit.

Probablement hagi estat l'entrada de l'economia, com a assignatura diferenciada de la història, una de les fites més reconeixibles del triomf de l'ús i el profit *en solitari*. Empro aquesta darrera expressió per incloure'm entre els seguidors de Croce quan afirma que estètica (ciència del bell) i economia (ciència de l'útil) constitueixen les dues grans aportacions de la modernitat a l'heurística universal. Ambdues, a més –i això és el que les fa particularment

27. Publicada al diari *El punt avui*, diumenge 11 de setembre de 2016.
28. J.P. Sartre *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952, p 163.

criatures de la modernitat que s'allunya del *transcendetisme* medieval– celebren el món, que reclama la creativitat –o, si hom vol: la promptitud en les respostes, conscient com és de la *realitat* (i de cap manera només de la provisionalitat i el caràcter passatger!) de l'esdevenir, del canvi que no cessa ni ho ha de fer en cap cas. En aquest plantejament queda garantida la no soledat, la companyonia, entre els tres elements en qüestió: el bell, l'útil i, agombolant-los tots dos, el món. Podem dir el mateix del que resta de significat d'aquests termes entre nosaltres?

En el primer cas, el de l'estètica, em limitaré a citar dos exemples que considero ben representatius d'una manera d'actuar. Un és la publicitat i l'anomenat *merchandising* que saquegen les obres d'art en nom d'una finalitat (divulgadora, educativa, comercial) que, en el millor dels casos, resulta aliena al pròpiament artístic. De manera menys ostentosa ni tan difosa, però amb el mateix sentit, el professor que mutila un film i selecciona només un fragment per il·lustrar no sé quina idea, que és el realment important (ironia altre cop), per tornar com més aviat millor a la «tradició» d'afirmar la innegable superioritat del concepte, l'escrit, la lletra que amb sang entra. Tot això, perfectament compatible, en la pràctica, amb l'adhesió, amb mitja boca i formalment, als principis activistes i constructivistes. Allò cert, però, és que ens trobem davant una mostra d'anul·lació d'allò estètic en nom de l'útil… o és de l'utilitari? –que tampoc són el mateix. El primer mira a equilibrar i donar respostes al conjunt d'una vida; el segon, a salvar la situació puntual.

Per dir-ho amb brevetat: una cosa són les lleis logicomatemàtiques; una altra, el programa informàtic; una cosa és el marc pràctic (moral i polític) de què s'ha dotat un projecte de vida; una altra, les decisions que un ha d'adoptar mirant de no abandonar els límits marcats per l'anterior. Quan els elements segons dels parells esmentats es troben assetjats pels dubtes i les oportunitats ben probables de la impotència i el fracàs, són els primers els que, sense poder evitar les tensions, atorguen certa estabilitat i sentit. I per *estabilitat* entenc la capacitat de continuar sostenint uns valors per sobre dels vaivens històrics i biogràfics, de les circumstàncies i eventualitats. Insistisc, car ningú de nosaltres es xucla el dit: sense conjurar completament els riscs. Animat només –segur que sembla poc!– per la màxima evangèlica que no és igual pecar setanta vegades set i saber-ho, que fer-ho només set sense saber-ho. Un grau més alt de seguretat se situa fora de les possibilitats humanes.

Ara, és justament tot el contrari el que crec observar en la tendència i el procés que han portat a l'ampliació dels programes educatius de l'escola secundària. L'economia ens permet continuar amb la qüestió, sempre esmunyedissa, de la utilitat, a més de situar-nos, com poques altres ho podrien fer, davant del que la temporalitat significa. Economia, la ciència més adient d'antuvi per fer-se acompanyar pel subtítol: *De la utilitat*. Potser el problema comença ja a admetre, en l'àmbit de la secundària –que no és la universitària– una inclusió de l'economia sense nexes amb els seminaris d'història. O

d'haver-los tingut només el temps just per prendre posicions i, immediatament després d'haver-ne conquerit una, abandonar-los.

Els responsables de la reforma sembla que no es veuen afectats per la llarga llista de denunciants del desencontre gairebé endèmic de l'economia amb la història: Tocqueville, Joan Robinson, Galbraith, Castoriadis, Foucault… i, per suposat, Keynes. Ningú com ell, probablement, posà tant en dubte qualsevol teoria assentada sobre la calculabilitat matemàtica del futur, inspirada al seu torn, sobre la pretensió de la identitat substancial entre present i futur. Sembla evident que aquest camp d'idees ni tan sols treu cap en l'economia que s'ensenya efectivament a les nostres escoles. Tampoc ho fan, en general, els *teòrics* en conjunt, sigui quina sigui la seua ideologia o corrent. Vull dir que no hem d'esperar referències als fisiòcrates o a Say, Ricardo, Malthus o Walras, Marshall, Pareto o Einaudi. Si de cas, superficialment, un poc de Samuelson, per haver estat el més acadèmicament aclamat durant dècades i de Friedmann, per la incidència assolida les darreres dècades marcadament *neoliberals.* De fet, segons em conten alguns antics alumnes que han estudiat econòmiques, els seus han estat estudis dominats per allò que en diuen la *teoria* (o *saviesa*) *convencional*, *clàssica o neoclàssica,* nodrida de tòpics –acompanyats d'algun correctiu en casos excessivament lesius socialment parlant– que en rigor ningú no gosaria negar («*d'on no n'hi ha, no se'n pot treure*», el culte de les «ments senzilles» denunciat per Galbraith), que una mica més elaborats i sofisticats, passen a ser *primat* de la producció (sobre la necessitat i el consum) a efectes econòmics, no *humans* en general. Una de les conseqüències d'aquesta aposta és la generalitzada convicció entre els grans economistes neoclàssics (amb alguna excepció com la J.E. Meade) de l'obligació que l'economia romangui separada de l'ecologia. Que, al seu torn, troba la seua sanció filosòficament tan austera com potent, només encetat el cèlebre *Tractatus* de Wittgenstein: «*Eines kann der Fall oder nicht der Fall sein und alles übrige gleich bleiben*» («Quelcom pot o no pot ser el cas, i tota la resta romandre igual»). Amb posicions com aquesta –per bé que en la major part de casos siguen pocs els que en son conscients i, més aviat, es repeteixen sense reconèixer l'abast d'allò que sostenen– qui des de la programació d'ètica, ciutadania, valors, etc. pretén trencar una llança pel problema mediambiental, estrictament parlant, teòricament, qualsevulla que siguen les opcions personals ni les preferències, no ha de comptar ni amb la complicitat ni amb el suport, potser ni tan sols amb la coordinació i la transversalitat, de la majoria de seminaris d'economia.

Fa uns anys rebí un encàrrec d'aquells a què hom no pot negar-se. Una revista que es disposava a dedicar un número a l'humanisme necessitava algú (jo) que reconegués algun vincle i comprensió entre l'humanisme i la ciència. Perquè de la posició contrària –és a dir: dels crítics des de l'humanisme contra la ciència– n'hi havia en abundància, per no dir a més: des de les facultats i departaments de filosofia i, en general, d'humanística. El meu amic

i col·lega de molts anys, Javier García Gibert, que aquells dies estava a punt de publicar un treball memorable, *Sobre el viejo humanismo*,[29] i que havia facilitat el meu nom, un humanista que aportava un article el títol del qual era en si mateix una declaració d'intencions: «Las razones del humanismo contra la ciencia», era un dels representants de la majoria. A mi, en canvi, se m'assignava el paper d'un *moderat* (això fou jo qui ho decidí) «a favor» i vaig apostar per una mena de mediació de títol: «Ciencia y humanismo: una disputa más aparente que real».[30] La meva conclusió era un intent divulgatiu del que E. Severino feia molts anys que deia al voltant de tècnica i poder, així com de la progressiva supeditació de la ciència en sentit fort, que d'alguna manera heretava els atributs de l'*epistéme* grega, a la tècnica que feia del tempteig encert-error, la seua prova fonamental. Al final del punt tercer, afirmava:

> El poder de la ciència s'incrementa en tant que capaç d'anticipar les seues fallides (falliments), tant com més gran és el control de la computadora *Hal* sobre els tripulants humans de la nau espacial, al film de Kubrick, en tant que avisa –fent estremir els destinataris del missatge– de la pròxima inapel·lable desconnexió. Fer-se conscients, tal com fan en l'actualitat la majoria de proposicions científiques, de la pròpia vulnerabilitat és la condició necessària per evitar-ne els efectes.

I afegia a la llista d'anticipacions reeixides i ja fora de la ficció: les de Gödel, sobre els límits de la consistència d'un sistema axiomàtic; de Tarski sobre el caràcter necessàriament incomplet de qualsevol llenguatge científic; o de Heisenberg sobre la impossibilitat de mesurar simultàniament el moviment i la posició d'una partícula. També em venien al cap noms com els de Russell, Hilbert o Turing, amb plantejaments similars a l'interior de la matemàtica moderna. I a l'altre extrem no ignorava les moltes ocasions –algunes esdevingudes famoses com els desastres de la línia ferroviària París-Versalles el Maig de 1842, la fallida inauguració del pont de les Cadenes de Budapest, o el *Titanic*– en què el vell determinisme soberg, que no volia sentir parlar d'excepcions ni, en conseqüència, sentia la necessitat d'anticipar-se'n havien posat els promotors en un compromís. El qual, però, havia anat diluint-se, fins a no reflectir-se en absolut en els continguts impartits a les nostres escoles i en les administracions que les controlen. En aquestes institucions hi continuava regnant un ben visible menyspreu per les humanitats, per no dir: el plantejament humanístic de la ciència (que inclouria el *factor humà*, inanticipable). Que no ha fet sinó ratificar-se conformement l'escola ha pretès obrir-se a allò que ella mateixa entenia com a noves realitats i nous reptes.

29. J. García Gibert *Sobre el viejo humanismo*, *exposición y defensa de una tradición*, Marcial Pons, Madrid, 2010.
30. *Hispanogalia* núm. 3, 2006-7, Consejería de Educación, embajada de España en Francia.

Més estranyes resultaven encara les referències –que per si soles podrien haver fet trontollar tòpics– a la identificació de naturalesa i pensament, present des d'Aristòtil, però amb actualitzacions decisives que li venen del Renaixement i de l'idealisme romàntic modern. Per això que jo concloïa amb dos autors que, com a mínim, es posicionaven molt críticament enfront de dos dels supòsits que es troben a la base del que, al seu torn, jo critico més del conformisme pedagògic i que semblen xocar plenament amb el sentit comú o, en qualsevol cas, amb els principis més intocables del que es considera saviesa popular. En un cas, el meu suport era l'idealista G. Gentile, crític implacable d'aquell realisme que, sense ombra de dubte, accepta el caràcter transcendent (extern) de l'objecte respecte al pensament. L'altre era R. Caillois, que se les emprenia contra el que sol ser en la modernitat company inseparable del quefer científic: el progrés. Així, ens diu, mentre que en la ciència «totes les novetats es troben al mateix cementiri… en les arts, res no té la garantia de valer més, només per haver vingut després» (*Vocabulaire esthétique*).

Abans havíem sentit dir a Nietzsche que «l'art val més que la ciència» i entre nosaltres fa temps que s'obrí camí l'evidència que no són estances separades, sense comunicació entre si, les maneres com actua la ciència i com actua l'art. En aquest sentit, em permeto suggerir-los la lectura d'un text extraordinari. Simplificant al màxim i confiant en el record, René Huygue –a propòsit de l'exposició dedicada a Claude Monet al Centre d'Art Contemporani de Madrid el 1986– aprofitava per relacionar coses aparentment tan estranyes entre si per al comú dels mortals i per a l'escola secundària –i qui sap si acarades podrien despertar alguna ànima jove de l'ensopiment!– com la teoria de la relativitat, la mecànica quàntica, Bergson, Debussy i… Monet, entre d'altres. Allò que els unia era una marcada voluntat de fidelitat al caràcter necessàriament fragmentari, inacabat, fugisser de la percepció de la realitat. Amb apostes com la de Huygue potser ja no queden ganes de veure la declaració de Nietzsche com una excentricitat destinada a no ser presa seriosament per aquells a qui va destinada. I haig de dir, en honor d'ells i perquè no tot siguen laments, que he tingut companys de ciències formals i naturals que m'han confessat que el text els havia canviat la mentalitat.

XVII/ Ésser és temps

I, com deia, aquí trobem també una de les contradiccions més fefaents entre els nostres valors lloats amb més intensitat. *Ésser* i *temps* són quelcom més que els dos termes que titulen una de les obres filosòfiques cabdals del segle xx. Si substituïm «i» per «és» no haurem sortit de la còpula i, potser, estarem enunciant la versió més pura i sincera de la qüestió: ésser *és* temps. Això no impedeix que el veritable valor no continuï identificant-se amb allò que se situa el més lluny possible de les urpes del temps. Tenim així una situació clarament dicotòmica, sinó esquizofrènica, o, si un vol, un autèn-

tic exercici d'hipocresia epistemològica. D'una banda, la filosofia (i el que acabem de veure: la ciència, l'art…) que diu «tot és temps» o «no hi ha més que temps»… fins i tot quan no ho diu explícitament i, això sí, a qui la vol sentir. D'una altra, les ciències que sense que cap de les quals pugui arribar al cim del model matemàtic (determinista) en què es miren, no en renuncien a l'apropament. En aquestes circumstàncies –cal reconèixer-ho– és forta la tendència a l'acceptació d'un dels tòpics més lesius per a la imatge de la filosofia, el que en fa una capsa de grills en què cadascú diu la seua, sense atendre l'altre, sense esment de l'època que travessa. Sols que el menyspreu per la filosofia n'amaga un altre, que no és tant contra la història –que com a ciència continua el seu camí, aparentment almenys, sense molèsties i indiferent a baralles teòriques–, sinó contra la *historicitat* que atansaria tots i cadascun dels àmbits del saber i de la vida. Qui –afegim de pas– és incapaç de trobar un fil que, encara que sigui en ocasions juganer i entremaliat (capriciós), uneix –mentre hi atorga coherència!– les pàgines de la història de la filosofia, és impossible que prengui la pròpia història *seriosament*. L'ha relegada al rol de germana Maria que no causa problemes. Ni ha deixat de ser presa del mite d'una veritat definitiva que ens espera un cop esgotat el temps històric. Al seu interior, continua ressonant la melodia de la vella il·lusió que, d'altra banda, permet oposar resistència al que, d'altra banda, no deixa de ser el pilar sobre el qual, cada cop de manera més evident, se sosté el pensament dels dos darrers segles de manera desinhibida: la força inaturable de l'esdevenir, de l'imprevist, àdhuc del caos. Aquest és l'eix fonamental de la visió de la història de la filosofia revisitada per E. Severino.

Ara, acudim de nou a Bergson que –com a exemple de la tendència advertida per l'anterior– ens exposa clarament com els canvis –referents sempre a la inclusió del temps– també arriben al nucli mateix de la matemàtica, inaccessible fins ahir mateix:

> La matemàtica moderna és, precisament, un esforç per tal de substituir *allò completament fet* per *allò altre que s'està fent,* per seguir la generació de magnituds, per copsar el moviment, no ja des de fora i des de la realitat exposada, sinó des de dins i des de la seua tendència a canviar, amb una paraula: per tal d'adoptar la continuïtat mòbil del disseny de les coses.[31]

Tanmateix, la percepció de Bergson, entre molts d'altres, no ha de tenir un contingut que avanci unívoc i rectilini. Més aviat cal esperar reticències, ressorgiment de tòpics, els quals, potser, més que en cap altre lloc com puga ser una determinada facultat, mai no han tingut temps d'abandonar l'escola, i, a més, ni que fora puntualment, el *retorn a l'ordre*… En aquest sentit, resulta simptomàtic que Severino que des de la complexitat de tota una ar-

31. H. Bergson *La pensé et le mouvant* «Introduction à la métahysique», PUF, 1938, p. 214.

quitectònica, en què ni de lluny ara ens podem ocupar, tendeix a la reducció de la incidència de les ruptures que es presenten a si mateixes com a *fets*, és a dir: sense advertir el corrent comú a què pertanyen i que només la filosofia disposa de recursos per advertir, recull una possibilitat que, minoritària o no, testimonia el vincle esmentat, continuador d'una llarguíssima tradició, de la qual només amb una gran dosi d'ingenuïtat –afavorida per l'especialització científica i divisió del saber– hom creu poder-se'n separar fàcilment i sense cost en els fonaments de la formació d'un individu:

> Excepte el cas que el platonisme matemàtic es presenti com aquella forma de matemàtica teològica en què la totalitat dels números i de llurs relacions són l'etern, mentre que allò caduc, allò contingent, allò que esdevé és el món constituït dels caràcters no numèrics de les coses.[32]

Crec que aquesta possibilitat es manté dreta i mereix la nostra atenció sense, tal com he dit, necessitat d'entrar en el discurs màximament estructurat de Severino. Mai no recordarem prou que la matemàtica és platònica per naturalesa ni que Galileu es proposava, si fa no fa, exercir de bon platònic. I que el llibre de la natura s'escriu amb caràcters matemàtics… Si més no, per posar-li certes dificultats, ben legítimes, al mite positivista d'una enemistat sense fissures entre ciència i filosofia. I, per altra banda, sense desmentir que la tendència general és la recollida per Bergson.

XVIII/ De Gentile a Bloch o per quan l'especialització?

I si –acabant ja– no es veu clar el camí que, des de Gentile ens ha portat fins aquí, a la consideració de la importància de la implicació entre proliferació d'especialitats, manteniment i reforç de determinats prejudicis, hegemonia de la temporalitat… aprofitant una oportunitat única per relacionar allò que normalment passa desapercebut i no es relaciona, invito, mentre tornem momentàniament enrere, a comparar amb un text provinent d'algú situat en les antípodes ideològiques (o només historicoconjunturals?), afusellat per les forces nazis d'ocupació: l'historiador Marc Bloch:

> No donem als nostres grups dirigents la cultura general d'un alt nivell, sense la qual l'home d'acció mai no passarà de contramestre. Formem caps d'empresa que tot i que siguen bons tècnics –ho admet– no coneixen realment els problemes humans; a polítics que ignoren el món; a administradors que avorreixen les novetats... creem petites societats tancades en què es potencia el sentit de la corporació, que no encoratja la generositat de l'esperit ni la consciència del ciutadà…

32. E. Severino *Oltrepassare* «Ontologia e matemática», Milano, Adelphi, 2007, p. 508.

> Demanem que l'educació científica, que desitgem extensiva i profunda, deixe a un costat amb determinació allò que no és sinó objecte d'aprenentatge tècnic. La finalitat de l'ensenyament secundari és la de formar esperits i no enginyers, químics o agrimensors abans d'hora... Preguem als matemàtics de recordar que la funció principal de l'ensenyament secundari, per exemple de la geometria, és molt menys l'acumulació de coneixements (un gran nombre dels quals seran perfectament inútils per al conjunt dels alumnes) que un instrument meravellós per afuar el coneixement.[33]

Per sobre de tot, és la preocupació per oferir una resposta a la pregunta: «què és l'educació?», particularment la no universitària, i encara més concretament, la secundària, allò que domina. Tots dos, Gentile i Bloch, semblen convençuts de la necessitat, avui cada cop més relegada a un paper perifèric o merament ornamental, d'una formació, per a ells imprescindible, de conjunt, prèvia a qualsevol especialització. Que l'educació científica deixe a banda –millor: redueixi a la seva mesura justa– l'aprenentatge tècnic! Res no podria sonar més estrany a les preferències i les apostes politicoeducatives actuals. Un ensuma, a més, en aquests discursos vells de tantes dècades, un motiu potent que es fa familiar per a nosaltres: és impossible respectar –¡no diguem comprendre i estimar!– l'altre i la seua tasca sense una mínima noció d'allò a què dedica la pròpia vida. I és possible que allò de l'alteritat, o de l'empatia, siguen conceptes massa especulatius per al comú dels mortals, que no vol saber res de plantejaments filosòfics.

XIX/ T. Mann: *Humaniora*

Hauria que veure quina seria avui la cabuda d'un discurs com el que T. Mann posa en boca de Hans Castorp al capítol «Humaniora» de *La muntanya màgica*. Després de deixar més que clar que no hi ha ciència –medicina, jurisprudència, lingüística, pedagogia, teologia– que tinga altre objecte que «l'ésser humà», «les persones» i que no estiga destinada a les «professions humanistes», que, al seu torn, no poden prescindir de les «llengües clàssiques», Mann introdueix un concepte clau –«forma», «bella forma»– potser el més important en l'àmbit estètic, que aquí, però, ens interessa sobretot en un aspecte relacional i comunicatiu, de ressonàncies kantianes. Encara més si, com és el meu cas, un pensa que *Mitteilung* (comunicació, experiència compartida) és el concepte de la *Crítica de la capacitat de jutjar* que m'enduria a una illa deserta si em veiés obligat a deixar la resta: «que aporta una mena de noblesa i de profusió… una mena de sentiment i de… cortesia. Amb això, l'interès es converteix en una mena

33. *La extraña derrota*, *testimonio escrito en 1940*, tr. de Santiago Jordán Sempere, Barcelona, Crítica, 2002, p. 207-9.

d'atenció galant…».[34] Amb el qual jo goso considerar primera pedra de l'arquitectònica kantiana, no només és possible la conciliació i l'harmonia entre els esguerrats –d'altra banda: necessaris– de la divisió del saber i de l'especialització científica, sinó, més ambiciosament: de l'estètica com a expressió de l'ètica, sense servilisme, sense manipulació, sense supeditació de l'una a l'altra: «… però aquí veiem com la qüestió intel·lectual i la qüestió estètica es barregen i que, de fet, sempre han estat una de sola, amb altres paraules: la ciència i l'art…».[35]

Encara que un discurs com el de Mann avui sembli passejar-se pels núvols i no dignar-se a mirar el que passa a la terra i, més concretament a les escoles, privat de seguidors en termes quantitativament significatius, ¿què en farem, àdhuc en un context popular no gaire especulatiu, de la tan apel·lada tolerància entre nosaltres? Repetidament invocada com si d'un *mantra* es tractés, mentre davant dels ulls de tots els que hi volen veure se succeeixen les mostres del seu exacte contrari. No només aquelles, per sort, ja registrades com a tals –racials o sexuals entre d'altres–, sinó també d'aquelles altres encara situades al regne de l'inefable per subtil o, simplement, que encara no li ha arribat l'hora de l'accés a la paraula i quan arribe, ho farà amb el perill d'excessiva tematització, de conversió en lema i programa a seguir. Serà, aleshores, «el problema de les humanitats», les quals, simplement, i sense que ningú en figuri com a responsable, s'hauria descuidat durant un temps, atrafegats com anàvem –això almenys pensaran alguns– amb altres problemes que exigien una resposta inajornable. Seguit de la convicció d'haver arribat al moment de posar ordre i retornar cada cosa al seu lloc, segurs d'haver encaixat la demanda del present sense gaire cost per als sabers tradicionals.

XX/ *Finale* desencantat

Repte i resposta absolutament absents de tots els discursos educatius vigents que m'arriben. Que haurien d'incloure –no se m'escapa!– més que una vaga apel·lació a la formació integral, un exercici *real* de fins a quin punt totes les coses, encara més quan valen la pena, estan íntimament relacionades. A més d'escarnir la profunda ignorància de qui es fa més fort enfrontant unes disciplines i altres, gèneres, disposicions naturals o adquirides, degudes a la formació, a l'ampliació d'interessos. I tampoc cau molt lluny el pensament d'un home més jove, d'una altra generació, Piero Gobetti. Destinat,

34. Aquesta idea és el centre de la comunicació que m'ha estat acceptada per al Congrés sobre Kant de València de l'octubre que ve: «De Kant a Rothko: vacilaciones acerca de la emoción".
35. *La muntanya màgica*, tr. cat. Carme Gala i Fernández, 4a. edició, Proa, Barcelona 1998, p 304.

juntament potser amb Matteoti i els germans Rosselli, a ser per sempre el símbol més fefaent dels protomàrtirs feixistes, que, tanmateix, en matèria educativa no sembla discrepar del que són, almenys, alguns dels objectius generals d'una generació anterior a la seva, la de Croce, Gentile o Lombardo-Radice:

> ... l'Estat ha d'instituir escoles normals, també escoles mitjanes model, *limitades de nombre i amb els llocs concedits als alumnes per concurs*... La massificació de l'escola mitjana disminuirà tan aviat com l'Estat no done als seus estudiants títols o llicenciatures; perquè la nostra petita burgesia s'ha convertit en una casta que té el seu títol nobiliari en el diploma. El problema de la universitat és idèntic al de les escoles mitjanes i hom el podrà resoldre només en reconèixer que des de fa dècades la cultura universitària és inferior a aquella del país, nodrida sobretot de la lliure iniciativa del periodisme, dels partits, de les associacions.[36]

Han passat molts anys, sembla que s'han exposat tots els missatges. Cap, però, ha aconseguit transmetre la convicció ferma d'haver enfilat el camí just, ni haver consolidat un acord de mínims, atesa la diversitat social i cultural. La cosa, amb tot, sembla que ve de lluny. El 1876, R.W. Emerson en el seu *Lectures and biographical sketches*, escrivia:

> Resulta funest… que aquesta paraula «educació» soni de manera tan freda i desesperançada. Un estudi, una xerrada o un sistema referits a l'educació, tot això em produeix una petita paràlisi traduïda en un badall.

Encara més contundent i lacònic es mostrava Jacques Barzun en un escrit de 1944, *Teacher in America*: «L'educació és vertaderament el més avorrit dels temes i em proposo parlar-ne el menys possible».[37]

Segons tots els testimonis, sense –és clar– excloure la pròpia experiència i la pròpia memòria, el desencís d'aquests discursos sembla que no afecten en absolut l'activitat administrativa que envolta l'educació. Ben al contrari: cada cop són més abundants les proves de la fe dipositada en la regulació vinguda de dalt. Respecte a calendaris, horaris, línies d'actuació… fins a aixecar la sospita de la desconfiança que, segons a qui, desperta, per altra, la banda tan invocada, llibertat de càtedra. S'estén en l'ambient tant la indiscutibilitat de passar per un procés educatiu més o menys convencional (i *convencional* en aquest cas pot quedar molt per sobre, en subsumir-les, de les diferències ideològiques o polítiques) i la convicció del que de més important i decisiu

36. *La rivoluzione liberale*, Torino, Einaudi, 1995, p 157. Subratllat meu.
37. Les citacions tant d'Emerson com de Barzun provenen de la *Historia de las civilizaciones*, dirigida per Daniel J. Boorstin, v 12, Labor, Barcelona, 1998.

hagi de passar en una vida ho farà al marge o malgrat l'esforç educatiu de totes les parts implicades. L'oportunitat, l'astúcia, la capacitat de situar-se al punt i moment justos semblen esbandir-lo del seu paper central. Malgrat tota la retòrica, pocs són els signes que la direcció pugui invertir-se i, amb tot, hom no pot ocultar que un altre discurs no sols ha estat possible, sinó que fa dècades que s'enuncia.

SEMINARI CICLE FILOSOFIA MEDIEVAL

El 21 de novembre de 2023 es va celebrar la primera jornada d'estudis d'història de la filosofia medieval i renaixentista del curs 2023-2024, organitzada per la Secció d'Història de la Filosofia Medieval i Renaixentista de la Societat Catalana de Filosofia, amb la col·laboració del Grup de Recerca Eidos UB.

La jornada es va dividir en dues sessions:

Primera sessió (matí)

"Filosofia política a l'edat mitjana i al Renaixement"

Marta Palacín (UB): "El *De Differentiis* de Gemist Pletó entès com a dovella del Renaixement"

Maria Lladó: "Jonàs d'Orleans: *De Institutione Regia*, inici de la filosofia política medieval? Mirall de prínceps?"

Josep Puig (UCM. Institut universitari de ciències de la religió): "La *República* de Plató en el món àrab"

Andreu Grau (UB): "El principat òptim segons Guillem d'Ockham"

El doctor Conrad Vilanou, president de la Societat Catalana de Filosofia, va cloure la sessió.

Segona sessió (tarda)

"Estètica a l'edat mitjana"

Andreu Grau (UB): "Proporcionalitat i harmonia en Boeci"

Abel Miró (UIC-UB): "La transcendentalitat de la bellesa en sant Tomàs d'Aquino"

Ignasi Roviró (URL): "La *Retòrica nova* de Ramon Llull"

Pere Beseran (UB), Jacobo Vidal (UB), Joan Cuscó (UB), Ignasi Roviró (URL) i Abel Miró (UIC-UB): "Estètica i art a l'edat mitjana"

En aquest butlletí, publiquem les conferències de Maria Lladó i Andreu Grau, de la sessió del matí, i la d'Abel Miró, de la sessió de la tarda. Incloem també la conferència que el doctor Josep-Ignasi Saranyana va impartir amb motiu del 750è aniversari de la mort de Tomàs d'Aquino a la sala Pi i Sunyer de l'Institut d'Estudis Catalans.

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 97-116
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.172 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

Jonàs d'Orleans: *De Institutione Regia*, inici de la filosofia política medieval? Mirall de prínceps?

Maria Lladó Gran

Universitat de Barcelona
Societat Catalana de Filosofia
mariallado@farinyes.net

Resum: Al segle ix Jonàs d'Orleans amb el seu llibre *De Institutione Regia* pretenia amonestar Pipí d'Aquitània per la seva actuació contra el seu pare, l'emperador, i mostrar-li quin havia de ser el comportament d'un bon príncep o rei per conservar el seu territori i el poder que hi exercia i fer-ho a més com un bon rei i no com un tirà. D'aquesta intenció del bisbe d'Orleans en podríem dir una «raó d'estat» que ens porta a considerar la seva obra com un *mirall de prínceps* i alhora com un dels camins que possiblement seguirà la filosofia política medieval.

Paraules clau: Jonàs d'Orleans, imperi romà, església, imperi carolingi, Ordinatio Imperi, *De Institutione Regia*, mirall de prínceps.

Jonas of Orleans: De Institutione Regia, beginning of medieval political philosophy? Mirror of princes?

Abstract: In the 9th century, Jonas of Orleans, with his book "De Institutione Regia" aimed to admonish Pipin of Aquitaine for his actions against his father, the emperor. The intention was to teach him the proper behavior of a good prince or king in order to preserve his territory and the power he wielded, emphasizing being a just ruler rather than a tyrant. We could consider this intention of the Bishop of Orleans as "National interest", leading us to view his work as a "Mirror of Princes" and, at the same time, as one of the trends that medieval political philosophy would follow.

Keywords: Jonas of Orleans, Roman Empire, Church, Carolingian Empire, Ordinatio Imperi, De Institutione Regia, Mirror of Princes

* Al segle VIII trobem Jonàs d'Orleans a la cort de Carlemany, on viurà l'expansió de l'imperi carolingi i alhora l'expansió del cristianisme. Recollirà, en els llibres *De Institutione Laicali* i en el *De Institutione Regia* com s'ha de marcar el camí dels bons cristians. Com a bisbe d'Orleans, va tenir un paper important en tots els afers de l'època: polítics, econòmics, morals i religiosos. En el llibre *De Institutione Regia*, adreçat al fill de Lluís el Pietós, Pipí d'Aquitània, Jonàs d'Orleans parla del comportament dels prínceps carolingis i de com haurien d'actuar per conservar el poder. La seva obra la podem enquadrar en el que hem anomenat mirall de prínceps. El bisbe d'Orleans era un home del seu temps i, en la seva obra, podem trobar les bases del que serà la filosofia política altmedieval.

Jonàs d'Orleans neix a Aquitània sembla que pels volts del 760 i mor a Orleans cap al 843. Estudia a Aquitània i arriba a la cort Palatina aproximadament el 780. Segons P. Godman, un poema d'Alcuí potser ens permet aclarir més aquest punt. El poema és datat pel mateix Alcuí entre 778-780. També és Alcuí qui deixa entreveure que Jonàs sobresurt en l'art d'escriure. Quan arriba a la cort palatina estudia, tot i que és més jove, amb Lluís el Pietós, o si més no, coincideix amb ell. El mestre és Alcuí de York, que és el cap de l'acadèmia palatina i que combat l'adopcionisme d'Elipand de Toledo i la iconoclàstia, en un dels seus escrits : *De Animae Ratione*.

Sembla que Jonàs rep la tonsura i podem suposar que serà ensinistrat per formar part de l'elit administrativa de la cort carolíngia. L'elit administrativa formava part del que es deia "família carolíngia", on eren comptats, a part de tota la parentela de sang, comtes, marquesos, abats, bisbes, arquebisbes, clergues, personal de l'administració i els intel·lectuals de l'època. El d'Orleans rep encàrrecs del monarca entre l'any 783 i 794; ho sabem perquè ho explica ell mateix en el prefaci d'una de les seves obres, *De Cultum Imaginum* (825) i publicat el 840, en què relata el viatge a Hispània per trobar-se amb els seguidors d'Elipand de Toledo i Fèlix d'Urgell. Aquest viatge, però, serà posterior a una carta que el papa Adrià I envia als bisbes hispans (786).

No se sap clarament que Jonàs sigui un missi, però va ser enviat pel monarca per recollir informació de la situació de l'adopcionisme que s'escampava per terres carolíngies des de les terres d'Hispània.

Claudi de Torí inicia el conflicte de la iconoclàstia a Occident. Davant la persistència de Claudi de Torí amb les seves idees sobre les imatges i veient la posició del papat, Lluís el Pietós demana a Jonàs d'Orleans que faci una refutació sobre la iconoclàstia pel Concili de París (825), és quan escriu *De Cultu Imaginum*. El monarca demana a Agobard de Lió i a Jonàs d'Orleans, considerat com a àrbitre de la cultura franca, que donin una resposta a la iconoclàstia i que sigui considerada una heretgia; el de Torí mor l'any 827-828 i Jonàs no mostrarà la refutació fins el 840 a Carles el Calb, Lluís el Pietós ja havia mort.

Jonàs d'Orleans escriu el *De Institutione Laicali* dedicat al comte Manfred l'any 828-829. En el concili de Worms l'any 829 escriu les resolucions on es

troben incorporades les idees ja escrites en el seu llibre *De Institutione Laicali* escrit l'any 828.

El mateix any 829, a la dieta Worms, l'emperador, Lluís el Pietós, no fa cas a l'*Ordinatio Imperi*, text capitular del 817 que regulava la successió de l'imperi carolingi, i decreta unilateralment que una part del territori serà l'herència del seu fill petit Carles (5 anys), en detriment dels territoris dels seus germanastres. Això crearà un conflicte polític (i dues guerres civils), enfrontaments entre dues maneres d'entendre l'organització territorial de l'imperi: mantenir la unitat territorial, o l'autonomia territorial dins l'imperi i obediència a l'emperador. Aquest conflicte generà "violència" (inquietud, psicosi de la pèrdua del poder territorial, les noves famílies volen formar part del grup social que pot exercir el control del territori) entre la noblesa i aristocràcia (tant laica com eclesiàstica). És en aquest context de "revolta" que l'any 831 Jonàs escriu el seu *De Institutione Regia* destinat a amonestar al rei Pipí d'Aquitània. Segons Alain Dubreucq a la introducció del seu llibre,[1] diu:

> … la *Institutione Regia,* en relació amb les actes de París, no fa més que endurir la posició episcopal i aporta noves limitacions al poder reial.

més endavant Dubreucq ens diu:[2]

> … La utopia de la cooperació clericoimperial va continuar existint després d'aquests esdeveniments, però l'imperi va quedar profundament sacsejat.

Podem pensar que, pels propis interessos de poder de l'Església, aquesta es debatia entre un imperi unit amb un monarca absolut o territoris "autònoms" amb poder i amb obediència al monarca?… Jonàs bisbe d'Orleans podia defensar aquesta opció?

L'any 838 mor Pipí d'Aquitània, llavors Lluís el Pietós incorpora el seu fill Carles anomenat "el Calb" a la corona d'Aquitània, i aquest confirma les possessions de l'Església d'Orleans. L'any 840, un cop mort Lluís el Pietós, el d'Orleans donarà al nou rei el document *De Cultu Imagimun*. Sabem que Jonàs d'Orleans mantenia correspondència amb Loup de Ferrières i per aquesta correspondència també sabem que Jonàs mor entre els anys 841 i 843.

*Per intentar entendre què representava l'expansió de l'imperi carolingi, crec que hauríem de fer una ullada al que anomenem dominatus romà de Dioclecià, i la relació que s'iniciarà, quan el cristianisme sigui religió oficial a Roma, entre imperi-església**.**

Des de la caiguda de l'imperi romà fins a finals de l'edat mitjana, hi haurà grans canvis en les institucions de poder: controvèrsies doctrinals, lluites entre els estaments seculars i eclesiàstics... Tot això coincideix, en el temps,

1. Dubreucq, Alain. *Le métier de roi*, Les Éditions du Cerf, París 1995, p. 101.
2. Dubreucq, Alain. *Le métier de roi*, Les Éditions du Cerf, París 1995, p. 102.

amb l'expansió del cristianisme i la implantació del poder feudal. En relació amb totes aquestes transformacions, la institució de l'Església, i en particular el paper que hi tindrà el papat, serà un punt de referència en els processos de transferència del coneixement, en els fonaments del poder, de la riquesa i també en les bases legals i jurídiques que ajudaran a establir les noves relacions entre els diferents grups socials.

Tal com ens diu Max Turull,[3] el cristianisme va nàixer com a moviment espiritualista a Judea, llavors territori de l'imperi romà. Anys després, Pau de Tars reformula la creença per fer-la encaixar tant a la cultura i dret romà com a les pràctiques jueves de l'època. A les seves característiques principals hi sap incorporar pràctiques paganes, creences i rituals orientals, pràctiques religioses mediterrànies, conceptes de la filosofia grega (platonisme, estoïcisme).

Si entenem que el cristianisme, neix en el si de l'imperi romà, podrem entendre que en el moment que Teodosi l'any 380 el converteix en religió oficial de l'imperi, aquesta es converteix en un aliat del poder polític –imperi-Església es retroalimentaran.

Quan "caigui"[4] l'imperi romà d'Occident, l'Església serà l'únic garant del poder universal, el Papa serà el continuador de l'emperador i la cristianització d'Europa serà la continuació de la romanització, segons diu Sebastià Solé (UAB).

Després de la "cristianització"[5] d'Europa, l'Església, gràcies a la política de culturització de Carlemany, crea un ordre en què predomina el seu magisteri. Ja en temps de l'imperi romà havíem vist el binomi imperi-Església, per tant, l'Església no deixa de fer el que sempre havia fet i ara ho fa des de les seus episcopals.

L'Església serà la que transmetrà a la societat altmedieval els valors cristians, les lleis romanes passades pel seu sedàs, i exercirà el control sobre el poble i sobre les relacions entre els poders eclesiàstic i laic. L'evolució de l'economia i d'aquestes noves relacions socials teixides ja des del baix imperi seguiran un camí que ens portarà cap al que anomenem alta edat mitjana i crec que cap a un "incipient canvi de paradigma" que més endavant anomenarem *feudalització*.

Aquest predomini del seu magisteri, tant en els afers polítics i socials com en els de direcció espiritual durant el regnat de Lluís el Pietós, ha portat alguns autors a definir-lo com episcopalització del poder reial. Alfonso Hernández Rodríguez, en la seva tesi doctoral,[6] ens diu que hi ha una visió

3. Turull, Max. *La descoberta del dret romà a l'Occident medieval.* Edicions de la Universitat de Barcelona. Barcelona, 2019. p. 18-20.
4. Entenem aquí el procés de decadència que va dur a la fragmentació de l'imperi romà d'Occident i la presa del poder per part dels ostrogots.
5. Francs, visigots i ostrogots practicaven el cristianisme en algunes de les seves modalitats i la seva expansió territorial farà que aquestes pràctiques arribin a nous territoris.
6. Hernández Rodríguez, Alfonso. *Antropología y eclesiología bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre, 2009* Edició electrònica URL: *http://journals.openedition.org/cem/11596* DOI : 10.4000/cem.11596ISSN : 1954-3093.

tradicional que explica que l'Església va fer servir el concepte del *gelasianisme* per explicar ideològicament el seu espai de poder en la societat altmedieval.

Florencio Hubeñak,[7] en el número 78 de la revista *Prudentia Iuris*, ens diu que Gelasi I, en un paràgraf de la seva carta dirigida al basileus Anastasi li deia:

> Existen en Augusto emperador dos poderes con los cuales se gobierna soberanamente este mundo: la autoridad (*auto-rictas*) sagrada de los pontífices y el poder real (*regalis potestas*). Pero el poder de los sacerdotes es más importante porque, en el juicio final, tendrán que rendir cuentas ante el Divino Juez de los gobernantes de los hombres. Sabes bien, hijo clementísimo, que aunque por tu dignidad eres el primero (*princeps*) de todos los hombres y el emperador del mundo (*imperator orbis*), debes agachar la cabeza piadosamente ante los prelados de las cosas divinas...

En el document, Gelasi parla de l'existència de dos poders clarament delimitats basant-se en la concepció romana del poder. En la dialèctica filosoficoromana hi ha dos vectors fonamentals que són l'autoritat i la potestat. Aquestes idees germinals de potestat i autoritat es remunten al moment inaugural de l'organització politicosocial cívica romana que ens diu en el seu article F. Javier Casinos Mora.[8] Álvaro d'Ors defineix a *Claves conceptuales*[9] l'autoritat i la potestat de la següent manera: *autoritat és el saber socialment reconegut i potestat és el poder socialment reconegut*.

El dret romà entenia per *auctoritas* la legitimació socialment reconeguda, que sorgia d'un *saber* i que s'atorga a una sèrie de ciutadans. Posseïa l'*auctoritas* aquella persona o institució que tenia capacitat per emetre una opinió qualificada sobre una decisió. Tot i que aquesta decisió no tenia vinculació legal, ni podia ser imposada, tenia un valor moral sòlid i no es podia delegar.

La *potestas* en el dret romà era un concepte jurídic que manifestava el poder, la facultat de domini que es tenia sobre els altres, ja siguin persones o institucions. La *potestas* era la manifestació socialment reconeguda del poder, de tal manera que aquell qui ostentava la *potestas* tenia la capacitat legal per fer complir les seves decisions.

L'*auctoritas* te l'atorguen, és el prestigi, és el reconeixement que fa el grup social cap a les persones o institucions que, amb els seus coneixements, emeten criteris que poden contenir valors morals acceptats pel grup. La *potestas*

7. Hubeñak, F. (2014). Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas [en línea], *Prudentia Iuris*, 78. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/raices-teoria-dos-espadas-hubenak.pdf
8. Casinos Mora, F. Javier. *El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos en Roma. Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, ISSN 1130-0728, *Nº 11, 1999*.
9. D'Ors, A. *Claves conceptuales*, Verbo, núm. 345-346. Madrid. 1996.

s'exerceix sobre el grup social que domines, així la dominació és la tècnica per poder exercir el poder.

Hem vist de quina manera l'Església justifica la seva intervenció, per mantenir el poder, ja sigui amb l'*auctoritas* i amb la *potestas*, assegurant així també el seu poder econòmic.

En el llibre de Javier del Hoyo i Bienvenido Gazapo[10] (1997) se'ns recorda que, després de la caiguda de l'imperi romà d'Occident, els bisbes eren l'única font d'autoritat civil:

> El cuerpo que dio consistencia a la Iglesia en esta época és el episcopado residente en las grandes ciudades, los obispos se habían convertido en la única fuente de autoridad civil en los siglos turbulentos de la descomposición del imperio romano.
> … El episcopado franco encontrará su gran momento con Carlomagno, que, comportándose como guía supremo de la cristiandad, elegirá a grandes figuras, empleándolas como consejeros y agentes de su política. Con el Piadoso alcanzarán mayor vigor aún. A través de los sínodos, no dudarán en asumir el gobierno de la Iglesia franca durante medio siglo... Tampoco tendrán inconveniente de erigirse en orientadores de la política imperial a través de la teorización de Jonás de Orleans en su *De Institutione Regia*, Hincmaro de Reims en su *De Ordine Palatini* o sus Epistolae...

Bettine Baader, en un article del (2013),[11] diu que la unitat que va teixir Carlemany amb dues de les institucions de l'alta edat mitjana, l'Església (papat i seus episcopals) i el vassallatge (institucionalització del jurament de fidelitat), i que van ajudar a formular la concepció del poder, amb el temps, contribuiran a la seva erosió. Pontífex, bisbes, abats i vassalls es van acomodar políticament i cultural al costat de l'emperador, alhora que sorgien oportunitats que, utilitzades pel seu propi gaudi, acabaran per erosionar la idea de poder imperial.

Tot i que per sobre, hem vist com l'Església actuava per mantenir el benefici territorial (expansió del cristianisme), moral, i com a orientadors de la política imperial. Prenent la idea que defensa Baader –la unitat de les dues institucions, Església i vassallatge– i ja havent situat l'Església, intentarem parlar de la institució del vassallatge sense que sigui en profunditat.

Podem dir que les característiques principals del Dominat de Dioclecià són: l'absolutisme monàrquic, la divinització de l'emperador, la unitat religiosa, la centralització administrativa, la creació d'un gran aparell burocràtic, la neutralització del poder dels exèrcits i del senat, i la separació dels poders militars dels civils.

10. del Hoyo Calleja, Javier, Gazapo Andrade, Bienvenido. *Anales del Imperio Carolingio (Años 800- 843).* Editorial Akal, Madrid, 1997.
11. Baader, Bettine. *Ludovico Pío y la disolución de una teoría de poder.* Revista Historias del Orbis Terrarum / ISSN 0718-7246, núm 11, Chile, 2013.

Els latifundis del Dominat mai no van ser una propietat privada, eren una propietat política i el benefici personal que se'n treia només era possible si qui el posseïa el mantenia com a privilegi per raó d'unes funcions polítiques determinades. La gent, més que les rendes de les terres, eren la riquesa i el poder dels *claríssimi*, com ho era la fidelitat de la seva clientela.

Si al clientelisme romà li sumem el personalisme dels vincles germànics entre els caps i els seus guerrers, podem intuir el canvi radical que suposarà la reorganització i redistribució de les propietats. Els beneficis d'aquesta nova redistribució aniran lligats a les recomanacions que van amb el reconeixement d'una desigualtat entre dos homes lliures.

Així, podríem entendre que el vassallatge és una relació de servei, de fidelitat i de protecció pactada entre dos homes lliures, un vassall i un senyor, per la qual el vassall es comprometia a servir el senyor, especialment en la guerra, a canvi de protecció i concessió de béns en usdefruit. Aquest podria ser l'origen del que s'anomena la *societat del vassallatge*.

Carlemany va afavorir el desenvolupament dels llaços del vassallatge, per a la societat carolíngia, creant un grup d'homes que li eren fidels i amb els quals tenia llaços privats, la majoria eren família extensa, i atorgà a alguns d'ells terres de per vida, els "beneficis". L'emperador va voler que els llaços de vassallatge es multipliquessin de tal manera que constituïssin l'estructura de la societat.

Giuseppe Albertoni en el seu article «El feudalismo»[12] ens diu:

> La asignación de un "beneficio" al vasallo se convierte en una práctica común justamente en la época de Carlomagno, de tal forma que, para muchos estudiosos, precisamente a partir de este momento, podemos hablar de feudalismo, entendido como la convergencia de la institución del vasallaje (elemento personal) y la asignación del feudo/beneficio (elemento real).

Fins ara hem parlat d'episcopalització, de gelasianisme, d'*auctoritas*, de *potestas*, de vassallatge per poder entendre una mica més l'univers del món carolingi. D'ara en endavant parlarem del regnat de Lluís el Pietós, de Pipí d'Aquitània, de Jonàs d'Orleans i del que va representar per l'imperi Carolingi, l'*Ordinatio Imperii (817).*

Amb l'*Ordinatio Imperii*, Lluís el Pietós no només recorre a la tradició franca, està proclamant la indivisibilitat de l'imperi i que aquest té un titular, el seu fill Lotari. Així, els territoris perifèrics els heretaran Pipí i Lluís, que com a vassalls igual com els altres senyors de l'imperi, hauran de fer homenatge i obediència al nou emperador.

12. Albertoni, Giuseppe. "El feudalismo", a Umberto Eco (coord.), *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y musulmanes,* FCE, Mèxic, 2015, p 217.

*El conflicte que va generar l'Ordinatio Imperii entre Lluís el Pietós, els seus fills i vassalls voldria veure'l no com una baralla familiar per un repartiment del territori, sinó com l'inici del que serà el "nou paradigma" que portarà totes les monarquies de l'època cap el camí de la feudalització. Aquest conflicte o "revolta" que enfrontarà els poders laics i eclesiàstics i els diferents vassallatges a mantenir o aconseguir noves cotes de poder, tot deixant de creure en el poder imperial com a únic poder i l'organització territorial diferent de la que estava establerta fins llavors.

Tots els esdeveniments dins l'imperi carolingi des del 817 fins al 843, mort de Lluís el Pietós, giren al voltant de com exercir el poder i com s'entén l'exercici d'aquest poder i qui és capaç de dur-lo a terme. Els homes de l'anomenat "renaixement carolingi" pensadors-filòsofs del moment van meditar –en el sentit de rumiar, pensar– sobre les relacions entre el poder de l'església i el poder reial o el poder de l'emperador.

Amb l'*Ordinatio Imperii*, a més de seguir amb la tradició dels reis francs, Lluís el Pietós té la necessitat d'afirmar que l'imperi carolingi era indivisible. F. Hubeñak destaca una citació de Weckmann de l'any 1993:[13]

> Todos los hombres, agrupados en la autoridad religiosa del Papa, forman la *Ecclesia universalis*; los mismos, en la ideal autoridad secular del emperador, constituyen el *Imperium universalis*; ambos, *Ecclesia e Imperium*, son la Respublica Cristiana.

Tornem a trobar aquí aquell binomi –imperi-Església– de l'imperi romà.

El control del territori era imprescindible, d'una banda per l'economia, la recaptació impostos, control dels ports, ja siguin marítims o fluvials, control dels mercats i les mercaderies. Per això, prínceps, comtes i senyors, que eren vassalls i fidels, passaven comptes dos cops l'any a les assemblees de primavera i tardor. D'altra banda, aquesta organització de l'administració permet mantenir un exèrcit que no depengui directament de les arques de l'imperi. Aquests senyors –prínceps, comtes…– territorials mantenen el seu propi exèrcit, i en un moment de conflicte, guerra o revolta, aporten, com a bons vassalls, els seus homes a l'exèrcit imperial.

Una conseqüència directa de l'*Ordinatio Imperii* és que el Pietós deixava sense títol reial i retirava el govern d'Itàlia al seu nebot Bernat, que era rei d'Itàlia des del 813. Això pressuposà l'enfrontament de Bernat i els alts funcionaris italians, com Anselm, el bisbe de Milà, amb l'emperador. Aquest serà el primer enfrontament d'un regne respecte de l'imperi per conservar el "seu" territori hegemònic.

13. Weckmann, Luis. *El pensamiento político medieval y los orígenes del Derecho Internacional,* Fondo de Cultura Económica, Mèxic,1993.

Sis anys després de l'*Ordinatio Imperii*, neix Carles, anomenat "el Calb". El Pietós, com a pare i emperador, amb totes les pressions familiars, considera que el fill petit també ha de "gaudir" de la seva herència, ja que és tota la seva descendència qui ha de governar. Aquesta necessitat d'assegurar el traspàs del govern a la seva descendència o a qui ell consideri, Xavier Ballestín Navarro, en el seu llibre del 2004,[14] anomena la inquietud del poder i la defineix com «la necessitat peremptòria del governant d'assegurar que, després de la seva mort, el poder passarà a la persona que ell haurà designat prèviament».

L'any 829 Lluís el Pietós sense consultar a l'assemblea, i sense fer cas de l'*Ordinatio Imperii* del 817 sobre el repartiment del territori i dels pactes amb el papat que se'n derivaven, suspèn la *Relatio episcoporum* (relacions amb el papat) unilateralment i decreta que una part del territori serà l'herència per al seu fill petit Carles, en detriment dels territoris dels seus germanastres. Aquesta decisió crearà un conflicte polític i dues guerres civils.

Des de l'any 833 fins al 835, hi ha diversos enfrontaments entre l'emperador i els seus fills i els partidaris d'ells, que fins i tot van aconseguir el suport cap a la seva causa dels principals personatges eclesiàstics, fins i tot del mateix papa Gregori IV.

A la tardor de l'any 833, després dels enfrontaments armats, es convoca el concili de Worms i el papa Gregori IV torna a posicionar-se a favor dels fills grans de l'emperador, i ens trobem els dos poders, l'eclesiàstic i el laic, enfrontats. En el concili es va redactar una carta al Papa per recriminar-li la seva actitud; sembla que Jonàs d'Orleans va fer el redactat d'aquesta carta. Posteriorment a aquests fets, Lluís el Pietós serà destituït i es nomenarà emperador el seu fill primogènit.

En el concili de Thionville (834-835), els instigadors de la destitució de l'emperador són castigats i deposats dels seus llocs de poder (tant laics com eclesiàstics). L'emperador serà restituït al tron en una missa solemne oficiada per 44 bisbes i abats a Sant Esteve de Metz, rebent les insígnies imperials. Ebbó, bisbe de Reims, instigador de la deposició de l'emperador, va confessar des del púlpit les injustícies comeses contra ell.

Durant aquests anys de lluites i enfrontaments entre l'emperador i els seus fills, podem entreveure dues maneres d'entendre l'organització territorial de l'imperi. D'una banda, la posició de mantenir la unitat territorial sota el "poder absolut" de l'emperador o el d'una "autonomia territorial" dins l'imperi i amb obediència a l'emperador.

Aquest conflicte generarà "violència", no tant en el sentit de la violència de la guerra, que és evident, sinó en l'aspecte de la confusió i "psicosi" que generarà en els senyors la pèrdua de poder territorial, i la inquietud de noves "famílies" que volen formar part del govern i controlar el territori, ja siguin laics o eclesiàstics.

14. Ballestín Navarro, Xavier. *Una nissaga de poder viatgera i inquieta: els Omeies de Damasc a Còrdova.* Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2004, p. 43.

Ja hem vist com des de la segona meitat del segle VIII s'imposa donar un benefici, normalment una propietat immobiliària, al vassall per un servei prestat, i aquest benefici tornarà al senyor després de la seva mort. Durant el segle IX, la paraula *benefici* serà substituïda per la paraula *feudum* (feud-öd = propietat plena), diu Giussepe Albertoni.[15]

Els senyors receptors de beneficis, eren designats pel rei, comte, duc, senyor d'un territori. Aquesta designació, a poc a poc, es fa vitalícia al llarg del segle IX, es creen així veritables "dinasties". Aquesta situació podia suposar el perill de "regionalització del poder". Sembla que Carlemany i els seus consellers van intuir aquest problema i possiblement per aquest motiu es va exigir el jurament de fidelitat personal. I potser també per això es creà el càrrec dels *missi dominici***,** que eren els delegats de la *potestas* imperial i encarregats de fer el control als comtes, ducs i senyors fent present l'emperador en tot el territori, aquests *missi* van actuar fins a mitjans del segle IX.

En tot aquest procés des de l'any 817 fins al 835, quan Lluís el Pietós és restituït al capdavant de l'imperi carolingi, no només hi havia en joc la continuïtat de l'imperi carolingi i la seva indivisibilitat; també la indivisibilitat de "l'imperi cristià", l'Església i l'imperi, ja sigui el romà o el carolingi, es retroalimentaven des de l'any 380 quan el cristianisme va ser declarat la religió oficial de l'imperi romà.

Ja hem vist com l'Església es reserva l'*auctoritas* per a ella, que li permet tenir l'autoritat moral, una autoritat que li dona el saber i que l'ajuda a "comprendre" el valor de "l'imperi cristià". Per aquest motiu, quan l'emperador Lluís el Pietós actua a l'esquena del papat, aquest darrer no està disposat a accedir a les seves aspiracions i es decanta a favor dels fills. L'*Ecclesia*, entenent-la com la suma de tots els seus estaments, bisbats, arquebisbats, la cúria romana, els abats… hi tenia massa coses a perdre; poder econòmic, poder territorial i sobretot l'*auctoritas* moral sobre "l'imperi cristià".

Perry Anderson escriu en el seu llibre del 1979:[16]

> Con el estado carolingio comienza la historia del feudalismo propiamente dicho, porquè este enorme esfuerzo ideológico y administrativo para «recrear» el sistema imperial del viejo mundo… contenía y encubría la involuntaria colocación de los cimientos del nuevo. En la era carolingia fue cuando se dieron los pasos decisivos para la formación del feudalismo.

Amb les donacions de terres i els vincles del servei, els vassalls directes de l'emperador formaran una classe terratinent que es barrejà amb les autoritats

15. Albertoni, Giuseppe. "El feudalismo", a Umberto Eco (coord.), *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y musulmanes,* FCE, Mèxic, 2015, p. 218.
16. Anderson, Perry. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo.* Ed. Siglo XXI, Madrid, 1979. p. 136/137.

comtals. Hi hem d'afegir també "les immunitats" específiques per a l'Església, les exempcions jurídiques, que a poc a poc també beneficiaran els senyors seculars, de tal manera que amb les immunitats no podien patir interferències dins la seva propietat. El resultat d'aquests canvis serà el naixement del *feudum*, concessió delegada i investida de poders jurídics i polítics a canvi del "servei militar".

Les guerres civils i dinàstiques posen de manifest que el poder de l'emperador, en d'altres moments fort, a poc a poc s'afebleix, el poder unipersonal i de control del territori s'esqueixa. El model imperial de poder monolític, "absolut", té els seus defensors, però va apareixent un nou model d'organització política que donarà pas a la "regionalització del poder descentralitzat" que, tal com diu Bettine Beader més amunt, la unitat que va teixir Carlemany amb dues de les institucions de l'alta edat mitjana –l'Església (papat i seus episcopals) i el vassallatge (institucionalització del jurament de fidelitat)– i que van ajudar a formular una nova concepció del poder, amb el temps, contribuirà a la seva erosió. Aquesta nova "regionalització del poder" fa temps que té la llavor dins el sistema de poder unipersonal.

Pontífex, bisbes, abats i vassalls es van acomodar políticament i cultural amb l'emperador, alhora que sorgien noves oportunitats territorials i econòmiques que, utilitzades pel seu propi gaudi, acabaran per erosionar la idea de poder monolític imperial.

Giussepe Albertoni,[17] ens diu que, per François Louis Ganshof, el feudalisme s'ha d'entendre com un conjunt d'institucions que creen i regeixen obligacions d'obediència i de servei, especialment militars, per part d'un home lliure, el vassall, cap a un altre home lliure, anomenat *senyor*.

Segons Ganshof, el feudalisme medieval és el resultat d'una evolució històrica que fa els primers passos en el regne franc del segle VI. El feudalisme és el fruit de la conjunció de dues institucions inicialment diferents: el vassallatge i el feu.

La "regionalització del poder" atorga a cada senyor el poder per controlar l'economia, els recursos, i el territori; treure'n beneficis i amb el seu exèrcit donar suport al comte, duc… del qual obtingui més bon benefici. Aquest territori que controla aquest senyor l'anomenem *feudum*.

Els fets ocorreguts des de començaments del segle IX fins l'any 843 han conduït a una nova manera d'exercir el poder, a unes transformacions econòmiques que modificaran les relacions socials, aquestes transformacions econòmiques (de les quals no he parlat) les podem entendre com un nou marc de poder, un nou paradigma.

17. Albertoni, Giuseppe. "El feudalismo", a Umberto Eco (coord.), *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y musulmanes,* FCE, Mèxic, 2015, p. 218.

Aquest canvi és un procés de llarga durada, tot just som a l'inici. El model imperial romà que donà pas al Dominat amb unes característiques com: la unitat religiosa, la centralització administrativa, la creació d'un gran aparell burocràtic, amb algunes diferències, és el model de poder unipersonal amb el qual els emperadors carolingis regenten "l'imperi cristià". Per mantenir el poder, intentaran buscar nous mecanismes per no perdre'n el control, posant d'aquesta manera, crec que sense voler-ho, els fonaments que, amb el pas del temps, portaran la societat carolíngia cap una nova manera d'organització econòmica, social i política. Una organització que els historiadors anomenem el *feudalisme*.

Tots els esdeveniments dins l'imperi carolingi des del 817 fins al 843, any de la mort de Lluís el Pietós, giren al voltant de com exercir el poder i com s'entén l'exercici d'aquest poder i qui és capaç de dur-lo a terme.

L'any 843 els fills del Pietós signen el tractat de Verdum, l'imperi carolingi queda dividit en tres regnes, Gàl·lia, Lotaríngia i Alemanya, territoris lligats encara a l'obediència a l'emperador, tot i que tenen la seva política i organització amb el seu senyor, els seus bisbes i abats, la seva administració i el seu exèrcit. L'imperi va cap a la seva dissolució. L'any 881, Carles el Gras, net de Lluís el Pietós, és coronat emperador carolingi i, tot i que per poc temps, uní altre cop l'imperi. L'any 888 mor l'emperador i desapareix l'imperi carolingi.

Faig aquí un paral·lelisme entre el final de dues "nissagues" que foren importants a l'Occident europeu i prenc la paraula a Xavier Ballestin, que en el seu llibre del 2004 diu:[18]

> La mort d'Almansor i d'Abd al-Malik al-Muzaffar (califa), a qui va succeir Abd ar-Rahman Sangul, permeteren el retorn al califat de membres dels Umayya Banu Marwan disposats a exercir per si mateixos les prerrogatives de poder i autoritat inherents a la dignitat califal. Però des de la visió magistral d'Ibn Haldun, l'asabiyya (podem dir-ne nissaga) dels Umayya Banu Marwan estava exhaurida i mai més no tornarien a unir la comunitat musulmana sota la seva prèdica.

*Hem vist l'evolució en el temps de l'imperi carolingi, sabem una mica més qui és Jonàs d'Orleans, crec que podem parlar de l'obra del bisbe d'Orleans, no en profunditat del que escriu, sinó des de la intencionalitat del que va representar fer el llibre *De Institutione Regia*, podem realment considerar-lo un mirall de prínceps**?**

L'obra *De Institutione Regia* de Jonàs d'Orleans, escrita sobre l'any 831, s'ha analitzat, gairebé sempre, des del punt de vista filosoficoreligiós i la seva

18. Ballestín Navarro, Xavier. *Almansor: l'exercici del poder a l'Occident musulmà medieval.* Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2004. p. 145.

dissecció s'ha fet des d'aquesta òptica. A mi m'agradaria situar aquesta obra des del punt de vista polític, entenent que Jonàs d'Orleans era a la cort carolíngia, que va viure l'expansió de l'imperi i va ser representant del rei en diverses ocasions. El bisbe d'Orleans era un representant de Déu a la cort i com a home del seu temps va tenir un paper important en tots els afers de l'època: polítics, econòmics, morals i religiosos. Participava en les discussions dels concilis, que era l'òrgan en el qual es prenien les decisions per governar aquell vast imperi, aquestes decisions quedaven reflectides en els capitulars.

En la seva obra crec que podem trobar la dicotomia per on es movia la filosofia política d'aquell moment i sembla que podria posar les bases del que seria la teoria politicofilosòfica altmedieval europea.

El bisbe d'Orleans, amb el seu llibre *De Institutione Regia,* que adreça al fill de Lluís el Pietós, Pipí d'Aquitània, parla de quin ha de ser el comportament dels prínceps carolingis i quina ha de ser l'actitud d'un monarca que ostenta el poder.

El d'Orleans escriu a Pipí d'Aquitània per intentar que no es repeteixin els conflictes de poder i de govern que hi va haver l'any 817-818 en el regnat de Lluís el Pietós. L'escrit de Jonàs sembla que té una finalitat pública, política i també ètica. En el *De Institutione Regia* hi podem trobar una visió del que havia de ser la política de l'imperi, tant per la governabilitat interna com per l'estratègia cap a la política exterior, jo veig en aquest escrit del bisbe d'Orleans una intencionalitat ben definida.

El professor Fortuny ens diu sobre el llibre de Jonàs d'Orleans:[19]

> De Institutione Regia està escrit en to major… teòric, més propi de qui té autoritat i la vol subratllar.

I més endavant afegeix:[20]

> … I que en aquest cos [aquí es refereix a una figuració de l'imperi cristià] hi ha dues persones excelses, el pontífex i el rei. Però de tal manera que la primera és superior, perquè fins i tot ha de donar comptes de l'eterna salvació de l'ànima del rei.
> És en veritat molt difícil en tan poques ratlles de fer una síntesi més completa i acabada de la cosmovisió de l'època en termes religiosos. Efectivament, és això el que acaba de recordar el pontífex al seu fidel, el rei, com a fonament… de tota la seva exposició i de l'autoritat amb què se li adreça.

19. Fortuny, Francesc J. *De Lucreci a Ockham, perspectives de l'edat mitjana,* Ed. Anthropos, Barcelona, 1992. p.194.
20. *Ibídem*, 195.

I més endavant ens fa notar que:[21]

> Jonàs d'Orleans… li escriu amb absoluta serietat i responsabilitat pastoral allò que li sembla escaient per assegurar temps millors per a tothom… Amb aquesta finalitat, evident pública, política i d'ètica política, s'adreça al rei i li recorda les normes més fonamentals de la vida cristiana, l'oració i la justícia.

I el professor Fortuny encara afegeix:

> … la justícia de Jonàs és una justícia més "casolana", personal, subtil, és el ser o no ser de les persones, és la capacitat de conviure i sobreviure tots plegats.

La intencionalitat de Jonàs amb la seva obra era mostrar al primogènit de l'imperi carolingi que, tot i sabent-ho, havia actuat en contra de l'emperador, recordar-li quina era la manera com els carolingis teixien les seves relacions de fidelitat i vassallatge, i que aquesta manera d'actuar ben bé podria ser l'exemple d'un estil de vida i de govern, i com aquesta manera de governar marcava també com havien de ser les relacions en la política exterior.

Amb aquesta intenció d'amonestació, Jonàs d'Orleans desgrana en cada capítol del llibre el que creu que necessita sentir Pipí d'Aquitània. Així, en el tercer capítol, titulat «Què és el rei, què ha de ser i què ha d'evitar», el bisbe d'Orleans li explica com ha de governar un rei. Amb justícia, misericòrdia, pau, harmonia i amb l'exemple, i li diu:

> Perquè la justícia del rei eleva el tron i la veritat enforteix el govern dels pobles. En veritat, la justícia del rei és no fer servir el seu poder per oprimir ningú, és jutjar sense accepció entre un home i el seu veí, és ser el defensor dels estrangers, orfes i vídues.[22]

D'aquestes paraules, «…En veritat, la justícia del rei… és jutjar… és ser el defensor dels estrangers, orfes i vídues… donar suport als pobres amb almoina, nomenar justos en els afers del regne», podem deduir-ne que Jonàs està parlant del que més endavant seran les normes de la cavalleria.

Alain Dubreucq, en el seu llibre ho explica així: «L'*Institution royale* expressa, doncs, per primera vegada de manera coherent les bases del que després serà l'ideal cavalleresc».[23]

Jonàs parla a Pipí de l'administració del regne i del que passa quan no s'administra d'acord amb la llei:

21. *Ibídem*, 196-197.
22. d'Orleans, Jonàs. *De Institutione Regia.* (Dubreucq, Alain. *Le Métier de Roi,* ed.,tr.) Les Éditions du Cerf, Paris, 1995. p. 189. Traducció al català de Lladó Gran, Maria.
23. Dubreucq, Alain. *Le Métier de Roi.* Les Éditions du Cerf, Paris, 1995. p. 94. Traducció al català de Lladó Gran, Maria.

> … qui no administra el seu regne d'acord amb la llei, certament permet que sorgeixin moltes il·legalitats en el seu govern. En efecte, sovint per aquest motiu es trenca la pau entre els pobles i fins i tot sorgeixen obstacles dins del regne, que també disminueixen els productes de la terra i es dificulten els serveis que els pobles necessiten.[24]

El bisbe d'Orleans li mostra que bé que li faria respectar la llei durant la seva administració; no fer-ho li comportaria fer un govern que no és just perquè trenca la pau entre els pobles, genera patiment i fam en els seus súbdits. El conflicte sempre comporta l'abandonament del camp, manquen els productes de la terra, es pateix fam, el poble emmalalteix i aquesta situació genera patiment, possiblement conflictivitat social i el regne es veu abocat a no ser un territori pròsper.

En el quart capítol, titulat «El que és propi del ministeri reial», el d'Orleans li deixa clar que una de les funcions del rei és la de corregir l'abús i castigar-lo en la justa mesura, i escriu:

> … En efecte, el terror que inspira el seu zel s'ha d'exercir, en la mesura del possible, de la següent manera: en primer lloc, perquè no es cometi cap injustícia; aleshores, si tanmateix passa, de cap manera ha de deixar-ho passar ni permetre a ningú l'esperança d'amagar-se o l'audàcia de fer el mal. Però, al contrari, tots han de saber que les males accions que s'hauran permès en cap cas quedaran sense correcció ni venjança, sinó que la mesura de la correcció justa serà proporcional a la naturalesa de l'acte.[25]

En el capítol cinquè, titulat*:* «Del perill que corre el rei, i del seu deure de recompensar els qui actuen bé, i d'utilitzar la seva autoritat contra els qui actuen malament i de portar la causa dels pobres a la seva audiència», el bisbe avisa Pipí d'Aquitània quan i de quina manera ha de fer servir la seva autoritat, tant per recompensar com per castigar els seus administradors, i diu:

> …Quan els jutges deshonestos es posen per sobre del poble de Déu, la culpa és d'aquell qui els va triar… En efecte, així com l'existència de prínceps dolents és culpa del poble, també l'existència de jutges que no actuen amb equitat i moderació és pecat del príncep. El bon jutge és qui no sap fer mal als ciutadans, sap com ser útil a tothom. En efecte, porta a sobre el rigor de la justícia i acull els altres amb la benevolència del seu criteri".[26]

En el capítol sisè, titulat «L'equitat de judici és la consolidació de la reialesa, i la injustícia, la seva ruïna», Jonàs es permet dir a Pipí que per ser con-

24. d'Orleans, Jonàs. *De Institutione Regia.* (Dubreucq, Alain. *Le Métier de Roi,* ed.,tr.) Les Éditions du Cerf, Paris, 1995. p. 191 Traducció al català de Lladó Gran, Maria.
25. *Ibídem*, 199, traducció M.LL.G.
26. *Ibídem*, 209, traducció M.LL.G.

solidat com a bon rei li cal ser un home just, pietós i atendre els desvalguts, ha de ser un home bo, i regnar amb injustícia pot dur a la ruïna la persona del rei i el seu regne, i escriu:

> … De la mateixa manera: "La reialesa passa de nació en nació, per injustícies, mals, violència i tota mena de trucs". Aquestes paraules mostren clarament que la pietat, la justícia i la misericòrdia enforteixen la reialesa, i que els mals fets a les vídues i als orfes, les acusacions injustes contra els desgraciats, els judicis cruels i la corrupció de la justícia, la porten a prova de ruïna.[27]

En el capítol vuitè, titulat «Tots els súbdits s'han de sotmetre i obeir humilment i fidelment al poder reial, que va ser instituït per Déu», Jonàs d'Orleans deixa clar a Pipí qui ha de promulgar les lleis, com fer-ho i el perquè. També qui les ha d'obeir i el perquè, ja que per governar ha de saber legislar.

> … S'estableix que el poder reial ha de legislar d'acord amb l'ordre de l'equitat i, per això, convé que tots els súbdits obeeixin fidelment, i dòcilment a aquest poder… han de donar-li de manera sincera i irrevocable el suport suficient perquè pugui… de manera més general, governar.[28]

He cercat en quatre dels capítols del llibre *De Institutione Regia* que m'han semblat millor per poder mostrar la intencionalitat del bisbe en escriure el llibre, que, respectuós amb el rei d'Aquitània, no deixa de reptar-lo i li mostra quin ha de ser el seu comportament.

Jonàs d'Orleans després de viure i veure la crisi de govern que va generar l'*Ordinatio Imperi***,** la "revolta" i posterior guerra entre la monarquia carolíngia i els altres "governs" dels territoris de l'imperi, considera que ha arribat el moment d'amonestar el rei d'Aquitània pel seu comportament, no respectar la llei i comportar-se com un tirà.

Els estudiosos com el teòleg Jean Revirón[29] ens diu que *De Institutione regia* va ser escrit l'any 831, i en dona aquesta raó: «Jonàs no hauria fet servir un to tan mesurat si Pipí hagués fet en algun moment al·lusió a un fet tan greu com la deposició de l'emperador. Per tant, sembla bastant acceptat per tothom que el llibre de Jonàs d'Orleans va ser escrit l'any 831».

El bisbe d'Orleans evita parlar en el seu llibre de qüestions de dogma, tal com diu Étienne Delaruelle,[30] i es limita a fer reflexions morals i de comportament mostrant en molts casos l'aspecte pràctic.

27. *Ibídem*, 215, traducció M.LL.G.
28. *Ibídem*, 221, traducció M.LL.G.
29. Reviron, Jean. *Jonàs d'Orleans et son De Institutione Regia Etude Et Texte Critique.* Editorial: Librairie Philosophique J. Vrin, Paris,1930. p. 52-53.
30. Delaruelle, E., *Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien*, Bulletin de littérature ecclésiastique, 55, Toulousse, 1954, p. 133.

El d'Orleans diu a Pipí d'Aquitània com ha de ser i què ha de fer un bon rei; i que, per ser-ho, ha de governar amb justícia, misericòrdia, ha de cercar la pau, el benestar dels súbdits i donar exemple. Per aconseguir ser un bon governant, hi ha unes funcions que no ha d'oblidar: ell és l'administrador, el legislador i el jutge. Com a administrador, ha d'actuar sempre segons la llei, governar el territori amb justícia, ha de comandar el poble cap a la pau i el bé comú, tenir cura dels súbdits, orientar i regir tots els seus subordinats i representants (comtes, ducs, jutges…) perquè actuïn bé i amb consciència, ja que ho fan sota la seva tutela.

Com a legislador, ha de fer les lleis, ha de legislar, dictar aquestes lleis perquè siguin obeïdes per tothom. Compilar i ordenar totes les lleis perquè puguin ser promulgades i poder fer-ne un codi ètic i de comportament perquè tothom sàpiga quines són les normes i lleis que cada individu ha d'obeir. Les lleis li permetran ser el jutge, l'autoritat, qui pot jutjar i impartir justícia. Aquestes lleis li permetran castigar l'abús i la injustícia que poden cometre els qui l'apliquen en el seu nom.

Governar o regnar no tenint en compte aquests fonaments poden dur el rei i el regne a la ruïna, ja que suposaria que en el territori hi prevalen la injustícia, la violència, l'abús i, en lloc del govern d'un monarca, hi hauria el govern d'un tirà, que és el que abandona el seu poble, que descuida i no vetlla pel seu benestar i no procura per la bona marxa de la producció agropecuària, que és la que proveeix d'aliments la població. Descuidar tot això pot ajudar que s'estengui la fam, les malalties i epidèmies que afavoreixen les revoltes, i d'aquesta manera es pot arribar a la pèrdua del control del territori.

La intencionalitat política de Jonàs d'Orleans és darrera d'aquesta obra, hi ha un pensament de conjunt, una idea d'organització territorial i de manteniment de l'exercici del poder.

Einar Mar Jónsson explica en el seu article[31] que no sembla que la paraula *mirall* s'utilitzi a l'edat mitjana com a substantiu comú per designar manuals de moralitat. Sembla que es tracta d'un topos:

> Un *topos* (del grec *τόπος,* lloc*,* de *tópos koinós,* lloc comú*;* plural, *topoi*) que fa referència, en el context de la retòrica grega clàssica a un mètode normalitzat de construir o tractar un tema o argument perquè l'orador pugui guanyar el suport de la seva audiència. El *topos* ha designat gradualment, per extensió, tots els temes, situacions, circumstàncies o fonts recurrents de la literatura. Un *topos* convertit en alguna cosa banal i repetitiva, arriba a ser un lloc comú, també anomenat tòpic literari o estereotip.

Creiem que això és possible i per això definim un *mirall del príncep* com un tractat escrit per a un príncep –i generalment dedicat a ell– que té com

31. Jónsson, Einar Mar. *Les "mirois aux princes" son-ils un genre littéraire?* Médiévales 51: 153-166. [*https://journals.openedition.org/medievales/1461*]

a finalitat principal descriure el príncep ideal, el seu comportament, el seu paper i la seva situació al món.

Dubreucq ens diu que farà servir el terme *mirall de prínceps*, tot i que els autors carolingis no tenien consciència d'aquest concepte, i farà servir aquest terme perquè no en té cap de millor i perquè sovint trobem en els tractats carolingis l'ús de la metàfora del mirall.

El professor Francesc J. Fortuny[32] ens diu: «Ja en temps de Carlemany, una dama de l'alta aristocràcia, Dhuoda, havia escrit per al seu fill... Li donava per escrit i en llatí aquells consells per a la vida que ja no podia donar oralment al noble adolescent emparentat amb els carolingis».

Alain Dubreucq[33] ens diu que Jonàs usa *el mirall* per mostrar la vida que s'ha de seguir, presentant-la en forma d'opuscle perquè el príncep el pugui llegir sovint. També ens diu que aquesta idea la trobem també en el Manual de Dhuoda, en què la paraula *mirall* s'assimila directament a la forma física de l'objecte.

Tanmateix, els «miralls per a prínceps» anteriors als anys seixanta del segle XIII, que realment corresponen a aquesta definició i que només són una vintena, són tanmateix molt dispars. No obstant això, és possible classificar-los segons la seva temàtica i la seva estructura, és a dir, establir una mena de tipologia. Jónsson[34] diu que en podem definir quatre classes:

> La primera tipologia dels miralls per a prínceps, els més senzills, només enumeren les diverses virtuts que ha de posseir el príncep ideal i, possiblement, els vicis que ha d'evitar.
>
> La segona tipologia utilitza exemples de sobirans il·lustres amb la finalitat de definir el que és essencial en un príncep ideal.
>
> La tercera tipologia de miralls per a prínceps conté obres que no es limiten a enumerar les virtuts del príncep ideal, sinó que el descriuen de manera més sistemàtica, en l'exercici de les seves funcions.
>
> La quarta i última classe de miralls de prínceps és molt semblant a l'anterior. Tot i que és difícil de marcar-ne les diferències, podem veure que el que canvia aquí és que els temes s'aprofundeixen i l'horitzó és més ample. En lloc de descriure simplement el rei ideal i la seva acció, els autors el posen en un context més ampli i estudien sistemàticament la qüestió del poder i la relació entre el *regnum* i el sacerdoci.

En aquestes obres, el tema del *príncep ideal* esdevé, efectivament, el centre de tot un conjunt temàtic, en què els temes morals, històrics i polítics de diversos orígens es combinen entre si i formen estructures diferents, tal com mostra la classificació que s'ha fet.

32. Fortuny, Francesc J. *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'edat mitjana,* Ed. Anthropos, Barcelona, 1992. p. 191.
33. Dubreucq, Alain. *Le Métier de Roi.* Les Éditions du Cerf, Paris, 1995.
34. *Ibídem*, 153-166.

Aliénor Cartoux i Sarah Orsini, en el seu article del 2018,[35] ens plantegen que tota la teorització medieval del gènere literari neix de la reflexió que ja havien dut a terme els antics sobre les propietats del mirall com a objecte concret, i a la qual cal tornar.

L'objecte mirall només pot donar una visió i, per tant, només un coneixement parcial del món. Però fruit d'aquest coneixement parcial, el reflex que retorna el mirall es concep, per tant, com una unitat significativa per si mateixa. La complexitat de pensar el mirall com a objecte de coneixement es deu, doncs, a la seva doble naturalesa.

Einar Mar Jónsson, en la introducció del seu llibre,[36] afirma que el mirall literari funciona com una metàfora, no quant a paraules, sinó quant a idees. Per tant, com a metàfora, el mirall enllaça el contingut, és a dir, l'objecte metaforitzat, i la metàfora. I explica que:

* El mirall del príncep és, per naturalesa, ambigu, perquè deixa que el lector reconegui allò implícit en el text.
* El mirall del príncep implica necessàriament un camp de coneixement cultural comú a l'autor i al lector.

Els miralls de prínceps van ser, doncs, objecte de l'elaboració d'un cànon, probablement fruit de la impressió d'acostament de les representacions del poder d'una època a l'altra. Això també vol dir que els miralls del príncep no només ofereixen consells sobre l'art de governar, sinó també un punt de vista sobre la política i la societat d'una època, una declaració polititzada que alimenta debats, fins i tot retrats que representen el poder.

Tal com diu Einar Mar Jónsson, «el *tópos koinós,* lloc comú, era l'argument de l'orador[37] per guanyar la seva audiència». Així, podríem dir que la proposta de Jonàs d'Orleans tenia aquest lloc comú, tenia el *topos* per mostrar a Pipí d'Aquitània la raó d'estat.

Una raó d'estat que explica com un príncep ha de conservar el seu territori i el poder que hi exerceix. Per això, m'atreveixo a considerar l'obra de Jonàs d'Orleans, *De Institutione Regia* un autèntic mirall de prínceps, i és un llibre que possiblement obre un dels camins que seguirà la filosofia política medieval.

35. Cartoux, Aliénor. Orsini, Sarah. *Le miroir du Prince dans l'Antiquité: le paradoxe d'un genre inexistant? https://doi.org/10.4000/interferences.6381*
36. Jónsson, Einar Mar. *Le Miroir. Naissance d'un genre littéraire.* Ed: Belles Lettres nº1995.
37. En la retòrica grega clàssica.

Bibliografia

Albertoni, Giuseppe (2015). "El feudalismo", a Umberto Eco (coord.), *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y musulmanes,* Mèxic: FCE.

Anderson, Perry (1979). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Madrid: Ed. Siglo XXI.

Baader, Bettine (2013). "Ludovico Pío y la disolución de una Teoría de Poder*". Revista Historias del Orbis Terrarum*, núm. 11, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Santiago de Chile., pp. 126-164.

Ballestín Navarro, Xavier (2004a). *Almansor: l'exercici del poder a l'Occident musulmà medieval*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Ballestín Navarro, Xavier (2004b). *Una nissaga de poder viatgera i inquieta: els Omeies de Damasc a Còrdova.* Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Cartoux, Aliénor & Orsini, Sarah (2018) *Le miroir du Prince dans l'Antiquité: le paradoxe d'un genre inexistant?, https://doi.org/10.4000/interferences.6381*.

Casinos Mora. F. Javier (1999). "El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos en Roma*". Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, *núm. 11, Alcalá de Henares: Editorial Universidad de Alcalá.*

Delarouelle, E. (1954). "Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, núm. 55, Toulousse: Institut Catholique de Toulousse.

Del Hoyo Calleja, Javier & Gazapo Andrade, Bienvenido (1997). *Anales del Imperio Carolingio (Años 800-843).* Madrid: Editorial Akal.

D'Ors, Alvaro (1996). "Claves conceptuales", *Verbo*, núm. 345-346. Madrid: XXX, pp. 505-526.

Dubreucq, Alain (1995). *Le métier de roi*, París: Les Éditions du Cerf.

Fortuny, Francesc J. (1992) *De Lucreci a Ockham, perspectives de l'edat mitjana,* Barcelona: Anthropos.

Hernández Rodríguez, Alfonso (2009). *Antropología y eclesiología bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre,* Edició electrònica URL: *http://journals.openedition.org/cem/11596* DOI: 10.4000/cem. 1954-3093.

Hubeñak, F. (2014). Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas [en línia], *Prudentia Iuris*, 78. Disponible a: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/raices-teoria-dos-espadas-hubenak.pdf.

Jónsson, Einar Mar (1995). *Le Miroir. Naissance d'un genre littéraire.* Paris: Ed. Belles Lettres.

Jónsson, Einar Mar (2006). "Les "mirois aux princes" sont-ils un genre littéraire?". *Médiévales* nº 51: pp. 153-166. [https://doi.org/10.4000/medievales.1461].

Reviron, Jean (1930). *Jonàs d'Orleans et son De Institutione Regia. Etude Et Texte Critique.* Editorial: Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Turull, Max (2019). *La descoberta del dret romà a l'Occident medieval. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona*.

Weckmann, Luis. *El pensamiento político medieval y los orígenes del Derecho Internacional,* Fondo de Cultura Económica, Mèxic,1993.

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 117-121
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.173 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

L'exegesi neotestamentària de Guillem d'Ockham en la seva doctrina sobre l'*optimus principatus*

Andreu Grau Arau

Universitat de Barcelona
Societat Catalana de Filosofia
agrau2@xtec.cat

En la part destinada a les "matèries diverses" en la *Doctrina pueril,* Ramon Llull dedica un capítol a parlar dels prínceps: "Príncep és home qui ha senyoria per elecció sobre altres hòmens, per ço que los tenga en pau per temor de justícia. On, aytals hòmens qui són obligatz a tenir justícia, han en garda los hòmens qui.ls són dejús en nobilitat, a la qual garda són obligatz pus que altres." Llull advertirà que cap home no té tantes obligacions en el seu ofici com el príncep o el prelat. El súbdit només té obligacions amb el seu rei; en canvi, el rei té obligacions amb tots els homes del seu domini.[1]

La dedicació del príncep no és quelcom fàcil ni tranquil, però ha de fer tot el possible perquè la seva actuació sigui excel·lent.

Aquesta obra de Llull s'ha de situar devers l'any 1275.[2] Som al darrer tram del segle xiii i som al començament de la gran crisi de la cristiandat occidental: fam, fluctuacions econòmiques, agitacions urbanes i rurals..., que es dona entre 1270 i 1330. Guillem d'Ockham redacta les *Octo quaestiones de potestate papae* entre 1340 i 1342. És un escrit ponderat i documentat, en el qual apareixen tots els temes de la seva doctrina política. Hi reprodueix i reconstrueix àmpliament el debat polític del moment, sobretot el que planteja la distinció entre poder espiritual i poder civil.

El capítol primer de la qüestió primera de l'obra comença així: "Un home venerable m'ha lliurat vuit qüestions, demanant-me, humilment, una solució".[3] La tercera qüestió tracta de la jurisdicció del príncep i el poder espiritual: té el papa el poder de transmetre als prínceps llur jurisdicció temporal? En el capítol quatre d'aquesta qüestió, hi trobem l'exposició sobre el govern òptim. Ockham aspirava a arribar a una societat en què els drets naturals dels homes fossin reconeguts i la persona humana fos respectada i

1. Vid. Ramon Llull, *Doctrina pueril*, Barcelona, 1972, p. 188-189.
2. Vid. Gret Schib, Introd. *Doctrina pueril*, p. 17.
3. Guillelmus de Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae,* a Guglielmo di Ockham, *Il filosofo e la política. Otto questioni circa il potere del Papa,* text llatí, i introducció, traducció i notes de Francesco Camastra, Milano, 2002, p. 70: *Vir quidam venerabilis octo michi tradidit quaestiones, quarum a me solutionem dignatus est humiliter flagitare.*

estimada.[4] En aquesta breu aportació a la primera jornada de filosofia medieval del curs 2023-24 de la SCF, pretenem fixar-nos en els versicles del Nou Testament als quals recorre Ockham i en la interpretació que en fa per a fonamentar la seva doctrina del govern òptim.

Un govern serà excel·lent si s'institueix per al bé comú dels súbdits i no per al bé propi del mandatari.[5] Principat òptim és, segons el franciscà anglès, el papal i l'episcopal; i ho és per voluntat de Crist[6] quan, en ordenar papa sant Pere, li va dir: "Pastura els meus anyells". Segons Ockham, amb aquesta frase imperativa de l'evangeli de Joan (21, 15), Crist va voler dir: "Et faig governant de les meves ovelles no perquè els prenguis la llana i la llet, llevat que no ho necessitis, segons el que diu l'Apòstol en el capítol nou de la Primera Carta als Corintis: «Qui pastura un ramat, i no s'alimenta de la llet del ramat?» (9, 7), sinó perquè les pasturis".[7] Per a deixar clar que *pascere*, aquí, significa dirigir o governar el poble i no aprofitar-se'n, Ockham afegeix, a l'explicació, la pregunta retòrica de la Primera Carta als Corintis, tot assenyalant que la funció del governant és també fer un ús correcte dels bens segons les necessitats i evitar tot tipus d'abús o sostracció injustificada.

Que un sobirà abusi no és signe d'un bon govern, sinó d'una dominació. Quan, en l'evangeli de Mateu, Crist diu a sant Pere: "Tu ets Pere, i sobre aquesta pedra edificaré la meva església i les portes de l'infern no la dominaran. Et donaré les claus del Regne del Cel" (16, 18-19), el que li vol dir, segons Ockham, és que això només serà per a edificar la seva església i no per a dominar-la, perquè pugi conduir-la al regne dels cels. Oposa *aedificare* a *dominari.* La tasca del governant no és dominar, sinó mantenir l'ordre polític; i en troba la justificació en el capítol cinquè de la primera carta de Pere, quan es diu que el ramat de Déu no s'ha de pasturar com qui "domina damunt les seves possessions" (5, 3). Només per a això, Crist prefereix Pere i el proposa com a papa;[8] i quan li diu "allò que lligaràs a la terra serà lligat al

4. Cfr. Antonio Coccia, introducció a l'antologia sistemàtica de Guglielmo Ockham*, Filosofia. Teologia. Politica.*, Palermo, 1966, p. 31.
5. Ockham, *op. cit.*, p. 274: *Dicitur itaque quod ad optimum principatum primo exigitur quod sit propter bonum commune subditorum, non propter bonum principantis proprium institutus.*
6. *Ibídem,* pp. 274-276*: Talis autem principatus est papalis et episcolpalis, quantum est ex ordinatione Christi.*
7. *Ibídem,* p. 276: *quod Christus insinuasse videtur quando beatum Petrum ordinavit in papam dicendo ei:* Pasce oves meas, *quasi diceret, 'Super oves meas principem te constituo, non ut tollas ab eis lanam et lac, nisi pro necessitatibus tuis iuxta illud Apostoi I Cor. IX:* Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat? Sed al pascendum easdem.
8. *Ibídem*: *Talem etiam principatum videtur Christus promisisse beato Petro quando dixit eidem, ut habetur Matthei XVI:* Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibio dabo claves regni caelorum, *quasi diceret, 'Tantum ad aedificandum ecclesiam meam, non ad dominandum ei (ut ipsemet Petrus in canonica sua prima, cap. V innuit, dicens* Neque ut dominantes in cleris*), ut introducas eam ad regnum caelorum, ceteris te praeferam et praeponam'.*

cel, i allò que deslligaràs a la terra serà deslligat al cel", Ockham entén que, a Pere, li va ésser promesa la potestat sobre aquells que havia de governar i dirigir, i no sobre uns altres, la qual menava a la seva construcció i no a la seva destrucció. El domini només duu a la destrucció; i Déu no dona la potestat per a destruir, sinó per a construir, com indica Ockham a partir de la lectura de la segona carta als Corintis (13, 10).[9] Pere, per tant, no va rebre de Crist cap altre poder que no fos el de procurar el bé dels seus súbdits per a conduir-los al regne dels cels, de manera que no els pogués imposar res que no fos el necessari per arribar-hi; i, per això, contra els drets i contra la llibertat dels fidels concedits per Déu i per la naturalesa, no li hauria servit l'autoritat de Crist, ja que d'Ell va rebre la potestat per a l'edificació i no per a la destrucció dels drets i de les llibertats concedits per Déu i per la natura als fidels.[10] L'autèntic príncep, doncs, és aquell que està al servei del poble; i per a justificar-ho recorre de nou a l'evangeli de Mateu: "Ja sabeu que els governants de les nacions, en disposen com a amos, i els magnats, les tenen sota el seu poder. No ha de ser així entre vosaltres; sinó que el qui vulgui arribar a ser gran entre vosaltres, serà el vostre servent, i el qui vulgui ser el primer entre vosaltres, serà esclau vostre; així com el Fill de l'home no ha vingut pas a ser servit, sinó a servir" (20, 25-28). Segons Ockham, amb aquestes paraules, Crist no pretenia prohibir cap mena de sobirania als apòstols, sinó que els indicava quina havia de ser la sobirania que haurien de desitjar; i si deia: "el qui vulgui arribar a ser gran entre vosaltres" i "el qui vulgui ser el primer entre vosaltres", era perquè la superioritat i la preeminència són propietats del governant, les quals, però, segons el missatge cristià, només es poden entendre com a servitud: "el Fill de l'home no ha vingut pas a ser servit, sinó a servir".[11] Ara bé, malgrat que Crist hagués dit que havia vingut a servir i no a ser servit, mai no va voler invalidar cap preferència o sobirania, sinó només aquella que fos per benefici propi, per glòria o honor; per aquest motiu, com

9. *Ibídem*: *Et ideo per verba Christi, quae sequuntur:* Quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in caelis, *intelligitur Petro fuisse promissa potestas super sibi subiectos, non super alios, quae esset ad aedificationem, non ad destructionem ipsorum; qualem potestatem Apostolus ii Cor. ultimo super sibi subiectos dicit sibi datam a Domino.*
10. *Ibídem*: *Propter quod beatus Petrus nullam potestatem recepit a Christo, nisi propter bonum sibi subiectorum ad obtinendum regnum caelorum, ut nichil eis valeret imponere per praeceptum, nisi quod eis esset eis esset necessarium ad consequendum regnum caelorum. Et ideo contra iura et libertates fidelium eis, a Deo et a natura concessas nichil sibi auctoritas Christi valevat, quia ad aedificationem, non ad destructionem iurium et libertatum a Deo et a natura fidelibus concessarum recepit potestatem a Christo.*
11. *Ibídem*, p. 280: *Quibus verbis Christus non omnem principatum Apostolis interdixit, sed magis aliquem esse appetendum ab eis ostendit cum dixerit:* Quicunque voluerit inter vos maior fieri, *et:* Qui voluerit inter vos primus esse, *nam maioritas et primitas ad principatum pertinere noscuntur. […] Sed qualem principatum Christus voluit ab Apostolis appeti, patefacit, cum dicit:* Sicut Filius hominis non venit ministrari…"

que Ell mateix havia volgut que els apòstols fossin els seus imitadors a l'hora de beneficiar els fidels, no els va privar de la governació, però els va prescriure i aconsellar que, regint, beneficiessin els fidels, i no desitgessin dominar per amor al propi benefici, glòria i honor, que són les coses que se sap que els prínceps terrenals, sempre o freqüentment, cerquen.[12] A l'acció de *dominari* s'oposa la de *principari*, la que correspon als reis i que comprèn els atributs de la superioritat i la preeminència.

Advoca el nostre franciscà per un govern monàrquic: "perquè un principat, tant general respecte a tots els mortals com particular respecte d'uns quants, sigui òptim, segons l'opinió prescrita, es requereix que qui governa sigui una única persona, com és únic també el principat; per això, segons els filòsofs, el principat reial, en el qual una persona destaca, supera i és millor que els principats aristocràtics i democràtics, presidits per moltes persones".[13] Per a defensar aquesta teoria, Ockham diu que es podrien oferir moltes argumentacions, però que només li cal aquesta: s'ha de considerar el millor i superior a tots els altres el principat en el qual, sobretot, es procura, es nodreix, creix i s'alimenta la caritat, l'amistat, la pau i la concòrdia entre els súbdits, i, principalment, s'evita la sedició o la discòrdia, que corromp tota comunitat.[14] El *Venerabilis Inceptor* cerca en els evangelis la justificació d'aquests valors. Com llegim en l'evangeli de Joan, Crist va imposar la pràctica de l'amor i de l'amistat als seus deixebles: "Aquest és el meu manament: que us estimeu els uns als altres" (15, 12). Crist també sovint a ells desitjava i recomanava la pau, que és efecte de l'amistat i de la caritat, i a altres, els ensenyava a desitjar-la, com es veu en l'evangeli de Joan: "La pau us deixo, la meva pau us dono" (14, 27), "tingueu pau en mi" (16, 33) i "s'hi presenta Jesús, es posa al mig i diu: Pau a vosaltres" (20, 26); en el de Marc: "pau tingueu entre vosaltres els uns amb els altres" (9, 50); i en el de Mateu: "en entrar a la casa, saludeu, dient: pau a aquesta casa" (10, 12). Que la corrupció i la destrucció de qualsevol comunitat prové de la discòrdia i, conseqüentment, la concòrdia és oportuna per a la seva conservació, veiem que ho declara Crist, autor i

12. *Ibídem*, pp. 280-282: *Quamobrem, cum ipse voluerit quod Apostoli essent imitatores sui utilitatem fidelium procurando, nullatenus ipsos ab omni principatu prohibuit, sed ipsos praecepto vel consilio informavit ut principando fidelibus prodesse, non dominari propriam utilitatem, gloriam et honorem ambnado appeterent, qualia principes saeculi semper vel frequenter quarere dignoscuntur.*
13. *Ibídem,* p. 282: *Ad optimum principatum tam generalem respectu cunctorum mortalium quam specialem respectu quorundam, secundum opinionem praescriptam requiritur quod principians sit una persona, sicut principatus est unus. Propter quod secundum philosophos principatus regalis, quo una persona praefulget, tam principatum aristocraticum quam politicum, in quorum utroque praesident plures, superat et praecellit.*
14. *Ibídem*: *Ille principatus est optimus et ceteris praestantior reputandus, in quo inter subditos caritas, amicitia, pax et concordia potissime procuratur, nutritur, crescit et servatur, et quo seditio seu discordia, quae est cuiuslibet communionis corruptio, praecipue devitatur.*

rector de tota comunitat, en l'evangeli de Mateu: "Tot reialme dividit contra si mateix és desolat, i tota ciutat o casa dividida contra si mateixa no se sostindrà" (20, 25). A aquesta citació, n'hi afegeix dues de la *Política* i de l'*Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil, per a concloure que es demostra que el govern s'ordena al príncep principalment per a defensar l'amistat, la pau i la concòrdia, i per a eliminar la discòrdia entre els súbdits;[15] i la millor manera d'aconseguir-ho és quan el govern recau només en una persona i no en moltes, com succeeix en els sistemes aristocràtics. Així, segons Ockham, si un sol és qui governa, no podrà haver-hi cap discòrdia, ja que ningú no pot estar en desacord amb si mateix; però si són molts governant, sia en diversos estats o en un presidit de manera aristocràtica o democràtica, podria desaparèixer l'amistat i la pau entre ells, i sorgir la discòrdia i la sedició.[16]

El govern òptim que proposa Ockham es fonamenta, principalment, en els ensenyaments del Nou Testament. La societat cristiana ha d'estar orientada vers el Regne de Déu i, perquè això es realitzi, cal que hi hagi algú que la dirigeixi. Aquesta direcció, però, no s'ha de tenir com una dominació, sinó com un servei per a edificar els drets i les llibertats concedits per Déu i per la natura als fidels, i no per destruir-los; i això només serà possible en un govern monàrquic, en el qual es garanteix la caritat, la pau, l'amistat i la concòrdia entre els súbdits. El principat òptim, per tant, s'oposarà a l'il·lícit, viciós i injust, i al despòtic, és a dir, a aquell en el qual es domini pel bé propi del governant, i al que, tot i que lícit, no s'ordeni vers al bé comú.[17] Tenia Ockham una idea del que havia de ser el govern òptim i, en la lectura que va fer dels textos neotestamentaris, va trobar passatges per a justificar-la, o foren la localització i la interconnexió d'aquests passatges, dels quals creia que podia fer una interpretació política, les que el van dur a redactar la doctrina?

15. *Ibídem*, p. 284: *Ex quibus probatur quod principatus ad servandam amicitiam, pacem et concordiam et ad tollendam discordiam inter subditos principi potissime ordinatur.*
16. *Ibídem*, pp. 284-286: *Hoc autem magis fit, si princeps fuerit una persona, quam si plures exstiterint, quemadmodum accidit in aristocratia. Nam, si unus solus fuerit supremus principans, nulla poterit omnino in primo et capite omnium discordia provenire; nemo enim dissidet a seipso. Sed si plures supremi exstiterint principantes, sive diversis principatibus sive uni aristocratice vel politice praesidentes, inter primos rectores totius communitatis poterit amicitia et pax dissolvi ac discordia et seditio suboriri.*
17. *Ibídem*, p. 274: *Per hoc enim optimus principatus tam generalis respectu universorum mortalium quam specialis respectu quorundam non solummodo differt a principatu illicito, vitioso et iniusto, sed etiam a principatu despotico, id est, dominativo propter bonum proprium principantis, et omni alio, etiam licito, qui non ordinatur ad commune bonum.*

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 123-159
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.174 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

La transcendentalitat de la bellesa en Sant Tomàs

Abel Miró i Comas

Universitat Internacional de Catalunya
Societat Catalalana de Filosofia
amiro@uic.es

Resum: La qüestió de la transcendentalitat de la bellesa en sant Tomàs ha estat àmpliament discutida pels estudiosos. Allò que converteix aquesta qüestió en problemàtica és que l'Aquinat, en cap de les llistes en què exposa els modes generals de l'ens, no inclou el *pulchrum*. El present article vol defensar la transcendentalitat de la bellesa i, al mateix temps, donar raó del seu silenci. Per fer això, s'ubicarà el *pulchrum* en la deducció sistemàtica dels transcendentals i s'examinarà amb especial atenció com es relaciona amb el *verum* i amb el *bonum*. Només així podrà donar-se raó de la seva absència en les exposicions de la doctrina de les propietats generals de l'ens realitzades pel Doctor Angèlic.

The transcendentality of beauty in Saint Thomas

Paraules clau: Bellesa, Metafísica, Ontologia, Ens, Tomàs d'Aquino

Abstract: The question of the transcendentality of beauty in Saint Thomas has been widely discussed by scholars. What makes this question problematic is that Aquinas, in none of the lists where he sets out the general modes of the being, does not include the "pulchrum". This article wants to defend the transcendence of beauty and, at the same time, justify its silence. To do this, the "pulchrum" will be located in the systematic deduction of the transcendentals and will be examined with special attention as it relates to the "verum" and to the "bonum". This is the only way to justify its absence in the expositions of the doctrine of the general properties of the being made by Thomas Aquinas.

Keywords: Beauty, Metaphysics, Ontology, Being, Thomas Aquinas

Introducció

Sant Tomàs, en diversos passatges de la seva obra, presenta el catàleg de les propietats generals o comunes de l'ens. La seva exposició més completa i sistemàtica es troba a *De Veritate* q.1, a.1. En aquest text, que segons Cornelio Fabro és el «més dens i formal de tota la història del pensament occidental»,[1] es presenta una llista integrada per sis nocions transcendentals, que s'obtenen de manera gradual i ordenada a través dels primers principis de l'enteniment. El catàleg complet està constituït per l'*ens* i les seves cinc propietats generals, que són: *res*, *unum*, *aliquid*, *verum* i *bonum*.[2] No obstant, en alguns altres passatges en què s'exposa aquesta mateixa doctrina, la llista dels transcendentals és esporgada i queda reduïda a quatre: *ens*, *unum*, *verum* i *bonum*.[3] A desgrat d'aquestes diferències, totes les exposicions sobre els modes generals de l'ens comparteixen quelcom, i és que en cap mai no apareix el *pulchrum*, circumstància que ha suscitat una encesa discussió, en el si de l'escola tomista, sobre la seva transcendentalitat. El present estudi es proposa tres objectius: examinar el text clàssic en què s'ofereix la deducció sistemàtica dels transcendentals, ubicar en aquesta deducció la bellesa –que no hi és present, almenys de manera explícita– i donar raó d'aquest silenci.

Dues vies de coneixement: la demostració i la definició

Sant Tomàs, a *De Veritate* q.1, a.1, comença distingint dues vies d'adquirir coneixement, la via de la *demostració* i la via de la *definició*: «Així com en les coses demostrables [*sicut in demonstrabilibus*] convé realitzar una reducció[4] a alguns principis que l'enteniment coneix per si mateixos [*aliqua principia per se intellectui nota*], així mateix ocorre quan s'investiga què és [*quid est*] alguna cosa. Altrament, en els dos casos es prosseguiria fins a l'infinit i, aleshores, desapareixeria qualsevol ciència i coneixement de les coses [*scientia et cognitio rerum*]».

1. Fabro, Cornelio, «The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics», *International Philosophical Quaterly*, 1966, núm., 6, p. 407.
2. La paraula «propietat» podria induir-nos a pensar que aquests aspectes de l'ens són accidents propis que es deriven de la seva essència substancial. Aquest, però, no és el cas: la paraula «propietat», referida als modes generals de l'ens, s'utilitza en un sentit analògic. No ha d'entendre's en el mateix sentit que parlem, per exemple, de les propietats de l'or. Les propietats de l'or són accidents inherents a la seva naturalesa i, en conseqüència, no s'hi identifiquen realment. Puc dir que «l'or és refulgent», però no que «la refulgència és or». Les propietats transcendentals de l'ens, en canvi, són exactament el mateix que l'ens en la realitat i, per aquesta raó, són convertibles amb ell en els judicis.
3. A tall d'exemple, pot citar-se el primer llibre del comentari a les *Sentències*, d.8, q.1, a.1, o bé la vint-i-unena de les *Qüestions disputades sobre la veritat*, a.1.
4. La *reductio* consisteix a explicar quelcom complex a partir dels seus principis.

Aclarim els termes: la demostració aspira a justificar una proposició (la conclusió) a partir d'uns principis ja coneguts (les premisses), mentre que la definició consisteix a explicar què és [*quid est*] una cosa, o sigui, quina és la seva essència o quiditat. Tant en un cas com en l'altre, com s'indica en un text paral·lel, es requereix un coneixement previ, una reducció a uns principis anteriors: «En les ciències especulatives sempre es procedeix a partir de quelcom conegut prèviament, tant en la demostració de les proposicions com també en el descobriment de les definicions. En efecte, així com a partir de les proposicions conegudes amb anterioritat algú assoleix el coneixement de les conclusions, així mateix, a partir de la concepció del gènere i de la diferència i de les causes de la cosa, algú assoleix el coneixement de l'espècie. Però en aquest cas no és possible procedir fins a l'infinit, perquè aleshores totes les ciències desapareixerien, tant pel que fa a les demostracions, com pel que fa a les definicions, car *una sèrie infinita no pot ésser recorreguda*. Per tant, tota consideració de les ciències especulatives es redueix a alguns principis [*aliqua prima*] que l'home no necessita aprendre o descobrir [*addiscere aut invenire*] [...], sinó que coneix de manera natural [*eorum notitiam naturaliter habet*]».[5]

L'ens com a objecte propi de l'enteniment

Qualsevol coneixement científic, tant en la línia de la demostració com en la línia de la definició, pressuposa un coneixement precedent: «La raó de la ciència [*ratio scientiae*] consisteix en el fet que, a partir d'algunes coses conegudes [*ex aliquibus notis*], necessàriament se'n conclouen unes altres».[6] I com que no pot acceptar-se una cadena infinita de principis que, al seu torn, remetin a uns principis anteriors, necessàriament hem d'acceptar que, a la nostra ment, s'hi troben, de manera natural, unes concepcions primeres, la primera de les quals, aquella en la qual es resolen totes les altres, és la d'ens: «Però allò que l'enteniment concep en primer lloc com a més conegut [*quasi notissimum*] i en el qual resol totes les concepcions, és l'ens, com afirma Avicenna al començament de la seva *Metaphysica*».[7]

Amb la tesi que l'ens és la primera concepció de l'enteniment a la qual han de reduir-se totes les definicions, sant Tomàs fa un pas més enllà d'Aristòtil i, de fet, és perfectament conscient d'haver-lo fet. És per ço que, per a apuntalar la seva doctrina sobre l'ens com a *primum cognitum*, no es refereix a l'Estagirita, sinó a Avicenna o, més exactament, a l'*Avicenna Latinus*.

Avicenna reconeix un paral·lelisme entre l'*ordre de la demostració* i l'*ordre de la definició*, ja que tant en un cas com en l'altre hi ha alguns principis que

5. Sant Tomàs, *Super De Trinitate*, pars. 3, q. 6, a.4, co. 1.
6. Sant Tomàs, *Super De Trinitate*, pars. 1, q. 2, a.2, co. 1.
7. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

són concebuts per si mateixos. Alguns són simples, com les nocions de *res*, *ens* o *necesse*; d'altres són complexos i, per tant, suposen els anteriors. Uns i altres són captats per dues operacions diferents de l'enteniment: els primers, a través d'aquella operació per la qual l'enteniment capta *quod quid est*, mentre que els segons són aprehesos per l'operació de compondre i dividir, o sigui, d'afirmar o negar quelcom de quelcom: «Diem que la cosa [*res*], l'ens i el necessari [*necesse*] són de tal manera que s'imprimeixen immediatament a l'ànima a través d'una primera impressió, la qual no s'adquireix a partir d'altres coses més conegudes. Així és com, en el camp de l'assentiment [*credulitas*], es troben uns primers principis [*prima principia*], als quals l'enteniment arriba per si mateix [...]. De manera semblant, en el camp de les concepcions [*imaginationibus*], hi ha moltes coses que són principis del concebre [*principia imaginandi*], que es conceben per si mateixes [*quae imaginantur per se*] [...]. Però si tota concepció en requerís una de precedent, hauria de procedir-se a un procés infinit o circular. Les coses més adequades per ser concebudes per si mateixes són les més comunes entre totes les coses, com ara la cosa [*res*], l'ens i l'u [*unum*]».[8]

La referència a Avicenna, per parlar de l'ens com a *primum cognitum*, la trobem ja en el primer text bàsic sobre aquesta problemàtica, *In Sententiarum*, d.8, q.1, a.3: «El primer que cau a la concepció de l'enteniment [*imaginatione intellectus*] és l'ens, sense el qual res no pot ésser aprehès per l'enteniment. Així com el primer que cau a l'assentiment de l'enteniment són les *dignitates*,[9] i entre aquestes, principalment, la següent: "les coses contradictòries no poden ésser simultàniament vertaderes [*contradictoria non esse simul vera*]". Per tant, totes les altres [concepcions] estan incloses d'alguna manera en l'ens, i s'hi troben de manera unida i indistinta [*unite et indistincte*], com en el seu principi».

En un altre passatge, sant Tomàs afirma que, allò que és l'ens per a l'enteniment pot comparar-se amb allò que és el so pel sentit de l'oïda, o sigui, aquella formalitat compartida per totes les concepcions del nostre enteniment. Tot objecte que compareix al nostre enteniment hi compareix a manera d'ens. Així com allò que no és un so no pot ésser objecte del sentit de l'oïda, allò que no és un ens no pot ésser objecte de l'enteniment: «El primer que cau a la concepció de l'enteniment és l'ens [*primo in conceptione intellectus cadit ens*] [...]. Per tant, l'ens és l'objecte propi de l'enteniment, el primer intel·ligible [*primum intelligibile*], de la mateixa manera que el so és el primer audible [*primum audibile*]».[10]

8. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, c. 5 (ed. S. Van Riet), Louvain /Leiden, 1977, p. 31-3.
9. Les *dignitates* són unes proposicions conegudes per si mateixes i per tothom [Cf., I-II, q.94, a.2, in c].
10. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.2, in c.

Jaume Balmes i l'ens com a *primum cognitum*

La tesi escolàstica segons la qual *ens est obiectum proprium intellectus*, Jaume Balmes considera que no ha d'aplicar-se únicament a un grup reduït d'homes, els filòsofs. Ben el contrari, absolutament tothom, encara que ignori la paraula «ens», no ignora el seu significat, car pensa tot allò que pensa a manera d'ens: «tal cosa es o no es, fue o no fue, será o no será; hay algo o no hay nada, hubo o no hubo, habrá o no habrá: he aquí aplicaciones de la idea de ente, aplicaciones que todos hacen sin la menor sombra de obscuridad, comprendiendo perfectamente el sentido de las palabras y, por consiguiente, teniendo en su espíritu la idea que les corresponde».[11]

Quan s'afirma que l'ens és l'objecte propi de l'enteniment, no s'està afirmant, evidentment, que solament es pensa l'ens «en tant que ens», sinó que la noció d'ens es troba implicada, ja sigui explícitament ja sigui implícitament, en qualsevol concepció de l'enteniment: «La idea de ente no es la única forma percibida, pero es una forma necesaria a toda percepción».[12] Ara bé, matisa Balmes: «no quiero significar con esto que no podamos percibir sino lo existente en acto, sino que la existencia entra cuando menos como una condición de todo lo percibido».[13] Quan afirmo o nego una cosa d'una altra, no m'estic referint a quelcom d'ordre purament mental, sinó a quelcom que pertany a la mateixa realitat de les coses. El següent exemple és clarificador: «Si digo: "La elipse es una curva", no digo esto de mi idea, sino del objeto de mi idea. Bien sabemos que nuestras ideas no son elipses; que dentro de nuestra cabeza no las hay, y que cuando pensamos, por ejemplo, en la órbita de la tierra, la órbita de la tierra no está en nosotros. ¿De qué hablamos, pues? No de la idea, sino de su objeto; no de lo que está en nosotros, sino de lo que hay fuera de nosotros».[14]

Les nostres afirmacions i negacions es refereixen, doncs, a la realitat de les coses, al que hi ha, al que existeix, a l'ens: «Lo que no existe es un puro nada; es así que de la nada, nada se puede afirmar ni negar, pues no tiene propiedad ni relación de ninguna clase, es una pura negación de todo; luego nada se puede afirmar ni negar, nada combinar, nada comparar, nada percibir, sino bajo la condición de la existencia».[15]

Balmes reconeix que, certament, podem pensar de moltes coses que no existeixen en acte, però fins i tot en aquest cas, les pensem «sota la condició de l'existència», és a dir, en la mesura que *poden* existir, *com si* existissin. El no-res, que és el límit del nostre pensar, no és únicament allò que no existeix

11. Balmes, Jaume, *Filosofía fundamental*, a: Ídem, *Obras Completas*, t. II, Madrid, BAC, 1948, libro V, cap. 1, n.2, p. 506.
12. *Ibídem*, cap. 7, n. 47, p. 518.
13. Ídem.
14. *Ibídem*, cap. 7, n. 48, p. 519.
15. *Ibídem*, cap. 7, n. 50, p. 519.

en acte, sinó allò que *ni* existeix *ni* pot existir, allò absolutament impensable, contradictori, absurd. Allò que, sota cap suposició, no pot pensar-se com a existent, en definitiva, com a ens.

Els postulats i les demostracions de qualsevol ciència pressuposen la noció d'*ens*. Si l'ens no fos el *primum cognitum*, l'objecte propi de l'enteniment humà, cap ciència no resultaria possible. Balmes exemplifica això en un diàleg en què un matemàtic intenta demostrar al seu interlocutor que la hipotenusa al quadrat és igual a la suma del quadrat dels dos catets:

> - Bájese una perpendicular desde el ángulo recto a la hipotenusa.
> - ¿Dónde?
> - Es claro: en el triángulo de que hablamos.
> - Pero, señor, si no hay tal triángulo…
> - Pues entonces, ¿de qué se trata?
> - Ya se ve; se trata de un triángulo rectángulo, y el caso es que no hay ninguno.
> - No lo hay, pero lo puede haber. Si tuviésemos el encerado o papel, y regla, lo haríamos desde luego.
> - Es decir, que usted habla del triángulo que haríamos…
> - Sí, señor.
> - Ya lo entiendo, pero entonces lo tendríamos, mas ahora no lo tenemos.
> - Enhorabuena; pero si lo tuviésemos, ¿no podríamos bajar la perpendicular?
> - Sí, señor.
> - Pues no quiero decir otra cosa.
> - Pero usted ya decía que si se bajase…
> - Claro es que si no hay triángulo no se puede bajar, pero entonces no hay vértice del ángulo recto, ni hipotenusa, ni nada; pero cuando digo que se baje la perpendicular, siempre supongo el triángulo. Y como es evidente que este triángulo se puede construir, no expreso la suposición; se la sobrentiende.[16]

Encara que el matemàtic parli aquí d'un triangle concret, l'operació que descriu –la de traçar una perpendicular que vagi del vèrtex fins a la hipotenusa– pot realitzar-se en tots:

> - Yo no quiero decir otra cosa, sino que en todo triángulo rectángulo, sea cual fuere, se puede bajar esta perpendicular.
> - Pero se entiende que usted no habla de los que no son… ¿no es verdad?
> - Hablo de todos, de los que son y de los que no son.
> - Ya se ve que la perpendicular no se la puede tirar en un triángulo que no existe. Lo que no existe no es nada. Pero lo que no existe puede existir, y veo con toda claridad que, *suponiendo que exista*, se verificará lo que digo. Así puedo hablar y hablo de todos, de los existentes y de los no existentes, sin excepción alguna.[17]

16. *Ibídem*, cap. 7, n. 52, p. 520.
17. Ídem.

En resum, si l'ens no fos la primera noció de l'enteniment, no resultaria possible realitzar cap demostració matemàtica ni, ben mirat, conèixer res de res. L'objecte que no aparegui sota la formalitat de l'ens no pot ésser aprehès per l'enteniment, perquè fora de l'ens no hi ha cap objecte possible; únicament el no-res.

El problema de l'addició de l'ens

Després de presentar l'ens com el rerefons de qualsevol altre concepte, com l'horitzó que l'habilita per a presentar-se a la consciència humana, conclou sant Tomàs: «Per tant, és necessari que totes les altres concepcions de l'enteniment siguin obtingudes afegint quelcom a l'ens [*ex additione ad ens*]».[18] Això comporta una dificultat: «Però a l'ens no se li pot afegir res com si fos estrany a ell, de la mateixa manera que la diferència s'afegeix al gènere, o bé l'accident al subjecte, car qualsevol naturalesa és essencialment ens. Per aquesta raó, el Filòsof a *Metaphysica* III prova que l'ens no pot ésser un gènere».[19] En efecte, la diferència és fora de l'essència del gènere –altrament el gènere estaria inclòs dues vegades en la definició de l'espècie–, però no hi ha cap diferència que estigui fora de l'ens, car fora de l'ens solament resta el no-res, i el no-res no pot constituir una diferència.[20] Per consegüent, qualsevol concepte que no sigui el d'ens, en un sentit pressuposa l'ens, però en un altre, li afegeix quelcom, encara que allò afegit necessàriament haurà d'estar inclòs dins del concepte d'*ens*: «Segons això, es diu que algunes coses s'afegeixen sobre l'ens [*addere super ens*], en la mesura que expressen una modalitat del mateix ens que el nom d'ens no expressa [*modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*]».[21]

Tres modalitats d'addició

En un altre text cabdal sobre aquesta problemàtica, *De Veritate* q.21, a.1, sant Tomàs distingeix tres modalitats a través de les quals quelcom pot ésser afegit sobre una altra cosa. Després d'exposar-les, es preocupa d'examinar quina és la que convé a les propietats transcendentals de l'ens.

Primera modalitat: «Quelcom afegeix algun element que és fora de l'essència d'aquella cosa a la qual es diu que s'afegeix, com per exemple allò blanc afegeix quelcom sobre el cos, car l'essència de la blancor és més enllà de l'essència del cos».

18. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1.
19. Ídem.
20. Cf., Sant Tomàs, *In Metaphysica* III, lect. 8.
21. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1.

Segona modalitat: «Quelcom s'afegeix sobre un altre contraient-lo i determinant-lo, com per exemple "home" afegeix quelcom sobre "animal", però no en el sentit que hi hagi en l'"home" algun element que estigui fora de l'essència "animal" –altrament hauria de dir-se que no tot el que és home és animal, sinó que l'animal és una part de l'home. Ara bé, "animal" és contret [*contrahitur*] per l'"home", car tot allò que es troba contingut determinadament i actualment [*determinate et actualiter*] en la raó d'home, està contingut implícitament i com potencialment [*implicite et quasi potentialiter*] en la raó d'"animal"».

I la *tercera modalitat* consisteix a afegir quelcom sobre un altre «solament segons la raó [*secundum rationem tantum*]». En aquest cas, convé distingir entre el concepte d'allò afegit i el concepte del subjecte al qual s'afegeix. Tanmateix, allò afegit no és quelcom que, en la realitat, aporti una determinació nova al subjecte, sinó que s'identifica completament amb ell. En virtut d'aquesta nova addició –la que és purament de raó–, en algunes ocasions es contrau el subjecte, però en algunes altres, no. Sant Tomàs ho explica a partir d'un exemple: «"Cec" afegeix quelcom sobre l'"home", és a dir, la ceguera, que no és cap ens en la naturalesa, sinó únicament un ens de raó comprès entre les privacions; en virtut d'això, "home" és contret, ja que no tot home és cec. En canvi, quan diem que el talp és cec, no es realitza per aquesta addició cap contracció».

Sant Tomàs es pregunta, a continuació, quina d'aquestes tres modalitats correspondria a l'addició de quelcom sobre l'ens universal. La primera modalitat, l'addició de quelcom extern a un subjecte, queda exclosa, perquè «no hi ha cap cosa natural que estigui fora de l'essència de l'ens universal [*extra essentia entis universalis*], malgrat que alguna cosa estigui fora de l'essència d'*aquest* ens [*huius entis*]».

A través de la segona modalitat –l'addició que comporta contracció i determinació del subjecte–, sí que resulta possible afegir algunes coses a l'ens, «car l'ens és contret pels deu gèneres o categories, cada un dels quals afegeix quelcom sobre l'ens; no certament algun accident o alguna diferència que estigui fora de l'essència de l'ens, sinó un determinat mode d'ésser [*modum essendi*]».

El tercer tipus d'addició, que és d'ordre purament conceptual o mental, sí que permet afegir quelcom sobre l'ens sense contraure'l, com passava en la segona modalitat. ¿Però de quina mena són els atributs o propietats que poden agregar-se a l'ens d'aquesta manera? Respon l'Aquinat: «Allò que solament és de raó és doble, o sigui, o bé una negació o bé una relació. En efecte, tota posició absoluta significa quelcom que existeix en la naturalesa de les coses [*aliquid in rerum natura existens*]». És possible distingir dues menes de relacions, una que és merament de raó, i que es dona quan «un es refereix a quelcom del qual no depèn», i una altra que es donaria en el cas oposat, o sigui, quan quelcom es relaciona amb allò del qual depèn, «com resulta ma-

nifest [en la relació que hi ha] entre la ciència i allò escible,[22] entre el sentit i allò sensible. La ciència, certament, depèn d'allò escible, però no al revés; per tant, la relació per la qual la ciència es refereix a allò escible és real [*realis*]; però la relació per la qual allò escible es refereix a la ciència, solament és de raó [*rationis tantum*]. Com diu el Filòsof, allò escible es diu que és relatiu, no perquè ell es refereixi a un altre, sinó perquè un altre es refereix a ell. I això mateix passa en les coses que es relacionen entre elles com la mesura i allò mesurat, com allò perfectiu i allò perfectible». Segons aquesta tercera modalitat, resulta possible afegir a l'ens universal, a banda de les negacions, les relacions que són purament de raó, o sigui, les relacions d'allò perfectiu amb allò perfectible. No és que la perfecció de l'ens depengui de la seva relació amb quelcom, sinó que hi ha quelcom la perfecció del qual depèn de la seva relació amb l'ens. Quina és la naturalesa d'aquest «quelcom» es determinarà més endavant.

El mode especial i el mode general

Després de reconèixer que resulta possible afegir sobre la noció d'*ens* alguns predicats que manifesten unes modalitats d'ésser implícitament contingudes en ella, sant Tomàs distingeix, entre aquests predicats, els següents dos tipus: «D'una banda, el mode expressat és un mode especial de l'ens. És ben sabut que es donen diversos graus d'entitat [*diversi gradus entitatis*], segons els quals han de considerar-se els diversos modes d'ésser [*secundum quos accipiuntur diversi modi essendi*], i, d'acord amb aquests modes, han de considerar-se els diversos gèneres de les coses [*diversa rerum genera*]. La substància, per exemple, no afegeix a l'ens alguna diferència, que designi alguna cosa sobreafegida a l'ens, sinó que el nom "substància" expressa un cert mode especial d'ésser, o sigui, l'ens per si mateix [*per se ens*]; i igualment ocorre en els altres gèneres suprems o categories».[23] Tots els conceptes que expressen alguna essència determinada no poden identificar-se amb l'ens, car el rebaixen, el disminueixen, el coarten en la seva amplitud o extensió. Cada un d'aquests conceptes pot subsumir-se a algun dels deu gèneres suprems, als anomenats *predicaments* o *categories*. Els conceptes utilitzats per a expressar l'essència d'una cosa particular –com ara la pedra, l'àngel o la flor–, signifiquen una determinada regió dins de l'àmbit de l'ens –la regió dels ens que comparteixen una determinada essència, la de la pedra, l'àngel o la flor– i no a l'ens considerat en tota la seva amplitud o universalitat.

Existeix encara una segona via per afegir quelcom a l'ens: «el mode expressat, en aquest cas, és un mode general consegüent a tot ens [*modus ge-*

22. És a dir, allò que és susceptible d'ésser objecte del coneixement científic.
23. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1.

neralis consequens omne ens]». Aquests modes generals no limiten l'ens, sinó que tenen la mateixa universalitat que ell. No són gèneres o espècies que signifiquin una determinació formal compartida per un grup concret d'individus, ni tampoc un principi constitutiu de l'essència d'alguna cosa. Són nocions que «transcendeixen» qualsevol determinació de tipus essencial, car no pertanyen a una cosa pel fet d'ésser això o allò, sinó, senzillament, pel fet d'ésser; en definitiva, pel fet d'ésser un ens.

La conversió amb l'ens

Aquests modes generals de l'ens solen anomenar-se «propietats». Ha de tenir-se en compte, però, que aquí aquesta paraula ha d'agafar-se en sentit analògic, car no es tracta d'accidents propis que flueixin necessàriament de l'essència substancial.[24] Aquests modes, que pel fet de «transcendir» l'ordre categorial s'anomenen «transcendentals», s'identifiquen plenament amb l'ens en la realitat de les coses. D'aquí se'n segueix una importantíssima conseqüència, que –segons indica Abelardo Lobato i ratifica Eudald Forment–[25] és la *primera* condició que qualsevol propietat transcendental ha de complir: *la conversió amb l'ens*.[26] Si invertim l'ordre del subjecte i del predicat –és a dir, si en comptes de dir «l'ens és u», diem «l'u és ens»–, la veritat del judici ha de romandre igual, car els dos es refereixen, en l'ordre de les coses concretes i singulars –que és la realitat dels fets, el que hi ha–, exactament al mateix. L'Angèlic ho diu de manera explícita: «si comparem els transcendentals entre ells [...] segons el supòsit[27] [*secundum suppositum*], aleshores es converteixen entre si [*convertuntur ad invicem*], i són el mateix en el supòsit [*sunt idem in supposito*], i mai no es donen per separat».[28] En poques paraules: aquestes nocions són convertibles perquè signifiquen, en la realitat de les coses, el mateix. Allò en virtut del qual aquesta pedra és vertadera és el mateix que allò en virtut del qual és bona o una.

El mestre de l'Aquinat, Sant Albert el Gran, adverteix que aquesta convertibilitat ha d'agafar-se, en el cas de realitats particulars i contingents, en sentit concret, però no en sentit abstracte. En aquest darrer sentit, les propietats transcendentals solament són convertibles si s'apliquen a Déu: «Aquestes quatre propietats, és a dir, l'ens, l'u, el vertader i el bo, es converteixen [*con-*

24. Vegi's la nota segona.
25. Cf., Lobato, Abelardo, *Ser y Belleza*, Madrid, Unión Editorial, 2005, p. 117-8.
26. Cf., Forment, Eudald, «La transcendentalidad de la belleza», a: *Thémata. Revista de Filosofia*, núm. 9, 1992, p. 172-4.
27. La paraula «*suppositum*» significa les realitats concretes i singulars posades a sota (*sub positae*) dels nostres conceptes abstractes i universals: «aquest» home, «aquesta pedra», «aquest» vas [Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.2, in c].
28. Sant Tomàs, *Super Sententiis*, I, d.8, q.1, a.3, in c.

vertuntur], pròpiament parlant, agafades en sentit concret [*concretive sumpta*]; és a dir, l'ens és bo, i vertader, i u, i el mateix pot dir-se respecte de les altres propietats [el bo és ens, i vertader, i u, *et sic de caeteris*]. Si s'agafen en sentit abstracte [*abstractive*], pròpiament parlant, solament poden convertir-se quan es prediquen de Déu, però no quan es prediquen de les creatures, car no crec que, respecte d'elles, sigui vertader afirmar [...] que la veritat sigui ens, o que la bondat sigui vertadera».[29] La raó de ço és que Déu no únicament posseeix aquestes propietats –o sigui, no únicament és ens, u, vertader i bo–, sinó que és la causa en virtut de la qual aquestes són posseïdes per tota la resta.

En aquesta mateixa direcció, Dionís, en el seu tractat *De divinis nominibus*, afirma que a Déu se l'anomena *pulchrum* i, al mateix temps, *pulchritudo*.[30] Sant Albert, exposant aquesta asseveració, diu: «En la Causa primera no són separables la *pulchritudo* i el *pulchru*, com si una cosa fos el *pulchrum*, i una altra, la *pulchritudo*. La Causa primera, precisament pel fet de ser primera, comprehèn en ella, essent una i simple, totes les coses segons la influència i la continència. Però en les coses existents [*in existentibus*], ço és, en aquelles coses que per un altre o per altres tenen l'*esse* –la paraula "existent [*existens*]", segons Ricard de Sant Víctor, significa "allò que és sostingut per un altre [*ex alio sistens*]"–, en aquestes coses, dic, o sigui, en les realitats causades [*causatis*], és imprescindible distingir entre el participant [*participans*] i la mateixa participació [*ipsam participationem*] o allò participat [*participatum*]. En aquest sentit, la *pulchritudo* s'entén com la mateixa participació o do participat [*participationem ipsam sive participatum*] del Primer; *pulchrum*, en canvi, es diu del mateix participant [*participans*]».[31] Si la Causa primera –Déu– és *essentia*[32] i *ens*, *veritas* i *verum*, *bonitas* i *bonum*, *unitas* i *unum* i, els transcendentals són convertibles entre ells, d'aquí se segueix necessàriament que, parlant de Déu, no hi ha cap impediment a afirmar que l'essència és vertadera, que la bondat és una, que la unitat és ens, *et sic de caeteris*.

Una distinció de raó amb fonament imperfecte a la realitat

Entre els transcendentals no hi ha cap distinció real, sinó una pura distinció de raó. Cadascun explicita un determinat aspecte que ja està contingut en acte, encara que de manera implícita, en la noció d'*ens*:[33] *primum enim*

29. Sant Albert, *In I Sent.*, d. 46, a.13, sol.; B 26, p. 447.
30. PG 3, 701C.
31. Sant Albert, *Super De divinis nominibus*, IV, n. 73, p. 183.
32. La paraula *essentia* l'entén Albert com el concepte abstracte d'ens, o sigui, com allò en virtut del qual un subjecte té l'ésser.
33. Eudald Forment ho expressa de manera molt clara: «Estos conceptos trascendentales se denominan también propiedades del ente, en el sentido de que, sin dejar de igualarse con el ente, despliegan una faceta suya, que queda así manifestada expresamente. No obs-

quod cadit in imaginatione intellectus, est ens [...], *unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio.*[34] Els transcendentals, si difereixen entre ells, és per una distinció que no és independent del coneixement; al marge de l'enteniment, en les coses, les propietats generals de l'ens són una sola realitat, un mateix subjecte: «Els altres transcendentals, que són el *bonum*, el *verum* i l'*unum*, afegeixen sobre l'ens [*addunt super ens*], no una certa naturalesa, sinó quelcom de raó».[35] A això es refereix sant Tomàs quan afirma que no es distingeixen *secundum suppositum*. Convé precisar, però, que la distinció que es dona entre els transcendentals, malgrat requerir la intervenció de la raó, no és purament de raó, com la que es dona entre els termes sinònims –«gos» i «ca», per exemple–, que està mancada de qualsevol fonament en la realitat. Si els transcendentals fossin sinònims, no podrien manifestar l'ens *sub alia ratione*, ço és, amb diversos conceptes.

Es diu que es tracta d'una distinció de raó *cum fundamento in re* –també anomenada distinció virtual–, car es funda en la realitat, és a dir, en l'objecte conegut. Precisa Eudald Forment: «La distinción de razón con fundamento en la realidad se divide en dos clases, según el tipo de fundamento. La distinción de razón razonado perfecta, o virtual mayor, se da cuando uno de los conceptos contiene al otro, pero de un modo indeterminado o en potencia».[36] Així és com la noció d'*ànima sensitiva*, verbigràcia, difereix de la *d'ànima intel·lectiva*. La primera conté en potència la determinació de la segona, mentre que el concepte d'*ànima intel·lectiva* posseeix ja en acte la determinació de la sensibilitat. En les distincions d'aquest tipus, com resulta manifest en l'exemple, els continguts objectius dels conceptes poden realitzar-se per separat.[37]

La segona mena de distinció de raó amb fonament a la realitat és l'anomenada *distinció virtual menor*: «Esta se da entre conceptos que tienen el mismo contenido en acto, y solamente se diferencian porque en uno algo está implícito y en el otro se explicita. Por ello, el fundamento en la realidad es imperfecto».[38] Aquest tipus de distinció virtual és la que pertany, d'acord amb la doctrina de sant Tomàs, a les propietats generals de l'ens. Encara que els transcendentals s'identifiquin entre ells en la realitat, cadascun explicita un matís diferent del concepte d'*ens*. En això consisteix, segons Abelardo

tante, lo que los trascendentales añaden al ente, en cuanto que lo explicitan, no es nada real, puesto que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que el del ente. Lo añadido es algo meramente conceptual [Forment, Eudald, *Metafísica*, Madrid, Palabra, 2009, p. 267]».

34. Sant Tomàs, *Super Sententiis*, lib. I, d.8, q.1, a.3, in c.
35. Ídem.
36. Forment, Eudald, «La transcendentalidad de la belleza», op. cit., p. 173.
37. Cf., Beuchot, Mauricio, «La teoria de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna», a: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1994, p. 38-41.
38. Forment, Eudald, «La transcendentalidad de la belleza», op. cit., p. 173.

Lobato, la *segona* condició que han de complir les propietats transcendentals, que en elles es doni un desplegament conceptual –no real, perquè totes elles signifiquen en acte exactament el mateix– d'allò implícit a allò explícit: «Las propiedades del ente, conservando el mismo contenido real, deben enriquecer la noción. No dicen más que el ente, pero lo dicen de un modo más explícito».[39]

Una derivació gradual i ordenada

Sant Tomàs fa derivar uns transcendentals dels altres de manera gradual, complint així la *tercera* de les condicions, segons la qual els modes generals de l'ens han d'obtenir-se mitjançant un procés successiu ordenat.[40] Per a posar en marxa aquest procés, el primer que ha d'aclarir-se és com resulta possible afegir quelcom sobre l'ens sense empobrir la seva riquesa ontològica, és a dir, sense reduir-lo o contraure'l a un gènere i a una espècie determinades. De moment, ha exclòs qualsevol addició sobre l'ens que provingui de l'exterior, car fora d'ell solament hi ha el no-res, que no és únicament allò que no és, sinó allò que ni és ni pot ser; tot allò que s'afegeixi a l'ens, per tant, cal que sigui una modalitat de l'ens. Ara bé, aquesta modalitat, com s'ha indicat, pot ser de dues maneres: o bé és un mode especial de l'ens, que el contreu a un determinat gènere o espècie (com ara la substància o la blancor); o bé és un mode general que pertany a l'ens en tant que *és*, i no en tant que és *això* o *allò*. Els transcendentals, com resulta patent, pertanyen a aquest darrer tipus, que «transcendeix» l'ordre categorial. Doncs bé, en aquest punt, l'Aquinat encara introdueix una nova distinció dins la manera d'afegir quelcom a l'ens que tenen els transcendentals: «i aquest mode general que acompanya tot ens pot considerar-se de dues maneres: primera, en tant que és quelcom que acompanya cada ens considerat en si mateix [*consequitur unumquodque ens in se*]; i segona, en tant que acompanya cada ens en ordre a un altre [*unum ens in ordine ad aliud*]».[41] Tots els modes generals de l'ens poden classificar-se en dos grans grups: els absoluts, que prediquen quelcom de l'ens considerat en ell mateix, i els relatius, que consideren l'ens en la mesura que es refereix a un altre. La relació expressada per aquests darrers convé remarcar que no és real, sinó purament de raó; altrament, l'ens quedaria restringit a l'esfera de la realitat creada, de tal manera que Déu, pel fet de no dependre de res, quedaria exclòs de l'entitat.

39. Cf., Lobato, Abelardo, *Ser y Belleza*, op. cit., p. 118.
40. Forment, Eudald, «La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», en: *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm. 1, 1996, p. 125-149.
41. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

La «cosa»

Aquí s'inicia el desplegament nocional de l'ens, o, en altres paraules, el desplegament de tota la riquesa implícitament continguda en la noció d'*ens*. El primer mode general de l'ens que apareix és el transcendental «res» o «cosa»: «si s'agafa l'ens de la primera manera [o sigui, en sentit absolut], o bé s'expressarà quelcom afirmatiu de l'ens o bé quelcom negatiu. Això no obstant, no es pot trobar quelcom que es prediqui de manera afirmativa i absoluta de tot ens [si es deixa de banda l'acte d'ésser] excepte la seva essència, d'acord amb la qual es diu que *és*; i així s'imposa el nom cosa [*res*], que difereix de l'ens, segons indica Avicenna a l'inici de la seva Metafísica, pel fet que l'ens s'agafa a partir de l'acte d'ésser [*ens sumitur ab actu essendi*], mentre que el nom "cosa" expressa la quiditat o essència de l'ens [*nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis*]».[42]

El concepte d'*ens*, que significa l'essència que té l'ésser, apunta de manera directa i immediata a l'acte d'ésser –*ens sumitur ab actu essendi*–; no obstant, també significa, encara que de manera secundària o indirecta, l'essència, que es comporta, en el cas de les creatures, com el subjecte receptiu i especificatiu d'aquest *actus essendi*.[43] L'ens considerat d'aquesta manera és anomenat per Gaietà i pel Ferrarè *ens ut participium*. En canvi, quan significa directament l'essència i, només de manera secundària, l'acte d'ésser, aleshores l'anomenen *ens ut nomen*.[44]

Aquesta distinció escolàstica, com remarca el cardenal Zeferino González, és molt raonable. En el llenguatge quotidià mateix ens trobem amb paraules que, de manera anàloga, prenem a manera de participi o bé a manera de nom: «Así como la palabra *viviente*, puede tomarse como término substantivo, significando precisamente alguna naturaleza a quien compete la naturaleza de vivir, prescindiendo del ejercicio actual de la vida, y también

42. Ídem.
43. El cardenal Zeferino González explica de manera molt clara, a través d'una comparació, quins són els dos principis continguts en la noció d'*ens*: «Si se presenta al entendimiento el término concreto o el concepto de "filósofo" la razón descubre aquí dos significaciones, una expresa y directamente representada, cual es la filosofía, de donde se deriva esta denominación, y otra menos explícita y en segundo término, por decirlo así, a saber, el sujeto indeterminado que posee esta filosofía. De una manera análoga procede el entendimiento al concebir y explicar la idea del ente, representándose como en primer término y más explícitamente la existencia misma, raíz y como razón suficiente de esta denominación; y, en segundo término, confusamente y sin determinación alguna, lo que puede servir de sujeto a esta existencia [González, Zeferino, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, 3 vols., vol. 1, Manila, Colegio de Santo Tomás, 1864, p. 122-3]». Adverteix, però, que la comparació, degut a la simplicitat i a la universalitat que posseeix la noció d'*ens*, no és perfecta: «Lo que se concibe confusamente como sujeto de la existencia no puede prescindir enteramente de la misma, al paso que la idea del sujeto de la filosofía, puede separarse completamente de esta [Ídem]».
44. Cf., Gaietà, *In De ente et essentia*, c. IC, q.5; *Silvestre de Ferrara*, *In I Contra Gentiles*, c. 26.

como participio del verbo *vivo*, significando entonces el ejercicio actual de vivir en alguna cosa; no de otra manera esta palabra *ente* puede considerarse, por parte de la significación que le corresponde, como nombre, en cuyo caso significa directamente *la esencia de una cosa que tiene, o puede tener existencia*, de suerte que su significado formal y explícito es el sujeto indeterminado, o sea la naturaleza que se considera con capacidad y aptitud para recibir la existencia actual; pero si este término se toma como participio del verbo *sum*, significa el acto y ejercicio de la existencia».[45] L'ens com a nom posa l'accent sobre el subjecte indeterminat que posseeix l'ésser, mentre que l'ens com a participi posa l'accent sobre l'ésser posseït per aquest subjecte. La diferència entre els dos significats de l'ens és una qüestió purament d'accent; en un cas i en l'altre els elements significats de manera explícita són exactament els mateixos (l'ésser i l'essència), l'únic que varia és l'ordre de preponderància amb el qual ens apareixen.[46]

45. González, Zeferino, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, op. cit., p. 123-4.
46. «El ente como nombre y como participio, significan igualmente el concepto del ente en común, pero más o menos preciso o contraído; porque si el ente participio significa la esencia real con el acto de existir, el ente como nombre significa la misma esencia real prescindiendo del acto de existir, pero con precisión negativa más bien que positiva, es decir, no considerando en el ente el acto de existir, pero sin excluirlo positivamente [*Ibídem*, p. 128]».
Aquesta distinció, lluny de ser una invenció dels comentaristes, és reconeguda explícitament pel mateix Sant Tomàs. El següent fragment, en què estableix nítidament la distinció real entre l'essència i l'esser en els ens creats, ho posa en evidència: «Ha de saber-se que una cosa pot ser participada de dues maneres diferents. Unes vegades, com a existent en la pròpia naturalesa del participant, com el gènere és participat per l'espècie. I en aquest sentit, l'ésser no és participat per la creatura, car això pertany a l'essència de la cosa que es troba en la seva definició [o sigui, en la definició del participat]. Però l'ens no es posa en la definició de la creatura, car no és ni un gènere ni una diferència. D'ací se segueix que [l'ésser] és participat com quelcom que no existeix a l'essència de la cosa [participada], per la qual cosa una és la pregunta si [la cosa] és [*an est*] i una altra de ben diferent, què és [*quid est*]. Per això, com que tot allò que està més enllà de l'essència d'una cosa [*praeter essentiam rei*], s'anomena accident, l'ésser al qual es refereix la pregunta si [la cosa] és, és accidental. És en aquest sentit que el Comentarista [o sigui, Averrois], en el llibre V de la *Metaphysica*, sosté que la proposició "Sòcrates és" [o, en altres paraules, "Sòcrates és un ens"] comporta una predicació accidental, en la mesura que significa l'entitat de la cosa o la veritat de la proposició [Sant Tomàs, *Quodlibet II*, q.2, a.1, in c]». Abans de continuar amb el text, convé precisar que Sant Tomàs, quan afirma que l'ésser és un accident en les creatures, no està dient que l'ésser en si mateix sigui un accident predicamental, o sigui, una modificació accidental de la substància, com ara l'extensió, l'acció o el moviment; això resultaria insostenible, car segons l'Angèlic, l'ésser és l'acte primer de la substància, el que hi ha de més interior en ella i el que la penetra més profundament. El que l'Aquinat vol dir és l'ésser és un accident lògic, és a dir, que el seu concepte no està inclòs essencialment en la noció de cap naturalesa creada. El text continua i, just a continuació, presenta una altra manera de considerar la noció d'ens: «és veritat que altres vegades aquest nom, ens, significa l'essència de la cosa i es divideix pels deu gèneres [Ídem]».

Parlant en sentit estricte, la «cosa» no pot dir-se que posseeixi un caràcter transcendental, perquè no compleix la segona de les tres condicions abans mencionades dels modes generals de l'ens. En efecte, no afegeix res de nou a l'ens, no n'explicita cap aspecte que estigui contingut de manera implícita en la seva noció: els elements significats explícitament per l'ens són els mateixos que els significats explícitament per la «cosa», es diferencien únicament pel fet que allò que el primer expressa de manera directa, l'altra ho manifesta secundàriament, i viceversa. No obstant, si s'agafa la «cosa» en sentit ampli, sí que pot considerar-se com un transcendental, ja que compleix les altres dues condicions: la identificació amb l'ens i, per tant, la convertibilitat amb tots els altres transcendentals en els judicis; i el fet de derivar-se de l'ens, encara que d'una manera immediata.[47]

L'*unum*

La segona manera d'afegir quelcom a l'ens considerat en sentit absolut és la negació. En efecte, una altra afirmació ja no resultaria possible, perquè la noció d'*ens* solament inclou aquests dos principis, l'essència i l'ésser, i qualsevol afirmació ulterior que poguéssim agregar-li comportaria una contracció de l'ens a una modalitat especial: «la negació que acompanya a tot ens considerat en sentit absolut és la indivisió; i aquesta s'expressa a través de la paraula "u [*unum*]". Certament, l'u no és altra cosa que l'ens indivís [*ens indivisum*]».[48] L'ens contemplat en si mateix, però de manera negativa, revela un aspecte nou, el de la unitat, que no és altra cosa que el mateix ens en tant que no dividit en acte (no en tant que indivisible, car aleshores únicament les substàncies espirituals serien unes i, consegüentment, no seríem davant d'un transcendental). L'u manifesta el que és, no en tant que és –cosa pròpia

Si s'afirma «l'home és un ens», l'enunciació serà essencial o accidental, depenent de com s'agafi el terme «ens», com a nom o bé com a participi. Si s'agafa en el primer sentit, la proposició equival a la següent: «l'home és un subjecte, una essència o naturalesa a la qual li convé l'existència actual o possible». En aquest cas, la predicació és essencial, car el concepte d'ens, així agafat, està contingut en el significat del subjecte de la proposició, amb l'única diferència que allò que el subjecte expressa de manera determinada es troba en la paraula «ens» de manera indeterminada i confusa. Però si l'ens es considera com a participi, l'enunciació deixa de ser essencial, en la mesura que l'exercici de l'ésser no és un predicat essencial de les naturaleses creades.

En síntesi: aquestes dues maneres d'entendre l'ens –com a nom i com a participi– signifiquen la raó d'ens prescindint de l'ésser –amb una precisió negativa, que no l'exclou, sinó que únicament l'expressa de manera secundària o indirecta– o bé accentuant-lo, subratllant-lo, posant-lo en primer terme. En aquest darrer cas, resulta indiferent si l'acte d'ésser és essencial, com en Déu, o accidental, com en les creatures.

47. Cf., Forment, Eudaldo, «La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», op. cit., p. 114.
48. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

de l'ens–, sinó en tant que indivís. Aquí, el procés deductiu, per seguir endavant, pressuposa la doctrina de sant Tomàs sobre les primeres concepcions de l'enteniment, entre les quals es troba la divisió, que està pressuposada en la raó d'u. L'exposició més completa d'aquesta doctrina es troba a les *Quaestiones disputatae De Potentia*. Vegem, doncs, com en aquesta obra s'explica la gènesi de l'*unum*: «El primer que cau a l'enteniment és l'ens; en segon lloc, es troba la negació de l'ens [*negatio entis*]; i d'aquests dos se'n segueix un tercer, el concepte de *divisió* [*intellectus divisionis*] (del fet que quelcom és entès com a ens [*ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens*], i s'entén que no és aquest ens [*et intelligitur non esse hoc ens*], se segueix, a l'enteniment, que està dividit d'ell); en quart lloc, se segueix a l'enteniment la raó d'u [*ratio unius*], és a dir, en la mesura que s'entén que aquest ens [*hoc ens*] no està dividit en si mateix [*non esse in se divisum*]».[49]

Convé matisar que el concepte de *divisió* del qual es parla aquí no apunta a una divisió qualsevol, sinó a aquella que té l'origen en l'oposició contradictòria de l'ens amb el no ens, oposició que dona lloc al principi de no contradicció: «És impossible que un mateix atribut es trobi i no es trobi en un mateix temps en un mateix subjecte [...] i en un mateix sentit».[50] Es diu que les coses estan dividides en la mesura que «aquest ens» no és «aquell ens»: «La divisió que es pressuposa en la raó d'u, en la mesura que es converteix amb l'ens, no és la divisió de la quantitat contínua, que es pressuposa en l'u que és el principi del número. És, més aviat, la divisió que causa la contradicció, en virtut de la qual aquest ens [*hoc ens*] i aquell [*illud*] s'afirma que estan dividits, pel fet que aquest no és aquell».[51]

Qualsevol ens, pel sol fet d'ésser-ho, és indivís en acte. La seva intrínseca divisió el convertiria en un impossible, en un absurd, en quelcom contradictori, com per exemple un ferro de fusta; en aquest cas, s'afirmaria i es negaria quelcom de l'ens, o sigui, s'estaria dient que una cosa és i no és al mateix temps, que és un ens i que no ho és. Per tot això, la unitat, en tant que expressa la negació de la divisió intrínseca de l'ésser, és una propietat de la qual cap ens no pot estar desproveït, baldament no la captem explícitament en el concepte d'*ens*.[52]

49. Sant Tomàs, *De Potentia Dei*, q.9, a.7, ad 15.
50. Sant Tomàs, *Sententia Metaphysicae*, IV, lect. 6, n. 600.
51. *Ibídem*, X, lect. 4, n. 1998.
52. El mateix Aquinat interposa una objecció al caràcter transcendental de l'*unum*: «Res del que pertany a un determinat gènere no sembla consegüent a tots els ens. Per tant, l'u que està determinat a un gènere especial de l'ens, és a dir, al gènere de la quantitat discreta, no sembla poder convertir-se en l'ens universal [Ibíd., IV, lect. 2, n. 557]».
Per a esquivar aquesta objecció resulta indispensable distingir entre l'u transcendental, que és un aspecte que acompanya qualsevol ens, i l'u que és el principi del número, que està comprehès dins del predicament de la quantitat: «L'u que és el principi del número afegeix sobre la substància la noció de *mesura*, que és una propietat de la quantitat, el principi de la qual és la unitat. I aquesta és descrita com la privació o negació de la divisió

El *quelcom* o *aliquid*

Sant Tomàs explica a continuació quins transcendentals s'obtenen si es considera l'ens, ja no aïlladament o en si mateix, sinó segons el seu ordre a un altre, de manera relativa o comparativa. Per a poder deduir el següent, necessita fer ús d'un altre dels primers principis de l'enteniment –el d'allò múltiple–, que s'obté després de l'*unum* segons l'exposició d'aquesta doctrina en el passatge abans mencionat: «En cinquè lloc, se segueix el concepte de *multiplicitat* [*multitudo*], en la mesura que entenem que aquest ens [*hoc ens*] està dividit d'un altre [*ab alio*], i que cada un d'ells és u en si mateix [*utrumque ipsorum esse in se unum*]. Perquè, encara que s'entengui que algunes coses estan dividides, no s'entendrà la multiplicitat, a menys que cada una de les coses dividides s'entengui com a una».[53] Encara que allò u i allò múltiple s'oposin com allò indivís i allò dividit, no hi ha entre ells una oposició de contradicció, car la unitat nega la divisió en acte d'una cosa respecte d'ella mateixa, mentre que la multiplicitat afirma la divisió en acte d'una cosa respecte d'una altra. La primera nega la divisió intrínseca; la segona afirma la divisió extrínseca. Però aquesta divisió extrínseca no podria afirmar-se, si no es pressuposés ensems la indivisió intrínseca de cada un dels elements que la componen, ço és, la seva unitat.

La multiplicitat, en la qual està implicada la noció d'*unitat*, permet descobrir el primer transcendental relatiu, que es fixa en la divisió o distinció d'un ens respecte d'un altre: «Si el mode de l'ens s'agafa segons l'ordre d'un a un altre, això pot ocórrer de dues maneres. La primera és considerant la distinció d'un ens respecte d'un altre, cosa que s'expressa amb el nom *aliquid*, ja que dir *aliquid* és el mateix que dir *aliud quid* [un altre què]. Doncs bé, així com l'ens s'afirma que és u en tant que és indivís en si mateix, igualment s'afirma que és quelcom, en tant que està dividit dels altres».[54] Aquest quart transcendental afegeix sobre l'ens l'afirmació de la divisió respecte dels altres ens, o el que significa el mateix, la negació de la indivisió o identitat amb qualsevol altre.

El fet que sant Tomàs no inclogui aquest transcendental, igual que la «cosa», en tots els catàlegs dels modes generals de l'ens, s'explica pel fet que

[*privationem vel negationem divisionis*], dins de l'àmbit de la quantitat contínua. Car el número és causat per la divisió del continu. I, per aquest motiu, el número pertany a la ciència matemàtica, l'objecte de la qual no pot existir fora de la matèria [*extra materiam esse non potest*], encara que pugui pensar-se sense matèria sensible [Ibíd., n. 560]».
D'aquesta distinció se segueix una conseqüència inevitable: una «lògica matemàtica» –també anomenada de vegades «lògica simbòlica o formal»–, per la seva constitutiva referència a la quantitat o extensió, no resulta un instrument adequat per a la Metafísica, l'objecte propi de la qual són aquelles coses que estan separades de la matèria *secundum esse et secundum ratione*, expressió que inclou «no solament aquelles coses que mai no poden existir en la matèria, com Déu i les substàncies intel·lectuals, sinó també aquelles que poden ésser sense matèria, com l'ens comú [Ibíd., Prooemium]».

53. Sant Tomàs, *De Potentia Dei*, q.9, a.7, ad 15.
54. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

la divisió externa no és quelcom que se segueixi immediatament de la noció d'*ens* –com sí que se'n segueixen, en canvi, les propietats de l'u, del vertader i del bo, que apareixen, sense excepció, en tots els catàlegs–, sinó que procedeix de l'ens per mitjà de l'u. En efecte, sense l'u no podria constituir-se la noció de *multiplicitat*, que és indispensable per a afirmar la divisió extrínseca de l'ens expressada pel concepte d'*aliquid*, car cap cosa no podria distingir-se d'una altra si no fos, en ella mateixa, una. L'*aliquid* és, en definitiva, un transcendental depenent d'un altre, l'*unum*; designa una propietat que, certament, acompanya universalment tot ens, baldament no ho faci de manera immediata, sinó mediata.

El *verum*

Després de considerar l'ens en sentit relatiu, però explicitant la seva diversitat respecte de qualsevol altre ens, sant Tomàs exposa una altra manera de concebre'l, la que posa l'accent sobre la seva conformitat o conveniència respecte d'un altre: «Una altra manera [de considerar l'ens en sentit relatiu] és fixant-nos en la conveniència d'un ens respecte d'un altre, cosa que no pot fer-se llevat que es prengui com a terme de referència quelcom que estigui ordenat per naturalesa a convenir amb tots els ens. Això és, precisament l'ànima, que "és en certa manera totes les coses [*quodam modo est omnia*]", com s'afirma al llibre III *De anima*».[55] Si em fixo en la relació d'un ens amb els altres, i deixo de banda l'aspecte negatiu, que és la distinció, per fixar-me en el positiu, la conveniència, necessàriament hauré de reconèixer que ha d'haver-hi quelcom que estigui obert a concordar amb tota la realitat. En cas contrari, ja no estaria parlant d'un mode general de l'ens, sinó de quelcom que convindria únicament als subjectes d'una naturalesa determinada.

A continuació, precisa quin és aquest ens que, per la seva naturalesa, està infinitament obert a adequar-se amb tots els altres: «Ara bé, a l'ànima s'hi troba la potència cognoscitiva i l'apetitiva. En conseqüència, la conveniència de l'ens a l'apetit s'expressa amb la paraula *bonum*, car a l'inici de l'*Ethica* s'afirma que *bonum est quod omnia appetunt*. En canvi, la conveniència de l'ens a l'enteniment s'expressa amb la paraula *verum*". Tot coneixement, en efecte, es realitza per l'assimilació per part del cognoscent de la cosa coneguda [*assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*], de tal manera que l'esmentada assimilació és la causa del coneixement [*causa cognitionis*] [...]. Això és el que el *verum* afegeix sobre l'ens, és a dir, la conformitat, o adequació entre la cosa i l'enteniment; a aquesta conformitat, com s'ha indicat, la segueix el coneixement de la cosa».[56]

55. Ídem.
56. Ídem.

La noció de *verum* implica necessàriament una relació de conformitat i una certa equació entre l'ens i l'enteniment. Totes les coses a les quals anomenem vertaderes es refereixen de manera mediata o immediata a l'enteniment; sense aquesta condició, res no pot anomenar-se amb propietat *vertader*. La veritat la puc concebre, per tant, de dues maneres, depenent de quin dels dos pols implicats en la seva raó –el subjectiu o l'objectiu– prenc com a punt de partida de la relació. Puc anomenar vertaderes les idees, conceptes o nocions que es troben a l'enteniment, perquè, gràcies a elles, aquest es conforma amb l'objecte real; però també puc qualificar de vertaderes les coses representades per elles, en la mesura que tenen aptitud i capacitat per a conformar-se amb el nostre enteniment. Entre aquests dos tipus de veritat –la que es troba a l'enteniment i la que es troba en la cosa–, sant Tomàs estableix el següent ordre: «La raó de veritat es troba *per prius* a l'enteniment i *per posterius* en les coses».[57] Però, ¿com es justifica que resideixi a l'enteniment i no en la cosa la «*completa ratio veritatis*»?

Sant Tomàs ho justifica a partir del dinamisme intrínsec de l'activitat intel·lectiva: «La completa realització [*complementum*] de qualsevol moviment o operació es troba en el seu terme. Ara, la facultat cognoscitiva acaba a l'ànima [*terminatur ad animam*], ja que és necessari que l'objecte conegut existeixi dins del subjecte que coneix [*cognitum sit in cognoscente*], segons la manera que convé a la naturalesa del cognoscent [*per modum cognoscentis*]; però el moviment de la força o facultat apetitiva s'acaba en la cosa [*terminatur ad res*]. Per aquest motiu, el Filòsof, en el llibre III *De anima*, estableix una mena de circularitat en les accions de l'ànima, en la mesura que la cosa que està fora de l'ànima [*res quae est extra animam*] mou l'enteniment, i la cosa entesa [*res intellecta*] mou l'apetit, i aquest condueix el subjecte operant a assolir la cosa a partir de la qual ha començat el moviment».[58]

Si la noció de *verum* implica un ordre de l'ens a l'enteniment, no ha d'estranyar-nos que es trobi en aquest *per prius* i en la cosa únicament en tant que es relaciona amb ell, o sigui, *per posterius*. Convé matisar, però, que aquí no s'està parlant de l'enteniment especulatiu, sinó del pràctic, ço és, d'aquell on es troba el model o esquema de la cosa que s'ha de produir: «S'ha de tenir present que la cosa no es compara de la mateixa manera amb l'enteniment pràctic que amb l'especulatiu, perquè l'enteniment pràctic causa o produeix la cosa, i, per aquesta raó, és com la norma i la mesura de les coses produïdes per ell, mentre que l'enteniment especulatiu, que rep quelcom de les coses, és, en certa mesura, mogut per les mateixes coses, i, en aquest sentit, les coses són com la seva norma i mesura».[59] La veritat de la cosa no depèn de

57. Sant Tomàs, *De Veritate*, q. 1, a.2, in c.
58. Ídem.
59. Ídem.

qualsevol enteniment que pugui conèixer-la –la pedra no és vertadera perquè jo l'hagi coneguda–, sinó únicament d'aquell on es troba la norma i mesura d'aquesta cosa, la seva idea exemplar –la pedra és vertadera en la mesura que és una semblança de la idea d'aquesta que es troba a la ment divina.

D'aquí se'n poden extreure tres conclusions: *primera*, l'enteniment diví és norma i mesura de les coses naturals; *segona*, les coses naturals són mesurades per l'enteniment diví, però norma i mesura de l'enteniment (especulatiu) humà; i *tercera*, l'enteniment humà, si se'l considera en la seva dimensió especulativa, és mesurat per les coses naturals, mentre que, si se'l considera en la seva dimensió pràctica, és norma i mesura de les coses artificials, ço és, de les coses ideades per ell.[60]

Ara ja estem en condicions d'entendre en què consisteix el *verum* que es troba a les coses, que és, com ja s'ha indicat, *verum* en sentit secundari, *per posterius*: «La cosa natural, col·locada entre dos enteniments, s'anomena vertadera per l'adequació o conformitat amb cada un d'ells: segons l'adequació a l'enteniment diví, es diu vertadera en tant que satisfà [*implet*] allò al qual està ordenada per l'enteniment diví [...]; segons l'adequació a l'enteniment humà es diu que la cosa és vertadera en tant que té capacitat i aptitud per a produir un judici vertader».[61] La raó de veritat, però, pertany primàriament a la *res naturalis* per la seva adequació amb l'enteniment diví, que és el principi del qual depèn la seva existència, i només secundàriament o de manera derivada per la seva conformitat amb l'enteniment humà. D'aquí se'n segueixen dues conseqüències. Primera: «Si no existís l'enteniment humà, les coses seguirien dient-se vertaderes pel seu ordre a l'enteniment diví».[62] I segona: «Si desapareguessin els dos enteniments, i, per un impossible, les coses seguissin existint, ja no romandria en elles de cap manera la raó de la veritat [*ratio veritatis*]».[63]

Encara que la raó de veritat convingui primàriament a les coses naturals per la seva relació amb l'enteniment diví –*prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum*–, a la deducció sistemàtica de les propietats transcendentals de l'ens que sant Tomàs presenta a l'article primer de la primera de les seves *Quaestiones disputatae de veritate*, únicament es fa referència

60. «Les coses naturals, a partir de les quals el nostre enteniment rep la ciència, són la mesura del nostre enteniment, com s'afirma al llibre X de la *Metaphysica*, però són mesurades per l'enteniment diví, en el qual es troben totes les coses, de manera semblant a com totes les coses artificials es troben a l'enteniment de l'artesà. Així doncs, a l'enteniment diví li convé ser mesura però no ser mesurat [*intellectus divinus est mensurans non mensuratus*]; les coses naturals són mesura i són mesurades; i el nostre enteniment és mesurat i no és mesura respecte de les coses naturals, sinó únicament respecte de les coses artificials [Ídem]».
61. Ídem.
62. Ídem.
63. Ídem.

a la conveniència o conformitat de l'ens amb l'ànima humana, amb la qual es relaciona com allò mesurant amb allò mesurat, com la regla amb allò regulat, com la idea amb allò ideat. Ço s'explica per què, en el cas que aquesta adequació consistís *exclusivament* en una relació de conformitat entre l'ens natural i l'enteniment diví –enteniment que es comportaria respecte de la cosa com la seva norma o mesura fonamental, en definitiva, com la causa pròpia de la seva veritat–, ens veuríem abocats a afirmar que Déu no posseeix una veritat intrínseca, cosa que entraria en oberta contradicció amb el caràcter «transcendental» del *verum*, car hi hauria un ens que quedaria exclòs d'ell, quelcom que «seria» sense «ésser vertader». És per això que, en el text mencionat, l'Angèlic afirma que a tota entitat –i això no solament inclou l'ens creat, sinó també el mateix Creador– li correspon una aptitud intrínseca per a moure objectivament el nostre enteniment o, en altres paraules, per a «convenir» amb ell[64] (sense oblidar, però, que l'objecte conegut no es troba a l'enteniment humà tal com existeix en la realitat de les coses, sinó d'acord amb la capacitat d'aquest per a conèixer-lo: *quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, et non per modum suum*).[65]

Una doble conveniència amb l'ànima

L'ens, pel fet d'estar constituït per dos principis intrínsecs –l'essència i l'acte d'*esse*–,[66] pot «convenir» amb l'ànima humana de dues maneres diferents: o bé únicament segons l'essència, que és abstreta de l'*esse* que posseeix en els subjectes singulars, o bé segons l'essència i, a més, segons l'*esse* que aquesta posseeix en la realitat de les coses, en els individus subsistents, en «aquest» o en «aquell». L'Angèlic ho explica així:

> En qualsevol ens han de considerar-se dues coses, és a dir, la mateixa raó de l'espècie [*ipsam rationem speciei*] i l'ésser mateix [*esse ipsum*]; i així, qualsevol ens pot ésser perfectiu de dues maneres. D'una manera, solament segons la raó de l'espècie [*secundum rationem speciei*]. I així és com l'ens perfecciona a l'enteniment, que percep la raó [o essència] de l'ens [*rationem entis*]. Ara bé, l'ens no es troba a l'enteniment segons el seu ésser natural [*secundum esse naturale*]. I, per això, aquesta manera de perfeccionar afegeix el *verum* sobre l'ens, ja que el *verum* està [primàriament] a la ment, com afirma el Filòsof

64. L'ens pot considerar-se relativament *secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, "quae quodam modo est omnia", ut dicitur in III De anima. In anima autem est vis cognitiva et apetitiva [...]. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum* [Ibíd., q.1, a.1, in c].
65. Ibíd., *De Veritate*, q.12, a.6, arg. 4.
66. «[...] ens dicitur quasi [essentia] esse habens [Sant Tomàs, *Sententia Metaphysicae*, XII, lect. 1, n.2419]».

> en el llibre VI de la *Metaphysica*; i solament s'anomena *verum* qualsevol ens en la mesura que està conformat o que és conformable amb l'enteniment [*conformatum vel conformabile intellectui*]; i, per aquest motiu, tots aquells que defineixen rectament el *verum* posen a la seva definició l'enteniment.[67]

La pedra –a tall d'exemple– no està present a l'enteniment segons l'*esse* natural que posseeix en la realitat, sinó segons un *esse* intel·ligible, que es comporta, respecte de l'enteniment que ha estat especificat per l'essència entesa –o sigui, per l'essència que l'enteniment agent ha abstret o separat de la matèria quantitativa amb la qual està unida en les pedres individuals– de manera anàloga a com l'acte d'*esse* es relaciona –si parlem, ja no de la pedra entesa, sinó d'«aquesta» o d'«aquella» pedra real– amb l'essència concreta singular de la pedra, que inclou, a banda dels principis essencials de l'espècie, els principis individuants que la contreuen a una versió única i irreiterable d'aquesta espècie.[68] Existeix un cert paral·lelisme, doncs, entre l'estructura de la pedra pensada –que és el concepte o paraula interior que forma l'enteniment una vegada ha estat informat per l'espècie intel·ligible i, per tant, una vegada està entenent en acte– i l'estructura de la pedra existent a la realitat extramental, baldament l'*esse* de l'una no pugui confondre's amb el de l'altra: *intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam*.[69] Així com l'enteniment informat per l'espècie intel·ligible es comporta respecte de l'entendre, així es comporta l'essència de la cosa respecte del seu acte entitatiu o *esse*.[70]

El que aquí convé subratllar és que la conveniència entre l'ens i l'enteniment significada pel *verum* no és segons l'*esse*, sinó *únicament* segons la raó de l'espècie; la conformitat o adequació amb l'ànima humana connotada per

67. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.21, a.1, in c.
68. Cf., Forment, Eudald, «Lo que entiende Dios», a: Ídem, *Sabiduría Tomista*, Bogotá, Editic, 2023, p. 131-4.
69. Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, I, cap. 45.
70. Silvestre de Ferrara explica de manera molt exacta aquesta semblança entre l'ordre entitatiu i l'ordre intel·ligible: «Així com l'*esse* designa l'actualitat última i la perfecció intrínseca per la qual quelcom és realitzat plenament en el gènere dels ens [*completive est in genere entium*], així l'entendre [*intelligere*] és la perfecció última intrínseca de l'enteniment, per la qual aquest es realitza plenament i actualment en el gènere dels intel·ligibles [*completive et actualiter est in genere intelligibilium*] [Silvestre de Ferrara, *Commentaria Ferrariensis in: Sancti Thomae Aquinatis Summa contra gentiles*, I, c. 45]». Continua el Ferrara mirant d'explicar amb més claredat aquesta comparació: «L'enteniment, considerat únicament com a informat per l'espècie intel·ligible i no com a intel·ligent en acte, s'assembla a la forma de la cosa que es troba en ell considerada amb anterioritat a la seva unió amb la matèria i quan encara no li ha estat comunicat l'ésser, sinó que consisteix en quelcom merament receptiu de l'ésser [*susceptivum esse*] [Ídem]». És important tenir present que la separació de l'essència real respecte l'acte entitatiu i la de l'espècie intel·ligible respecte de l'acte d'entendre que proposa el Ferrara en aquest passatge solament poden realitzar-se mitjançant un acte intel·lectual, «*secundum intellectus considerationem*». En la realitat, una essència desposseïda de l'«esse» és, senzillament, no res.

aquest transcendental es consuma en la línia de l'essència, car aquesta, quan existeix a l'enteniment, ho fa amb un *esse intelligibilis*, mentre que, quan es troba a la realitat extramental, ho fa amb un *esse naturalis*.[71]

El *bonum*

El *bonum* també implica una referència a una facultat de l'ànima intellectiva; a diferència del *verum*, però, no es relaciona amb la potència cognoscitiva, sinó amb l'apetitiva: «el *bonum* designa allò al qual tendeix l'apetit, mentre que el *verum* designa allò al qual tendeix l'enteniment».[72] El *bonum* és definit com el terme del desig. És útil, per a comprendre adequadament la seva noció, examinar la naturalesa de l'operació apetitiva i comparar-la amb la intel·lectiva: «el coneixement es realitza en la mesura que allò conegut es troba en el cognoscent [*secundum quod cognitum est in cognoscente*], mentre que l'apetit es realitza en la mesura que el subjecte que desitja s'inclina vers la mateixa cosa desitjada [*appetens inclinatur in ipsam rem appetitam*]».[73] L'operació d'entendre absorbeix la cosa coneguda a través d'una semblança d'aquesta, de manera que el terme al qual s'ordena ha de situar-se a l'interior de l'ànima espiritual; parlant metafòricament, podem dir que, amb aquesta operació, es traça un moviment d'enfora cap endins, un moviment centrípet, d'arrossegament, per dir-ho d'alguna manera. Convé remarcar que l'expressió suara mencionada *id in quod tendit intellectus*, que sant Tomàs usa per a definir el *verum*, no ha d'interpretar-se com si es referís a *allò al qual tendeix l'enteniment en la seva potencialitat*, car l'enteniment en potència està constitutivament referit a l'ens cognoscible i, per tant, a quelcom extern; en cas contrari –és a dir, en el supòsit que l'enteniment estigués actualment unit amb l'ens cognoscible–, aleshores ja no el coneixeria en potència, sinó en acte. Però aquí, del que s'està parlant, és del dinamisme tendencial que correspon a l'enteniment en «acte», és a dir, a l'enteniment que s'ha fet u amb la cosa entesa gràcies a l'espècie intel·ligible que ha estat abstreta per l'enteniment agent: «L'intel·ligent i la cosa entesa [*intelligens et intellectum*], en la mesura que d'ells dos se'n segueix un sol efecte, que és l'enteniment en acte

71. Convé deixar anotat que, en algunes ocasions, com és el cas de l'autoconsciència de les substàncies espirituals, pot haver-hi una coincidència entre l'ésser natural i l'ésser intelligible: Cf., Gaietà, *In Summa Theologiae*, I, q.56, a.1. Aquesta íntima percepció del propi *esse* no consisteix en un coneixement de tipus objectiu, com sí que ho és el judici en el qual manifestem la veritat, però és el fonament del qual dimanen totes les nostres facultats i els actes pels quals ens coneixem a nosaltres mateixos com a existents en acte quan pensem [Cf., Canals, Francesc, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004, pp. 48-9].
72. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a.1, in c.
73. Ídem.

[*intellectus in actu*], són un únic principi d'aquest acte que és l'entendre».[74] Aquest enteniment constituït en acte, per la seva pròpia naturalesa, tendeix a formar una «paraula interior» o «concepte» que emana d'ell «com un acte que sorgeix de l'acte, com l'esplendor de la llum, com la raó entesa de l'enteniment en acte».[75] És en aquest «concepte» en què ha de situar-se, precisament, el «vertader» vers el qual «tendeix» l'enteniment en acte.[76] El *verum* que es troba a l'enteniment –o, en altres paraules, la «cosa entesa» com a tal– és aquell «verb mental» que l'enteniment diu, manifestant i declarant l'ens en la seva essència o naturalesa.[77]

L'operació d'estimar implica un ordre del subjecte que desitja vers la cosa desitjada, que és extrínseca a la facultat apetitiva. Pot comparar-se el dinamisme de l'estimar, pel seu caràcter extravertit, amb el moviment centrífug, que va des del centre cap a l'exterior. El terme d'aquesta operació radica en la cosa, i en això es diferencia de l'enteniment, que troba el terme de la seva activitat en la formació d'una «paraula interior» que roman en ell mateix: «Així, el terme de l'apetit, que és el *bonum*, existeix en la cosa desitjada, mentre que el terme del coneixement, que és el *verum*, existeix en el mateix enteniment».[78] De la naturalesa de l'operació apetitiva se'n poden extreure tres conseqüències ben concretes pel que fa a la noció de «bé transcendental».

Primera: el *bonum* no solament perfecciona l'ànima humana segons la seva essència, sinó també segons el seu *esse naturale*, o sigui, segons l'*esse* que posseeix en les coses singulars: «D'una altra manera, l'ens és perfectiu d'un altre [*ens est perfectivum alterius*] no solament segons la raó de l'espècie, sinó també segons l'ésser que té en la naturalesa de les coses [*non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura*]. I, d'aquesta manera, és com el *bonum* és perfectiu».[79]

La *segona* conseqüència és que la noció de *bonum* posseeix una anterioritat constitutiva respecte de la de *verum*, car pressuposa aquesta i, a més, li afegeix quelcom: «Considerant el *verum* i el *bonum* en si mateixos, el *verum* és anterior al *bonum* segons la raó [*secundum rationem*], car el *verum* és perfectiu de quelcom segons la raó de l'espècie [*secundum rationem especiei*],

74. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.8, a.6, in c.
75. Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 14.
76. Cf., Canals, Francesc, «Verdad transcendental y subsistència espiritual en Santo Tomás», a: Ídem, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, p. 194-6.
77. «La cosa entesa [*res intellecta*] no es relaciona amb l'enteniment possible com a espècie intel·ligible [*species intelligibilis*] per la qual l'enteniment possible està en acte; sinó que aquella espècie es relaciona com a principi formal pel qual l'enteniment entén. Però la cosa entesa es relaciona [amb l'enteniment possible] com allò constituït o format per l'operació de l'enteniment [Sant Tomàs, De spiritualibus creaturis, a.9, ad 6]».
78. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a.1, in c.
79. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.21, a.1, in c.

mentre que el *bonum* no solament ho és segons la raó de l'espècie, sinó també segons l'*esse* que posseeix en la cosa [*secundum esse quod habet in re*]. I així, la raó de *bonum* inclou més coses que la raó de *verum*, i s'aconsegueix, d'alguna manera, per addició a ella. En aquest sentit, el *bonum* pressuposa el *verum*».[80]

I la *tercera* conseqüència és que, si bé en alguns ens la seva bondat pot veure's incrementada per l'addició d'alguns actes segons que contribueixen a satisfer la seva capacitat d'actualització accidental, la seva bondat transcendental es funda exclusivament sobre el seu acte primer o substancial, en definitiva, sobre el seu *esse*: «El propi ésser posseeix la raó de bo [*ipsum esse habet rationem boni*], de manera que, així com resulta impossible que existeixi algun ens que no posseeixi l'*esse*, igualment és necessari que qualsevol ens sigui bo pel fet mateix que posseeix l'ésser, baldament a certs ens també se'ls sobreafegeixin moltes altres raons de bondat a sobre del seu *esse* pel qual subsisteixen».[81] D'acord amb això, aquelles coses que la raó considera de manera abstracta, fixant-se únicament en la raó de la seva espècie o, en altres paraules, prescindint completament de l'*esse* que posseeixen en la realitat de les coses, no pot dir-se –parlant amb rigor– que siguin bones: «el *bonum* solament acompanya la raó de l'espècie segons l'*esse* que posseeix en alguna cosa [*secundum esse quod habet in re aliqua*]; per això, la raó de *bonum* no correspon a la línia o al número en la mesura que cauen sota la consideració del matemàtic, malgrat que la línia i el número [per l'*esse* que posseeixen en la realitat de les coses] siguin bones».[82] D'aquí se'n segueix una conseqüència especialment important: entre els dos principis intrínsecs de l'ens que impliquen una ordenació transcendental a l'ànima racional –ordenació en la consideració de la qual consisteix la raó de *bonum*–, n'hi ha un que és més perfectiu o formal que l'altre, aquell en virtut del qual l'essència és «entificada», és a dir, convertida en un ens, i «existencialitzada», és a dir, convertida en existent, en quelcom present a la realitat, fora de les causes; es tracta, és clar, de l'*esse*. Així doncs, el *bonum* perfecciona l'esperit humà primàriament segons l'*esse*, i només de manera secundària segons l'essència.

El *pulchrum* posseeix un caràcter transcendental

Com ha pogut constatar-se, en aquesta exposició sobre les propietats transcendentals de l'ens, que és la més completa i sistemàtica de tot el *Corpus Thomisticum*, se serva un silenci absolut respecte del *pulchrum*. Malgrat aquesta circumstància, no resulta possible dubtar que, en el pensament de l'Aquinat, posseeix un caràcter transcendental. És una conseqüència inevitable de la seva identitat amb el *bonum* en l'esfera de les coses singulars.

80. *Ibídem*, a.3, in c.
81. *Ibídem*, a.2, in c.
82. *Ibídem*, ad 4.

En diversos passatges, sant Tomàs defensa explícitament la coincidència del *pulchrum* amb el *bonum*: «El *pulchrum* i el *bonum* s'identifiquen en un mateix subjecte, car es funden sobre el mateix, és a dir, sobre la forma i, per aquest motiu, el bé és lloat en tant que bell [*bonum laudatur ut pulchrum*]».[83] O en aquest altre fragment: «El *pulchrum* és el mateix que el *bonum*, diferint d'ell únicament per la raó».[84] La identitat entre el *bonum* i el *pulchrum* a la qual al·ludeixen els textos citats no pot interpretar-se rectament com una mera coincidència material, en el sentit que l'un i l'altre afecten un mateix subjecte –com si diguéssim que a un mateix ésser humà poden afectar-lo, per exemple, les qualitats o hàbits de músic i de gramàtic–, sinó que es tracta d'una vertadera coincidència formal, fins a l'extrem que, la raó última explicativa de la bondat d'un ens és també, i amb les mateixes característiques, la de la seva bellesa. No resulta, doncs, precària o accidental la identificació que el Doctor Angèlic estableix –en l'àmbit dels singulars– entre allò significat pels dos conceptes. Es tracta de quelcom necessari i indestructible, independent, per tant, respecte de qualsevol condició concreta de l'existència. Onsevulla que es trobi allò bo –sense que importi quina sigui la seva naturalesa o les seves determinacions accidentals– es trobarà allò bell, i viceversa. Osvaldo Lira sintetitza de manera brillant aquestes consideracions en el següent apotegma: «Lo que es bueno es y debe ser, al mismo tiempo, bello, precisamente porque es bueno, así como lo que es bello es y debe ser, al mismo tiempo, bueno, precisamente porque es bello».[85]

Si s'admet que en la realitat de les coses el *pulchrum* és exactament el mateix que el *bonum* –cosa explícitament reconeguda per sant Tomàs–, no podrà negar-se, sota el risc d'incórrer en una contradicció, la transcendentalitat del *pulchrum*. L'argument és d'una consistència granítica, massissa: si el *pulchrum* s'identifica amb el *bonum*, i el *bonum* –com ja s'ha vist– s'identifica amb l'ens, i tant el bé com l'ens posseeixen un caràcter transcendental, innegablement aquest caràcter també haurà d'atribuir-se a la bellesa.

La distinció de raó entre el *bonum* i el *pulchrum*

Existeix, però, un revers de la moneda. Malgrat la identificació absoluta dels dos conceptes en el pla del real –*in re*–, sant Tomàs estableix entre un i altre marcades diferències d'ordre purament conceptual. El *pulchrum* i el *bonum*, a desgrat de la seva identitat *secundum suppositum*, perfeccionen l'ànima humana de maneres diverses, i, per tant, divergeixen entre ells *secun-*

83. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1.
84. *Ibidem*, I-II, q.27, a.1, ad 3.
85. Lira, Osvaldo, «La belleza, noción fundamental», en: Ídem, *La vida en torno*, Revista de Occidente, Madrid, 1949, p. 13.

dum rationem. La principal diferència és que la bellesa té raó de causa formal, mentre que a la bondat li correspon la causalitat final. Així ho explica el Doctor Angèlic: «El bé es refereix pròpiament a l'apetit o desig [*bonum proprie respicit appetitum*], ja que el bé és allò que totes les coses desitgen [*bonum est quod omnia appetunt*]. I per aquest motiu té el caràcter de fi, car l'apetit o desig [*appetitus*] és com un cert moviment cap a la cosa [q*uasi quidam motus ad rem*]. En canvi, el *pulchrum* es refereix a la potència cognoscitiva [*pulchrum respicit vim cognoscitivam*], perquè es diuen belles aquelles coses que, un cop vistes, agraden [*pulchra dicuntur quae visa placent*] [...]. I com que el coneixement es realitza per assimilació, però la semblança fa referència a la forma, el *pulchrum*, pròpiament parlant, pertany a la raó de la causa formal».[86]

Aquesta observació resulta especialment interessant, sobretot si es té en compte que sant Tomàs l'emet després d'haver afirmat taxativament que els dos transcendentals troben en la forma de l'ens el seu fonament propi. La forma és el principi en virtut del qual l'ens pot considerar-se com a causa formal o bé com a causa final. Quan l'ens, degut a la seva forma, és contemplat a manera de causa final i, per tant, com a objecte de la facultat apetitiva, passa a ser considerat sota el concepte de *bonum*; en canvi, quan és considerat a manera de causa formal, aleshores és objecte de la potència cognoscitiva. En aquest darrer cas, l'ens pot perfeccionar l'ànima humana de dues maneres diferents, sota la raó de *verum* i sota la raó de *pulchrum*. Per a comprendre aquesta doble perfectivitat que convé a l'ens per la seva forma, resulta imprescindible, abans de res, entendre adequadament la noció tomista de *forma*, que no ha de confondre's amb l'aristotèlica, en el sentit que, per l'Angèlic, no és l'actualitat última de la substància, la seva perfecció més radical, més profunda, més íntima. La forma no ha d'interpretar-se en termes merament formals o essencials; fer-ho seria desposseir-la de tota la seva consistència ontològica, que sant Tomàs reconeix explícitament, com posen de manifest els passatges que transcrivim a continuació.

a) Tomàs d'Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cap. 54: «La forma tampoc no és el seu ésser [...]; la forma es compara amb el mateix ésser [*ipsum esse*] com la llum amb el lluir o brillar [*sicut lux ad lucere*], com la blancor a l'ésser blanc [*album esse*]. A més, la forma es compara amb l'ésser com amb el seu acte. Per això, en les coses compostes de matèria i forma, es diu que la forma és el principi de l'ésser [*principium essendi*], perquè la forma perfecciona i completa la substància, la qual té com a acte l'ésser; així, la transparència és per a l'aire el principi de la il·luminació [*principium lucendi*], perquè fa l'aire subjecte propi [o receptacle] de la llum». La forma és «principi de l'ésser», no perquè

86. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1.

causi l'ésser de la substància, sinó perquè gràcies a la forma –que, en si mateixa, és pura potencialitat respecte de l'*actus essendi*– la substància té l'ésser. De manera semblant pot sostenir-se que la transparència, en l'aire, és el principi de la il·luminació, no perquè causi la llum que existeix a l'aire, sinó perquè a través de la transparència –que, per si sola, està en potència respecte de l'acte de la il·luminació– l'aire posseeix la llum.

b) Tomàs d'Aquino, *In De divinis nominibus expositio*, c.IV, lect.5, n.349: «Diu Dionís: d'"aquest Bell [es refereix a Déu en tant que Bellesa divina]" prové "l'ésser de tots els existents [*esse omnibus existentibus*]", car la *claritas*, com s'ha dit abans, pertany al concepte de la bellesa;[87] però tota forma, per la qual una cosa té l'ésser, és una certa participació de la *claritas* divina [*omnis forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis*]; i ço és al que Dionís es refereix quan afirma que "tots els singulars" són "bells segons la pròpia raó", ço és, segons la pròpia forma; d'ací resulta evident que de la divina bellesa se'n deriva l'ésser de totes les coses [*ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*]». D'aquest text se'n poden extreure tres conseqüències importants relatives a la forma. Primera, la *claritas* –que no solament és una propietat del *pulchrum*, sinó el seu constitutiu formal–[88] és l'acte de tota forma. Segona, la *claritas* ha d'identificar-se amb l'ésser, altrament algunes afirmacions d'aquest text freturarien de sentit.[89] I tercera, l'acte

87. «I en què consisteix la raó de bellesa, Dionís ho mostra afegint que Déu comunica la bellesa en la mesura que és "causa de la consonància i de la *claritas* [*causa consonantiae et claritatis*]" en totes les coses; així diem que un home és bell gràcies a la convenient proporció entre el seu pes i la seva estatura, i gràcies a la possessió d'un color clar [*clarum*] i nítid. Per ço, la bellesa es predica proporcionalment de la resta de coses [és a dir, de totes aquelles coses que no són Déu], en la mesura que s'afirma de quelcom que és bell en la mesura que té *claritas* que li correspon [*secundum quod habet claritatem sui generis*], ja sigui espiritual ja sigui corporal, i en la mesura que està constituït segons la deguda proporció (*secundum quod est in debita proportione constitutum*) [Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, c.IV, l.5, n.339]».
88. Cf., Miró, Abel, «La *claritas* com a constitutiu formal de *pulchrum* en Tomàs d'Aquino», a: *Convivium*, núm, 35, 2022, p. 105-150.
89. D'entrada s'afirma: «D'aquest Bell prové "l'ésser de tots els existents"». I tot seguit es justifica aquesta asseveració dient: «Car la *claritas* [...] pertany al concepte de la *bellesa*». En el cas que la *claritas* no s'identifiqués amb l'*esse*, la segona afirmació no tindria cap valor explicatiu, ni, de fet, cap mena connexió, respecte de la primera. Continua Sant Tomàs dient: «tota forma, per la qual una cosa té l'ésser, és una certa participació de la *claritas* divina». Aquí s'estan defensant dues tesis. Primera: per la forma una cosa té l'ésser. I segona: la forma és una certa participació de la *claritas* divina. Però si la forma és una certa participació de la *claritas* divina, i la *claritas*, al mateix temps, no s'identifica amb l'ésser, ¿com pot ser que la forma tingui el poder de comunicar a la substància quelcom que no posseeix *per se* (ella no és el seu ésser) i del qual, al mateix temps, no participa? És obvi, doncs, que no hi ha manera d'enllaçar una proposició amb l'altra llevat que es pressuposi una identitat entre l'*esse* i la *claritas*. El paral·lelisme d'aquest fragment amb el text que se cita a continuació, el (c), contribueix a eliminar qualsevol dubte respecte d'aquesta identificació.

de la forma –o sigui, l'*esse* o *claritas*– és una semblança participada de la *claritas* divina.

c) Tomàs d'Aquino, *In libros Physicorum*, I, lect. 15, n.7: «Tota forma és una certa participació per semblança de l'ésser diví [*divini esse*], que és acte pur [*actus purus*]».

S'ha dit que l'ens, per la seva forma, pot contemplar-se a manera de causa final o bé de causa formal. I també s'ha remarcat que l'ens, considerat des d'aquesta darrera perspectiva, pot perfeccionar doblement l'ànima intellectiva, ço és, sota la raó de *verum* i sota la raó de *pulchrum*. En el primer cas, la forma de l'ens perfecciona l'ànima en la mesura que és el principi en virtut del qual pertany a un gènere o a una espècie determinades; en altres paraules, en la mesura que és el principi d'allò que hi ha d'essencial o de conceptualitzable en ell. En el segon cas, la forma de l'ens perfecciona l'ànima, no pel cantó del límit, del receptacle, de la potencialitat, sinó més aviat pel cantó d'allò rebut, actual, perfectiu, en definitiva, pel cantó de l'*esse*, de la *claritas*, que resulta impossible de fixar, de contreure a cap determinació genèrica o específica i, per consegüent, de pensar objectivament. El més real de tota la realitat és, al mateix temps, allò màximament desconegut; l'aproximació a l'*esse* passa per un coneixement d'un ordre diferent de l'objectiu o conceptual, un coneixement de tipus experiencial, vivencial, existencial, com aquell en virtut del qual cadascú percep la seva ànima, en l'exercici actual de les operacions de la vida conscient, *secundum quod habet esse in tali individuo*.[90] L'afirmació de sant Tomàs segons la qual el *pulchrum* pertany a la raó de la causa formal ha d'entendre's en el sentit que perfecciona l'ànima ocasionant en ella una semblança de l'ens, no en la seva essència –cosa pròpia del *verum*–, sinó en el seu ésser.[91]

L'estreta afinitat entre el *bonum* i el *pulchrum*

Qualsevol transcendental, com s'ha indicat més amunt, s'identifica *in re* amb qualsevol altre. No ens ha d'estranyar gens, doncs, que sant Tomàs s'expressi, en aquest punt, de manera terminant: *pulchrum est idem bono, sola ratione differens*.[92] Certament, seria igualment correcte afirmar, pel cantó de

90. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.10, a.8, in c.
91. Francesc Canals ofereix una justificació metafísica d'aquesta possibilitat que posseeix l'ànima de percebre l'ens en el seu ésser: «El ser participado con independencia de la materia, por cuanto conserva aquella infinita actualidad consciente y manifestativa que es la luz inteligible, se constituye en connatural conexión con todo ente según que tiene ser [Canals, Francesc, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», a: Ídem, *Cuestiones de fundamentación*, op. cit., p. 143-4]».
92. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1, ad 3.

la cosa, «el bell és el mateix que l'u» o «el bell és el mateix que el vertader» o «el bell és el mateix que l'ens». De tota manera, la identificació entre allò bo i allò bell posseeix en el pensament de sant Tomàs un perfil encara més acusat que en els altres transcendentals, com palesa el fet que l'Aquinat insisteixi especialment sobre ella.

La identificació entre el *bonum* i el *pulchrum*, considerada per la banda de les coses singulars, és absoluta –com la identificació de qualsevol transcendental amb qualsevol altre–; això no obstant, també existeix una afinitat especialment estreta entre la raó de l'un i la raó de l'altre: «En efecte, com que allò bo és allò que totes les coses desitgen [*bonum sit quod omnia appetunt*], pertany a la raó de bo que en ell s'aquieti l'apetit [*de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus*], però pertany a la raó de *pulchrum* que en la seva contemplació o coneixement s'aquieti l'apetit [*ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus*]. Per aquest motiu es refereixen principalment al *pulchrum* aquells sentits que són màximament cognoscitius, com la vista i l'oïda al servei de la raó, ja que anomenem belles les coses visibles i als sons. En canvi, als objectes sensibles dels altres sentits no els apliquem el nom de bellesa, car no parlem d'un gust bell o d'una olor bella. I així resulta manifest que el *pulchrum* afegeix sobre [*addit supra*] el *bonum* un cert ordre a la facultat cognoscitiva [*quendam ordinem ad vim cognoscitivam*], i així diem que és bo allò que *simpliciter* agrada a l'apetit, però bell allò l'aprehensió del qual agrada [*pulchrum dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*]».[93]

L'afinitat entre la raó de *bonum* i la raó de *pulchrum* pot examinar-se des de dos angles diferents. En primer lloc, pel cantó de l'efecte que l'ens exerceix sobre l'ànima; en aquest sentit és com han d'interpretar-se les següents descripcions de les operacions que l'ens «bo» o «bell» desencadena a la nostra ànima: «És bo allò que *simpliciter* agrada a l'apetit», «és bell allò l'aprehensió del qual agrada»; «el bé és allò que totes les coses desitgen»,[94] «es diuen belles aquelles coses que, un cop vistes, agraden».[95] La raó de *bonum* i de *pulchrum*, agafades d'aquesta manera, comparteixen un mateix element: la referència a la facultat apetitiva, l'agradar, el fet de resultar amables.[96] Això fa que la segona de les tres condicions que ha de complir qualsevol propietat transcendental de l'ens no es compleixi aquí de manera plena, estricta, pròpia. En rigor, la bellesa no explicita una nova faceta de l'ens, no representa un enriquiment conceptual complet, car la seva raó, fins a un cert punt, se superposa, s'encavalla, s'imbrica amb la del bé. La noció de *pulchrum* està empeltada a la de *bonum*.

93. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1, ad 3.
94. *Ibídem*, I, q.5, a.4, ad 1.
95. Ídem.
96. «Diu Dionís al quart capítol del *De divinis nominibus* que no solament allò bo, sinó també allò bell, és amable a totes les coses [*est omnibus amabile*] [Ibíd., I-II, q. 27, a.1, arg. 3]».

En segon lloc, el concepte de *bonum* i de *pulchrum* poden considerar-se, no centrant-se en la influència que l'ens «bo» o «bell» exerceix sobre l'ànima, sinó en el caràcter perfectiu de l'ens que suscita aquestes operacions espirituals. Si les definicions anteriors eren *per posteriora* o a partir dels efectes, ara aspirem a conèixer el fonament de la bondat i de la bellesa en la realitat mateixa de l'ens, en la seva contextura metafísica. També aquí es revela una íntima proximitat o connexió entre el *bonum* i el *pulchrum*, que resulta molt clara quan es compara el caràcter perfectiu d'aquestes dues nocions amb el que convé al *verum*.

El vertader perfecciona l'ànima «solament segons la raó de l'espècie [*secundum rationem speciei tantum*]»,[97] que és aprehesa per l'enteniment; allò bo, «no solament segons la raó de l'espècie, sinó també segons l'ésser que té en la naturalesa de les coses»,[98] car la facultat apetitiva es refereix a l'ens segons l'ésser que posseeix en els subjectes singulars. Allò bell, en un sentit, coincideix amb el *bonum*, perquè perfecciona l'ànima segons l'ésser, però, en un altre, li afegeix quelcom nou, i és que aquest ordre de l'ens en el seu ésser a l'ànima no apunta directament a la facultat apetitiva, sinó a la cognoscitiva, que el percep de manera obscura, extra-conceptual, «experimentando el ser que el ente posee como "atmósfera común del yo y de lo otro"».[99]

En un fragment sovint citat de manera esbravada, obviant tota la càrrega metafísica que conté, sant Tomàs expressa explícitament aquesta dimensió ontològica del *pulchrum*: «Encara que el *pulchrum* i el *bonum* siguin el mateix respecte del subjecte [*sint idem subiecto*], car tant la *claritas* com la *consonantia* estan contingudes sota la raó de *bonum*, tanmateix, difereixen segons la raó: car el *pulchrum* afegeix sobre el *bonum* un ordre a la facultat cognoscitiva que fa referència al seu ésser [*ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi*] [o sigui, a l'ésser d'allò bo]».[100]

L'estreta afinitat entre el *bonum* i el *pulchrum*, segons es desprèn de tot el que hem vist, radica en el fet que impliquen una ordenació de l'ens en el seu *esse* a l'esperit humà, cosa que no correspon a l'ens considerat en tant que *verum*, ja que des d'aquesta perspectiva únicament s'ordena a l'ànima segons la seva essència. De cap manera no pot associar-se el *pulchrum* al *verum*, com si el primer depengués del segon, car això seria tant com convertir l'experiència estètica en tributària d'aquella altra operació per la qual l'enteniment manifesta el que és en un judici. L'un i l'altre exigeixen una referència al coneixement, però a un coneixement de caràcter divers: el *pulchrum*, a un co-

97. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.21, a.1, in c.
98. Ídem.
99. Canals, Francesc, *Para una fundamentación de la Metafísica*, Barcelona, Cristiandad, 1968, p. 160.
100. Sant Tomàs, *In de divinis nominibus*, IV, lect. 5.

neixement d'ordre existencial, experimental, vivencial, mentre que el *verum*, a un d'ordre objectiu, essencial, judicatiu. Qualsevol pot comprovar que no tota percepció del *pulchrum* va acompanyada d'una operació judicativa per part de l'enteniment, encara que aquesta percepció sigui exclusiva de les naturaleses racionals o intel·lectuals (les bèsties són impermeables a la fruïció estètica).

El vertader i el bell poden aparèixer units a la consciència humana –existeix una bellesa que pot acompanyar la contemplació de l'ens en la seva veritat–, però de cap manera no han de confondre's. En canvi, sí que pot associar-se sense problemes el *pulchrum* amb el *bonum*. Entre ells existeix una íntima connexió que es realitza a un doble nivell: si ens atenem als seus efectes sobre l'ànima humana, podem constatar que ambdós exigeixen una referència a l'afectivitat, a l'amor, al desig; si ens concentrem en l'ens que és aprehès com a «bo» i com a «bell», veurem que li correspon una constitutiva ordenació a perfeccionar l'ànima humana segons l'*esse* que posseeix en les coses singulars.

D'acord amb tot el que hem vist, no ens ha de sorprendre el silenci que serva sant Tomàs respecte del *pulchrum* en la seva deducció de les propietats transcendentals de l'ens. En parlar del *bonum* ja inclou el *pulchrum*, el qual, per la seva íntima connexió amb el *bonum*, no constitueix un transcendental autònom, sinó un de dependent d'un altre; de manera anàloga al que hem vist que passa en l'*aliquid*, la bellesa és, en paraules d'Eudald Forment, «un transcendental de otro transcendental»,[101] o segons l'expressió clàssica del cardenal Gaietà, «una certa espècie del bé [*quaedam boni species*]».[102]

Epíleg. «Una certa espècie del bé»

Els darrers decennis, la doctrina de Gaietà sobre la subordinació nocional de la bellesa a la bondat, ha estat problematitzada per diversos autors, que retreuen al comentarista l'ús d'una terminologia d'ordre categorial –com és el cas de la noció d'*espècie*– per a explicar la relació existent entre dues realitats d'ordre transcendental i, per tant, extra-categorial. Hem escollit, per a exemplificar aquesta posició, dos fragments de dos tomistes llatinoamericans, Os-

101. Forment, Eudald, «La transcendentalidad de la belleza», op. cit., p. 182.

102. El text complet és aquest: «el *pulchrum* és una certa espècie del bé [*quaedam boni species*] i, per tant, no s'oposa a l'adequada causalitat del *bonum* respecte de l'amor el fet que el *pulchrum* sigui amable, no és cap problema per a l'adequada causalitat del bé respecte de l'amor, car no és estrany a ell. Tanmateix, el *pulchrum* s'enumera juntament amb el *bonum* en el que té a veure amb l'amabilitat, car afegeix sobre seu [sobre el *bonum*] com allò *secundum quid* a allò *simpliciter*; en efecte, allò bo és allò que complau *simpliciter*, mentre que allò *pulchrum*, ho fa segons l'aprehensió» [Gaietà, *In Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1]».

valdo Lira (1904-1996) i un autor contemporani, l'especialista en estètica medieval Hugo Costarelli Brandi. Vegem, doncs, les seves objeccions, que han d'ubicar-se en el context d'una discussió sobre com ha d'interpretar-se el text de sant Tomàs comentat per Gaietà:

a) «Tampoco podría admitirse para la Belleza, por igual motivo, la simple condición de categoría de la Bondad, por cuanto todas las categorías no hacen más que concretar la noción fundamental, restringiéndola en lo relativo al campo ontológico de sus aplicaciones y agregándole a la vez ciertas notas que […] contribuyen a hacerla decaer de su primitiva riqueza entitativa.»[103]
b) «Si el contexto de la respuesta tomasina es el de los trascendentales […] entonces el *addit supra* aplicada a lo bello no designa una especificación de lo bueno al modo en que *racional* contrae y especifica a viviente.»[104]

Tant Lira com Costarelli, en el fons, presenten la mateixa objecció: si els fragments mencionats (sobretot es refereixen a *Summa Theologiae*, I, q. 5, a.4, ad 1 i I-II, q. 27, a.1, ad 3) es desenvolupen en el context de la doctrina tomista dels transcendentals, no pot interpretar-se que allò que el *pulchrum* afegeix sobre el *bonum* el contregui i determini, car aleshores no seríem davant d'un mode general de l'ens, sinó davant d'un mode especial, o sigui, d'una noció categorial o predicamental.

Amb tot i ço, a l'un i a l'altre hi ha un detall que els ha passat per alt, i és que Gaietà no afirma que el *pulchrum* sigui, sense més, una espècie del *bonum*, sinó *quaedam species boni*, és a dir, «*una certa* espècie del bé». La naturalesa d'aquesta especial afinitat entre la bondat i la bellesa supera el límit del nostre llenguatge categorial. Per aquest motiu, únicament podem suggerir-la de manera analògica, sense pretendre encapsular-la en termes genèrics o específics. L'expressió de Gaietà no pot agafar-se en sentit un literal, com si es tractés d'un terme unívoc, sinó únicament en un sentit flexible, analògic; altrament, com encertadament observen Lira i Costarelli, no tindria cap sentit.[105]

103. Lira, Osvaldo, «La belleza, noción fundamental», op. cit., p. 14.
104. Costarelli, Hugo, «La lectura de Cayetano sobre lo bello. Límites y proyecciones», en: Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, año III, núm, 9, 2010, p. 26.
105. Aquesta manera d'usar analògicament termes lògics com el de «gènere», «diferència» o «espècie», en el context d'una discussió sobre els transcendentals, ja la trobem en el mateix Sant Albert, qui, en el seu *De pulchro et bono*, quan mira d'oferir una definició de la bellesa en si mateixa –i no dels seus efectes sobre l'ànima–, afirma que el seu constitutiu formal –al qual ell anomena «esplendor de la forma», noció perfectament equivalent a la de *claritas*– és *quasi differentia specifica complens rationem pulcri* [Sant Albert, *De pulchro et bono*, q.1, a.2, in c (*Super de divinis nominibus*, 72, p. 182)].

El que Gaietà s'esforçava per a senyalar és una altra cosa: d'acord amb el pensament de sant Tomàs, existeix, en l'ordre conceptual, una estreta afinitat o connexió entre el *bonum* i el *pulchrum* –en l'ordre del real ja sabem que hi ha una identitat absoluta–, una afinitat més íntima i profunda que la que mantenen les altres propietats transcendentals entre si. Aquesta proximitat especial, com s'ha intentat defensar en aquest estudi, ja està indicada en les mateixes raons de *bonum* i de *pulchrum*, tant si se les considera *per posteriora* com a meres descripcions de l'efecte que l'ens «bo» i «bell» exerceix sobre l'ànima (ja que l'una i l'altra denoten una referència de l'ens a la facultat apetitiva i, en virtut d'això, difereixen del *verum*), com si se les considera fixant l'atenció sobre el fonament d'aquesta influència perfectiva en la pròpia estructura metafísica de l'ens (ja que ambdues nocions expressen una ordenació de l'ens a l'ànima segons l'ésser, allunyant-se així de la manera de perfeccionar l'enteniment que és pròpia de l'ens vertader).

Abel Miró i Comas
Barcelona, 23 d'abril de 2024

Bibliografia

Fonts primàries

Albert Magne, Sant (1893). *Commentarii in I Sententiarum* (dist. XXVI-XLVIII). A: Ídem, *Opera Omnia* (ed. A. Borgnet), vol. XXV. París: Ludovicus Vives.

Albert Magne, Sant (1972). *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon. A: Ídem, *Opera Omnia* (Editio Coloniensis), vol. XXXVII, Aschendorff.

Avicenna Latinus (1977). *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. Van Riet, Louvain /Leiden, Brill.

Balmes, Jaume (1948) *Filosofía fundamental*, a: Ídem, *Obras Completas*, vol. II, Madrid: BAC.

González, Zeferino (1864). *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, 3 vols., vol. 1, Manila: Colegio de Santo Tomás.

Silvestre de Ferrara (1918). *Commentaria in Summa contra Gentiles*, a: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XIII. Summa contra Gentiles,* lib. I-II, Roma: Typis Riccardi Garroni.

Tomàs d'Aquino, Sant (1888-1906). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vols. IV-XI. Summa Theologiae cum commentariis Caietani*, Roma: Ex Typographia Polyglotta.

Tomàs d'Aquino, Sant, (1918-1948). *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vols. XIII-XVI. Summa contra Gentiles*, Roma: Typis Riccardi Garroni.

Tomàs d'Aquino, Sant (1929). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. 1, ed. P. Mandonnet, París: P. Lethielleux, VIII.

Tomàs d'Aquino, Sant (1950). *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Torí-Roma: Marietti.

Tomàs d'Aquino, Sant (1965). *Quaestiones disputatae de potentia*, a: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, vol. 2, ed. P. M. Pession, Torí-Roma: Marietti, pp. 1-276.
Tomàs d'Aquino, Sant (1970). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXII. Quaestiones disputatae de* veritate, vol. 1, fasc. 2 (quaestiones 1-7), Romae ad Sanctae Sabinae.
Tomàs d'Aquino, Sant (1970). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXII. Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 2, fasc. 1 (quaestiones 8-12), Romae ad Sanctae Sabinae.
Tomàs d'Aquino, Sant (1973). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXII. Quaestiones disputatae de veritate.* vol.3, fasc. 1 (quaestiones 21-29), Roma: Editori di San Tommaso.
Tomàs d'Aquino, Sant (1971). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi (2ª ed), Torí-Roma: Marietti.
Tomàs d'Aquino, Sant (1992). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. L. Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Roma-París, Commissio Leonina-Éditions du Cerf.
Tomàs d'Aquino, Sant (2000). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXIV/2*. Quaestio disputata de spiritualibus creaturis, Roma-París, Commissio Leonina-Éditions du Cerf.
Tomàs de Vio (Gaietà) (1930). *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, Torí-Roma: Marietti.

Bibliografia secundària

Beuchot, Mauricio (1994). «La teoria de las distincions en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna», a: *Revista Española de Filosofía Medieval*, pp. 38-41.
Canals, Francesc (1968). *Para una fundamentación de la Metafísica*, Barcelona: Cristiandad.
Canals, Francesc (1981). «Verdad transcendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás», a: Ídem, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
Canals, Francesc (1981). «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», a: Ídem, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
Canals, Francesc (2004). *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona: Scire.
Costarelli, Hugo (2010). «La lectura de Cayetano sobre lo bello. Límites y proyecciones», en: Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, año III, 9.
Fabro, Cornelio (1966). «The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics», *International Philosophical Quaterly*, 1966, 6.
Forment, Eudald (1992). «La transcendentalidad de la belleza», a: *Thémata. Revista de Filosofía*, 9.
Forment, Eudald (1996). «La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», en: *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm. 1, 1996, pp. 125-149.
Forment, Eudald (2009). *Metafísica*, Madrid: Palabra.

Forment, Eudald (2023). «Lo que entiende Dios», a: Ídem, *Sabiduría Tomista*, Bogotá, Editic, cap. XI, n. 101-113, pp. 127-137.
Lira, Osvaldo (1949). «La belleza, noción fundamental», en: Ídem, *La vida en torno*, Madrid: Revista de Occidente.
Miró, Abel (2022). «La "*claritas*" com a constitutiu formal de "*pulchrum*" en Tomàs d'Aquino», a: *Convivium*, núm, 35, 2022, pp. 105-150.
Lobato, Abelardo (2005). *Ser y Belleza*, Madrid: Unión Editorial.

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 161-172
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.175 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

Sobre el "desencís" d'Aquino al capdavall de la seva vida

Josep-Ignasi Saranyana Closa

Universidad de Navarra
jisaranyana@raed.academy

Resum: Mentre viatjava absent i desconcentrat cap a Lió per participar en el concili ecumènic convocat pel papa Gregori X, Tomàs d'Aquino patí un greu accident que li produí la mort, esdevinguda el 7 de març del 1274 a Fossanova. El seu atordiment havia començat el 6 de desembre anterior. S'apunta a dues possibles causes d'aquesta alteració: una de natural, produïda per l'esgotament total després de vint anys d'un treball excessiu, i una altra de sobrenatural, que és l'objectiu central d'aquest assaig. S'analitza, resseguint les obres de l'Aquinat: si el coneixement abstracte suposa el límit del coneixement humà, si l'arrabassament de sant Pau va traspassar aquest límit, i si es possible el coneixement de l'ésser (l'*esse*), entès a la manera aquiniana, és a dir, transcendentalment.

Paraules clau: Tomàs d'Aquino, límit mental, arrabassament paulí, *actus essendi*, transcendentalitat de l'*esse*, do de profecia.

On Aquinas' "disenchantment" at the end of his life

Abstract: While traveling absent and distracted towards Lyon, to participate in the Ecumenical Council convened by Pope Gregory X, Thomas Aquinas suffered a serious accident that resulted in his death, which occurred on March 7, 1274 in Fossanova. His stupor had begun the previous December 6. Two possible causes of this alteration are pointed out: one natural, produced by total exhaustion after twenty years of excessive work, and another supernatural, which is the central objective of this essay. It is analyzed, tracing the works of Aquinas: if abstract knowledge supposes the limit of human knowledge, if the rapture of St. Paul crossed this limit, and if knowledge of being (*esse*) is possible, understood in the Aquinas way, that is, transcendentally.

Keywords: Thomas Aquinas, limit of human knowledge, Pauline rapture, *actus essendi*, transcendence of *esse*, gift (grace) of prophecy.

Preliminars

Aquino va morir el 7 de març del 1274 a Fossanova, monestir cistercenc a mig camí entre Nàpols i Roma, quan anava cap el segon concili de Lió, que havia de començar al maig d'aquell mateix any. Tomàs seia al cavall, ensopit i distret, i va patir un greu accident. Va caure després d'ensopegar amb una branca que travessava el viarany per on passava. Primer el van traslladar al castell de Maenza, on vivia una neboda seva, i més endavant, a l'abadia cistercenca esmentada. Tot fa pensar que l'accident li va produir un hematoma epidural que el va portar a la mort al cap d'un parell de setmanes.

Quan va emprendre el viatge a Lió, sant Tomàs es trobava en ple defalliment psicològic. El seu decandiment li venia d'uns dies abans, segons testimonia el seu biògraf Bartomeu de Càpua. És complicat escatir les causes de la seva atonia. Sembla que hi van confluir dues causes.

Sabem que el 6 de desembre tingué un èxtasi o cosa semblant mentre celebrava la missa que el va sumir en una gran confusió (Weisheipl, 1994: 366-374). El seu secretari i confessor, Reginaldo de Piperno, ens assabenta que, arran d'aquesta experiència mística, es va sentir sobtadament commogut (*commotus*) i que va patir un canvi sorprenent en la seva conducta (*mira mutatio*). Se'l veia atordit o abatut (*stupefactus*). Ja no va voler tornar a l'antiga rutina i es va negar a escriure ni una ratlla més i no va voler dictar res als seus ajudants. No s'ha de descartar, doncs, una extraordinària revelació sobrenatural que el deixà fora de joc, estordit i sense paraules, com ho va insinuar ell mateix, constret per la insistència del seu secretari.

Així, doncs, i si ens atenim als testimonis de l'època, l'Aquinat va gaudir d'una il·luminació sobrenatural altíssima el 6 de desembre del 1273. Potser va albirar la meravella de l'Ésser diví. És comprensible, doncs, que copsés tot d'una que la seva obra era com palla i no-res davant el prodigi del misteri diví, impossible de conceptuar. Aital descobriment, que tingué un origen sobrenatural, no l'abocà a l'abatiment, a la rebel·lió o a la resignació, sinó més aviat a l'atordiment, l'esglai i l'esverament, compatible, tanmateix, amb l'adoració, l'admiració i la sorpresa. A tall d'exemple, podem intuir aquest estat d'ànim llegint les teofanies de què van fruir Abraham a Canaan (Gen 15), Moisès al desert, abans i després de la sortida d'Egipte, i el profeta Elies al mont Horeb (1R 19:9-15).

Tota alta il·luminació sobrenatural suposa ensopegar d'improvís amb el *límit natural del coneixement*, cosa que no és el mateix que capbussar-se en l'espai angoixós de l'agnosticisme o de l'irracionalisme. Per això hem de ser molt curosos de no confondre aquest límit del coneixement, que Aquino va experimentar sobrenaturalment, amb la *crítica del coneixement*. En la «visió» sobrenatural, el vident s'enfronta amb l'Ésser diví i roman atònit davant el que ha entrevist, tot i que en gaudeix intensament. En la crítica moderna del coneixement, en canvi, el pensador roman en suspens, s'aboca a l'agnosticis-

me metafísic i pateix una angoixa gnoseològica que pot arribar a esdevenir psicològica. És l'angoixa que patí Immanuel Kant a les acaballes de la seva vida, testificada pel seu *Opus Postumum* inacabat, o potser també la *Sorge* (preocupació) de què ens parla l'existencialisme més o menys heideggerià, emparentat fenomenològicament amb l'angoixa o congoixa (*der Angst*) i l'esglai o pànic anguniós (*die Furcht*), que envaeixen l'esperit humà quan experimenta que no pot copsar l'ésser, que se li escapoleix entre els dits del pensament. Això seria, però, estirar molt la semàntica lèxica, perquè el significat comú de les paraules esmentades no va tan enllà.[1]

*

Ara bé, el biògraf canadenc James Weisheipl, després de repassar detingudament les notícies que ens ofereixen els testimonis del procés de canonització, conclou que l'atonia de l'Aquinat també pot haver estat un esgotament total després de vint anys d'un treball excessiu i moltes nits en vetlla, pregant a la capella del convent. Seria això que ara s'anomena *surmenage*, que pot esbaltir veritablement una persona.

*

En definitiva, es podria parlar de dues causes conjuminades: l'una de natural, i l'altra, sobrenatural. D'ara ençà, però, només atendré la hipotètica causa sobrenatural de la seva commoció, i deixo per als psicòlegs la consideració i l'anàlisi d'un eventual *surmenage*.

En qualsevol cas, va copsar tot d'una que la seva obra era com palla i nores davant la meravella del misteri diví, impossible de conceptuar.

Algunes precisions terminològiques

Nosaltres constatem que el nostre intel·lecte coneix tot el que és fora de si mateix. Parlo de conèixer, no només de veure, olorar o sentir en general. És un fet que la intencionalitat supera la distància ontològica. Per l'abstracció, el coneixedor i el conegut, tot i ser ens diferents, es fan u, sense abandonar la seva condició diferent i real. Tot i que solament se'n coneix una còpia, en la còpia s'arriba a la cosa coneguda. Així doncs, l'intel·lecte coneix veritable-

1. «*Sorge* me parece el concepto más interesante, porque tiene dos matices: por una parte, el miedo que uno siente ante lo desconocido o amenazante para uno mismo y respecto de otras personas con quienes tenemos una relación positiva y a las que queremos ayudar (*Sorge für Jemanden*); por otra parte, la actitud de proteger a una persona querida que se encuentra en un peligro y nos preocupa (*Sorge um Jemanden*). Y con respecto a uno mismo: la experiencia de la incertidumbre del propio destino o de la vida misma. El contraste sería: *Geborgenheit*, saberse protegido por alguien que nos quiere; en el terreno religioso sería la seguridad de la filiación divina» (Comunicació de la Prof. Dra. Elisabeth Reinhardt, per correu electrònic, el día 25 de juny del 2024).

ment, tot i que no és capaç d'atènyer directament la cosa coneguda sinó per mediacions. Vet aquí el límit del coneixement: que només supera l'alteritat *intencionalment*.

Tanmateix, i per la fe, el creient sap que, en la benaurança, la visió facial serà un coneixement sense mediacions, perquè el benaurat arribarà a la unitat amb el Conegut, sense confondre-s'hi. Per tant, malgrat que el natural és un coneixement per mediacions, hi ha un altre i definitiu coneixement que ho serà sense.

Resseguint la seva biografia, sabem que el jove Aquino havia descobert les inquietants qüestions del límit del coneixement i la dificultat de transcendir-lo, molt abans de fruir del sobtat èxtasi del 6 de desembre del 1273. Ja n'estava advertit, d'aquest problema, i havia optat per tirar pel dret, fent com un acte de fe gnoseològic i donant per suposat que l'intel·lecte està obert a tota la realitat extramental i que la coneix. No volia complicar la qüestió, ni complicar-se la vida, tot i que trobem aquí i allà senyals que la qüestió el preocupava. Ara bé, quan va gaudir de l'èxtasi esmentat experimentà que el tema del límit era indefugible, que el superava completament, i va decidir plegar.

Òbviament, la meva proposta només és una hipòtesi de treball. Tot i que em sembla versemblant, no la podré provar, perquè sols sant Tomàs ens la podria confirmar. Així doncs, demano considerar les meves reflexions com un senzill exercici acadèmic, com un entreteniment o unes variacions sobre l'obra de l'Aquinat; com un homenatge a aquest gegant de la història universal de la filosofia i de la teologia, del qual ara celebrem el seu jubileu.

Com es presenta la qüestió del límit a Tomàs d'Aquino?

La qüestió del límit del coneixement havia estat encetada per Plató a *El sofista*; havia passat dels grecs al cristianisme amb sant Agustí, en comentar les «converses» cara a cara, *facie ad faciem* de Moisès amb Jahvé;[2] va travessar l'edat mitjana, la modernitat i la Il·lustració, i ha aterrat al segle xx amb Martin Heidegger[3] i Gustav Siewert.[4] Fins i tot ha estat tractada per pensadors

2. «I [Jahvé] cridà a Aharon i Maria: "Escolteu les meves paraules: Quan hi ha entre vosaltres un profeta, jo, el Senyor, em mostro a ell en una visió o bé li parlo en somnis. Però amb Moisés, el meu servent, no és així: [...] A ell li parlo cara a cara, no en visió oberta i no en enigmes: ell contempla la figura del Senyor"» (Nm 12:6-8a). A la Nova Vulgata, molt fidel a versió dels LXX llegim: "Ore enim ad os loquor ei, et palam et non per ænigmata et figuras Dominum videt"» (Nm 12:8a).
3. Es va situar en l'epicentre del racionalisme i també de l'empirisme, fins a la fenomenologia de Martin Heidegger, que encapçala el seu *Sein und Zeit*, que és del 1927, amb el conegut passatge d'*El sofista*, i sobretot en els seus comentaris a Friedrich Hölderlin, en l'assaig *Hölderlin und das Wesen der Dichtung,* que data del 1951.
4. Gustav Siewerth (1903-1963), filòsof alemany deixeble de Heidegger, professor a Aquis-

espanyols contemporanis, com Leonardo Polo i Eugenio Trías, amb indicis d'originalitat, encara que poc reconeguts internacionalment.[5]

El jove Aquino hi va arribar mentre meditava l'arrabassament de sant Pau, descrit en la segona epístola als corintis. N'ha quedat l'empremta en el seu primerenc opuscle *De veritate,* que data del 1256, si fa o no fa, en tot cas després de tornar de Colònia, on havia completat la seva formació.[6] Aleshores se li presentà imperativa la següent pregunta: és que *in statu viæ* es pot transcendir el límit natural del coneixement? Hi ha altres vies de coneixement, que podríem anomenar supraracionals, o sigui, no abstractives? Es pot veure Déu *per essentiam* sense la mediació d'espècies produïdes per abstracció, abans de morir?[7]

A aquesta primera pregunta se n'hi podria afegir una segona, mai formulada explícitament en els escrits tomassians, encara que hi trobem indicis aquí i allà: pot l'intel·lecte copsar naturalment l'ésser, o bé, al contrari, n'és incapaç *a natura sua*?

El límit i el problema de l'abstracció

Aquino és taxatiu en la seva gnoseologia i fa seva, des de primera hora, la màxima d'origen aristotèlic: «nihil in intellectu quod primum non fuerit in sensu» (no hi ha res a l'intel·lecte humà que no passi abans pels sentits). Tot depèn dels sentits, bé dels cinc sentits externs o, si més no, dels quatre interns (com ara la memòria sensitiva, la imaginació, el *sensus communis* i la cogitativa). A més, l'intel·lecte, que és com una *tabula rasa*, està obert a tota

grà, va patir molt dels nazis per la seva condició de catòlic. Va defensar el «teisme transcendental». «Siewerth constata que la separació que implica el procés intel·lectual de l'abstracció comporta el risc de deixar sense realitat les nostres idees» (Martínez Porcell [2005], 108). Per aquesta raó, proposà superar l'abstracció per «una nova activitat intel·lectual il·luminativa que ben bé podríem anomenar "abstracció intensiva", en la qual es pot explicitar en l'afirmació de l'Ésser Absolut, que, en tant que Fonament, ja és present d'una manera implícita en el "mar de l'esser"» (ibid. 104-105).

5. Primer de tot, Leonardo Polo (1926-2013) i després el seu deixeble Eugenio Trías (1942-2013). Polo va proposar l'abandó del límit mental per la intel·lecció de la intencionalitat. Concretament, l'abandó es produeix quan el coneixedor s'adona que la «distància» metafísica entre pensament i conegut és superada per la intencionalitat. En paraules més planeres: si en la intel·lecció es coneix el món extramental i s'adverteix ensems que l'extramental és un altre que el meu coneixement, aleshores el descobriment de la intencionalitat significa *eo ipso* una superació d'aquest límit mental. El coneixement de la intencionalitat suposa, doncs, la superació del límit. - També Eugenio Trías abordà la qüestió del límit de la raó (entesa com a diferència entre pensar i dir la realitat), i estudià si aquest límit es podia transcendir per les vies de l'ètica i de l'estètica. Sobre Leonardo Polo, cfr. Corazón (2011), 37-43; sobre Eugenio Trías, cfr. Pérez-Borbujo Álvarez (2013).
6. «Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam» (*De veritate*, q13, a2)
7. «Utrum intellectus alicuius viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus abstrahatur» (*De veritate,* q13, a1).

mena de coneixement: «anima est quodammodo omnia»,[8] l'ànima és d'alguna manera totes les coses, perquè pot conèixer qualsevol existent, també els sers positivament immaterials i, per tant, no aptes per ser captats pels sentits externs, com ara els atributs de l'essència divina, els àngels, l'ànima espiritual i el propi jo. Així, doncs, tot el-que-és és a l'abast del nostre coneixement.

Ara bé, el procés del coneixement és ben complex, perquè els sentits i les sensacions són sempre materials i l'intel·lecte és positivament immaterial.[9] Cal que les sensacions siguin prèviament desmaterialitzades per l'«abstracció», perquè, si no, no poden conjuminar amb l'intel·lecte. És obvi que només es poden combinar ens que són compatibles, és a dir, que són de la mateixa condició. En aquest cas, la notícia que ve dels sentits i l'intel·lecte han de ser compatibles, o sigui, immaterials.

En aquest context, sant Tomàs es pregunta si hi pot haver alguna excepció a la regla general, o sigui, si és possible un coneixement supraracional, una cognició que no passi pels sentits. La narració de l'arrabassament de sant Pau sembla adobar el dubte.[10]

Abans de passar endavant, escoltem el text paulí:

> «Conec un home unit a Crist que ara fa catorze anys va ser endut [fou arrabassat] fins al tercer cel. No em pregunteu si va ser en el cos o fora del cos: sols Déu ho sap. No sé, doncs, si aquest home va ser endut amb el cos o sense el cos, perquè tan sols ho sap Déu. El cert és que fou endut [fou arrabassat, *raptus est*] al paradís i que hi va sentir paraules inefables, que als humans no

8. «Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III *De Anima*, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum» (*STh* q16 a3c). La mateixa idea i expressió, àmpliament desenvolupada, en el seu comentari al *De anima* d'Aristòtil (cfr. *In Aristotelis librum de anima commentarium*, l. III, lect.13, nn. 787-794, ed. Angeli Pirotta). - Atenció a la construcció llatina de la *Summa theologiæ*. Aquino empra la preposició «de» quan diu «de esse». Aquesta preposició, que indica sortir d'un punt o d'un lloc, significa, però, quelcom diferent de les dues altres proposicions que semblen sinònimes, encara que no ho són: «ab», que expressa allunyar-se, i «ex», que fa referència a desempallegar-se. El sintagma «de esse» pareix al·ludir a un eixir a l'existència i continuar existint: sortir a l'existència i continuar-hi arrapat.
9. Seguint Tomàs d'Aquino, cal distingir entre ser positivament immaterial i negativament immaterial. Són positivament immaterials els ens que no tenen matèria *a natura sua*, perquè són essencialment immaterials. Són negativament immaterials aquells ens que «perden» la seva condició material en el procés d'abstracció. Només la metafísica de l'Aquinat permet afirmar l'existència d'ens absolutament (positivament) immaterials. Totes les altres metafísiques escolàstiques s'abonen a l'hilemorfisme universal i es limiten a apuntar que solament Déu és absolutament immaterial.
10. La segona epístola als corintis va ser escrita uns catorze anys després de l'èxtasi paulí. Els càlculs més versemblants situen l'arrabassament paulí l'any 43, quan feia encara vida privada a Tars, o al començament de la seva vida a Antioquia, poc abans de començar la seva primera missió apostòlica amb Bernabé.

> ens és permès de repetir. D'aquest home, sí que me'n podria gloriar, però pel que fa a mi mateix, tan sols em gloriaré de les meves febleses.» (2 Co 12:2-5)

A partir d'aquest paràgraf, l'Angèlic es plantejà si és possible un coneixement *præter sensus*, és a dir, al marge dels sentits, perquè sant Pau no sap explicar-nos si va gaudir de l'arrabassament «en el cos o fora del cos». Aquino desenvolupà aquesta qüestió en el *De veritate*, que data, com ja s'ha dit, de la primera regència parisenca. Deu anys més tard, durant la seva segona regència a París, hi va tornar, en l'opuscle *De unitate intellectu contra averroistes* i en el comentari a la segona epístola als Corintis.[11]

L'anàlisi de l'arrabassament de sant Pau

L'Aquinat va evolucionar en aquest punt de la seva gnoseologia. Durant la seva primera regència parisenca, el jove Tomàs va considerar que el *raptus* de sant Pau va ser un conèixer *contra naturam*, és a dir miraculós, «sicut fit in miraculis»,[12] perquè el mode natural de conèixer és sempre mitjançant espècies creades.[13] Pensa, doncs, que es va tractar d'una veritable visió facial, encara que transitòria; i que, en conseqüència, Pau va ser il·lustrat, encara que de manera transeünt, pel *lumen gloriæ*.[14] Tot i així, quan ho relata en la segona epístola als corintis, el seu record de l'altíssima contemplació s'ateny a la condició del coneixement racional, i per això no se li acut com fer-ho i no troba paraules.

Ras i curt: encara que l'experiència, que va ser miraculosa, és a dir, *contra naturam*, deixà imprès en la ment de sant Pau un rastre, que ell recorda segons la manera natural de conèixer. Vet aquí per què dubta a l'hora d'escriure i no sap com expressar el que ha retingut en la seva memòria. Per aquesta via, que pareix un trencaclosques, Aquino es pot mantenir fidel al seu aristotelisme, sense contradir el caràcter sobrenatural i absolutament excepcional de l'arrabassament paulí.

Deu anys més tard, durant la segona «regència» a París, va canviar de parer. Va considerar l'arrabassament com un conèixer *supra naturam*,[15] en el qual, sense violentar la condició natural del nostre intel·lecte, aquest és elevat a una manera de conèixer molt rara i altíssima, encara que per espècies, mit-

11. Molt especialment Aquino en el seu comentari a la segona als Corintis, que pertany al gènere *reportatio*, preparat per Reginaldo de Piperno sobre les lliçons tomasianes del període italià (1259-1269), amb afegits del darrer bienni de la vida de sant Tomàs (Weisheipl, 1994: 426).
12. *De veritate,* q.13 , a.1, obj.4 et ad 4.
13. Vet aquí la qüestió de la *species impressa* i la *species expressa*. Cfr. Gredt, 1961: I, 391-396.
14. El *lumen gloriæ* és la gràcia que l'Altíssim concedeix als benaurats, molt superior a la fe, perquè puguin gaudir de la visió de Déu *facie ad faciem*.
15. *STh* 2-2, q.175, a.3c, obj. 1.

jançant una causa eficient sobrenatural.[16] En aquest punt rau precisament la diferència fonamental entre el discurs del «segon» Aquino i la fenomenologia moderna, seguidora de Heidegger. Per als fenomenòlegs, el coneixement pot trencar la racionalitat per vies estrictament naturals. Per al segon Tomàs, al contrari, en la condició actual de viadors mai no es pot superar la racionalitat, tot i que, sense abandonar-la, hi pot haver un grau altíssim de racionalitat que només s'atansa mitjançant una causa eficient sobrenatural.

Breument:

a) Segons el primer Aquino, sant Pau gaudí d'una gràcia miraculosa i *contra naturam*, una veritable visió facial transitòria, encara que després recordada naturalment a l'hora de transmetre-la als corintis.

b) En canvi, per l'Aquino madur, l'arrabassament va ser *supra naturam,* produït per una causa eficient superior. Aquest coneixement *supra naturam* s'inscriuria dins el gènere del coneixement profètic en el seu grau més elevat (el tercer grau, segons l'Aquinat); i seria l'Esperit Sant a imprimir en l'apòstol «idees» altíssimes, que arribaren al seu intel·lecte sense la mediació d'imatges, encara que després les recordava mitjançant imatges.[17]

Sobre el coneixement de l'ésser

Fins ara ens hem mogut en la gnoseologia. Cal que passem a la metafísica. Per situar-nos, em permeto copiar un text molt conegut d'*El sofista* de Plató,[18] que encapçala el famós pròleg de Heidegger al seu *Sein und Zeit* (*Ésser i temps*).[19] La frase escollida presenta l'estranger dialogant amb Teetet d'Atenes:

16. Acull una de les definicions magistrals i la glossa: «Et ideo raptus, sic acceptus, diffinitur sic: raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ, elevatio. In qua quidem definitione tangitur eius genus, dum dicitur elevatio; causa efficiens, quia vi superioris naturæ; et duo termini motus, scilicet a quo in quem, cum dicitur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam» (*Super 2 Corinthios,* capítulo 12, lección 1 [449]).
17. La segona solució tomasiana del misteri de l'arrabassament fa pensar en el platonisme mitjà, que desenvolupà la hipòtesi del «demiürg» il·luminador, i semblen acostar Aquino a un innatisme eidètic. No ens ha d'esverar, considerades així les coses, que alguns tomistes ben acreditats, com ara el belga Joseph Maréchal, l'argentí Octavio Nicolás Derisi i el barceloní Francesc Canals asseveressin que Aquino va testar l'innatisme, si més no pel que fa als primers principis del coneixement, com ara el principi de no-contradicció i el principi d'identitat. Aquest suposat innatisme sembla més probable en el *jove* Tomàs que en l'*últim* Tomàs (Saranyana, 2020, 613 nt). Amb tot, al final de la seva carrera intellectual, l'Aquinat sembla reprendre la hipòtesi del platonisme mitjà, quant a la infusió de les idees, per explicar el do de profecia i l'arrabassament paulí.
18. El diàleg pertany a les obres platòniques de crítica a la doctrina de les idees (Ferrater, 1994: III 2801b).
19. El pròleg de Heidegger es titula: *Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein* («Què preguntem quan ens demanem què significa ser» [traducció no a la lletra]).

> «Perquè manifestament vosaltres [els atenesos] esteu familiaritzats des de fa molt de temps amb el que pròpiament voleu dir quan feu servir l'expressió *ens*[ser]; en canvi, nosaltres crèiem en altre temps comprendre-la, però ara ens trobem perduts [en perplexitat].» (Plató, *El sofista*, 244 a)[20]

La qüestió debatuda, que Heidegger fa seva, és què significa *ésser*, ser. La pretensió de Heidegger, com és sabut, és mostrar que l'aital pregunta ha desaparegut de l'horitzó de la filosofia occidental d'ençà Parmènides. Òbviament esguerra el tret, perquè la qüestió va ser al bell mig de la reflexió filosòfica de Boeci Anici Manli Severí, al començament del segle sisè, amb una anàlisi tan pregona i original que encara sorprèn un lector modern. Boeci va fascinar el jove Aquinat, quan feia classe a la Universitat de París, el trienni 1269-1272, i va determinar la gran novetat tomasiana.

Anem a l'opuscle *De hebdomadibus* [*Sobre les setmanes*] de Boeci, per entendre la revolució plantejada per aquest romà contemporani del rei ostrogot Teodoric. Imitant l'exposició dels tractats matemàtics, Boeci enuncia els axiomes que fonamenten el discurs filosòfic, el primer dels quals sona així:

> «Cal distingir entre l'ésser i allò-que-és. L'ésser no és; tanmateix allò-que-és, quan rep la formalitat de l'ésser, existeix i és aquí.»[21]

Boeci volgué esclarir la seva afirmació, però sembla que encara l'enfosquí una mica més: «És diferent ser quelcom, per trobar-se dins el món dels existents, que només ser quelcom [en general]».[22] Aquino ho afinà, portant l'aigua al seu molí, interpretant que Boeci compara aquí entre ser-només i ser-quelcom entre les coses que són.[23] Cal distingir, segons l'Aquinat, entre *esse simpliciter* (ser en general) i *esse aliquid* (ser alguna cosa concreta). No s'escau recordar que la dificultat del llatí rau en el fet que no empra els articles en la declinació i que a més manca del participi present actiu de *sum*, que sembla ser un neologisme introduït tardanament per Julius Cæsar (*ens / entis*) El grec clàssic, en canvi, sí que en té i declina el participi present actiu del verb εἰμί: ὤν, οὖσα, ὄν (el/la/allò que és o està).

20. Heidegger tradueix: «Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck *seiend* gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen».
21. El llatí original potser resulta més clar: «Diversum est esse et id quod est. Ipsum [esse] nondum est; at vero id quod est, accepta essendi forma, est atque consistit» (*In Boetii de hebdomadibus*, lectio II [*Textus Boetii*, nn, 10-11], ed. Raymundi Spiazzi, Romæ, Marietti, 1954, p. 395).
22. La traducció meva és interpretativa. Spiazzi transcriu: «Diversum est tamen esse aliquid in eo quod est, et esse aliquid». La coma és meva.
23. «[…] ponit conceptiones quæ accipiuntur secundum comparationem eius quod est esse simpliciter, ad quid quod est esse aliquid» (Spiazzi, n. 26, p. 297b).

Tornem a l'axioma principal boecià. M'interessa destacar l'afirmació: «l'ésser encara no és» (*ipsum [esse] nondum est*). L'ésser no és, tot i que fa existir totes les coses que existeixen. La frase sembla una aporia, un absurd, però no ho és, com s'explicarà a continuació.

Si l'ésser encara no és (*nondum est*), no pot ser conegut, perquè la intel·ligència només està oberta a tot el-que-és. Més concretament: està oberta a tot el que és alguna cosa. Té sentit, doncs, l'expressió «què és l'ésser?» Si no hi trobem sentit, l'ésser no pertany a les categories aristotèliques, sinó que les transcendeix: fa existir i no sabem què és.

Vet aquí, benvolguts col·legues, la descoberta metafísica més important d'ençà d'Aristòtil, la peça que li faltava al gran macedoni, intuïda per Boeci i aprofitada i desenvolupada per sant Tomàs com a clau de volta de la seva síntesi filosòfica i teològica. Tan important va ser aquest descobriment, que pocs, molt pocs, el van entendre aleshores. Siger de Brabant, potser l'alumne més intel·ligent d'Aquino a París, durant la darrera estada de l'Angèlic a aquella universitat, ho testifica en un manuscrit contemporani, descobert a Múnic per Martin Grabmann: «Si bé em sembla versemblant la conclusió [de l'Aquinat], no entenc el seu raonament».[24]

Atesa aquesta premissa, o sigui, la transcendentalitat de l'*esse*, quan anys a venir, després d'estudiar els opuscles de Boeci, Aquino va encetar la segona i definitiva redacció de la *Summa theologiæ,* es va estrenar dient que cal distingir entre dues preguntes: si Déu existeix i què és Déu: *an sit* i *quid sit*. I, a continuació va establir una afirmació revolucionària, en escriure que tota l'essència de Déu consisteix a ser, o sigui, que Déu és l'*ipsum esse subsistents,* que Ell és el que és; i que en conseqüència solament es pot demostrar que existeix, responent a la pregunta *an sit*; però que no hi ha resposta a la pregunta *quid sit*, què és. Per què? Perquè Déu és *esse* pur i senzillament, és *Esse tantum*,[25] i nosaltres no podem conèixer, no podem capir què sia l'*esse simpliciter*, ni tampoc, com ja s'ha dit, què sia l'*esse commune*, el que fa ser totes les coses existents. [Compte, que no defenso l'agnosticisme, perquè coneixem moltes coses de Déu, però no coneixem la seva essència, que se'ns esmuny de la intel·ligència, àdhuc elevada per la gràcia, perquè Déu és pur ésser].[26]

*

24. «Etsi conclusió vera sit, modum tamen ponendi non intelligo». Podeu llegir el text complet de Siger a: Saranyana, Josep-Ignasi (2011), *La filosofía medieval,* p. 239n. El problema rau en el fet que, des d'Aristòtil, els filòsofs estaven avesats que tot el que existeix és substància o és accident. Aquino, però, situava l'existir més enllà de les categories, perquè, si tot existeix per l'ésser, l'aital ésser no pot pertànyer a cap categoria. Tanmateix, si l'ésser és real, si «existeix», hauria de pertànyer a alguna de les deu categories... Ho diu ben clar Siger: «quia esse quod pertinet ad rem, aut est pars essentiæ rei ut materia et forma, aut res ipsa composita ex his, aut accidens».
25. *De ente et essentia*, ed. Raymundi Spiazzi, n. 30, p. 14b, dins Thomæ Aquinitis, *Opuscula philosophica*, Torino: Marietti, 1954. Cfr. Forment Giralt, 2011: 59-69.
26. *STh* I, q.2, a. 1c.

Fins aquí, un dels trets capitals de la nova metafísica estrenada per Boeci i culminada per l'Aquinat. Fra Tomàs sabia d'antuvi que no podem comprendre l'essència divina, perquè Déu és pur ésser, i l'ésser no és a l'abast de la nostra intel·ligència. El 6 de desembre del 1273, però, no només ho va saber, sinó que ho va «experimentar». El que només havia estat una especulació passà a ser una experiència, que superava totalment el resultat de tantes cavil·lacions intel·lectuals, de tantes jornades de treball intens, de tantes nits vetllant el Santíssim Sagrament, com ens assabenten els biògrafs. El contrast entre el pensat i la realitat extramental fou tan brusc, tan fulminant, que Aquino forçosament va quedar atordit, commogut en les seves entranyes, colpit en l'entretela del seu esperit.

Amb tot, és difícil de descriure aital sacsejada pels que no hem experimentat mai ni una engruna d'aquestes revelacions sobrenaturals. Tanmateix, podem entendre el seu capteniment, i que d'ençà d'aquella descoberta tot el que havia escrit fins llavors, tot i ser obra cimera de la historia del pensament occidental, li semblà palla i menys que palla, i que decidí no dictar ni una línia més.

Així doncs, molt cansat, potser esgotat de tanta feina, i esbalaït pel que havia experimentat, la seva ment es col·lapsà. No sé si es pot parlar de desencís o més aviat d'ànsia d'abandonar aquest món i anar a l'encontre d'aquell Ésser suprem que tant havia perseguit i que finalment havia entrevist boirosament en el límit del coneixement humà, on aquest sembla enlairar-se més enllà de la pura racionalitat.

Bibliografia

Comeau, Marie, (1930), «La vie intérieure du chrétien d'après les tractatus in Joannem de saint Augustin», *Recherches de Science Religieuse,* 20, pp. 5-25.

Contat, Alain (2011), «L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», *Revue Thomiste* 111/3, 357-402.

Corazón, Rafael (2011), *El pensamiento de Leonardo Polo*. Madrid: Rialp

Fabro, Cornelio (1974), «Il retorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafísica di S. Tommaso d'Aquino», *Scripta theologica* 6/1, pp. 93-108.

Ferrater Mora, José (1994), «Platón», *Diccionario de filosofía,* nueva edición revisada, aumentada y actualitzada por Terricabras, Josep Maria, Barcelona: Editorial Ariel, III, *ad vocem*.

Forment Giralt, Eudald (2011), «Estudio preliminar», en Tomás de Aquino, *El ente y la esencia,* Pamplona: Eunsa, pp. 9-260.

García-González, Juan A., (1991), «El abandono del límite y el conocimiento», en Falgueras, Ignacio; García, Juan Alonso; Yepes, Rocardo (eds.), *El pensamiento de Polo,* Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, XI), pp. 27-60.

García López, Jesús (1974), «El "idealismo" de Santo Tomás de Aquino», *Scripta theologica* 6/1, pp. 67-92.
Gredt, Josephus (1961), *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ,* 2 vols. Barcelona: Herder.
Lavaud, Marie-Benoit (1930a), «Moïse et saint Paul ont-ils eu la vison de Dieu dès ici-bas?», *Revue Thomiste,* 35, pp. 75-83.
Lavaud, Marie Benoit (1930b), «La vision de Dieu ici-bas par Moïse et saint Paul (Deuxiême note)», *Revue Thomiste,* 35, pp. 252-256 [és la resposta a l'assaig de Mlle. Cameau].
Martínez Porcell, Joan (1997), «Gustav Siewerth, filòsof de la transcendència», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia,* IX, pp. 103-124.
Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando (2013), «Eugenio Trías (1942-2013). La filosofía del límite», *Teorema,* 32, pp. 237-245.
Saranyana, Josep Ignasi (1988), «Sobre el "In Boethii de Trinitate" de Tomás de Aquino», Zimmermann, Albert (hrsg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin – New York: Walter de Gruyter («Miscellanea mediaevalia», 19), pp. 71-81.
Saranyana, Josep Ingnasi – Cano, María José (1992), «Sobre la posibilidad de un conocimiento humano suprarracional. El comentario tomista al "arrebato" paulino», *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval,* Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval – Ibercaja, pp. 449-458. [Reproduït, amb referència a la coautora, a: Saranyana, Josep Ignasi (1994), *Grandes maestros de la Teología.* I. *De Alejandría a México (siglo III al XVI),* pròleg de Melquíades, Andrés-Martín, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, pp. 109-120].
sep Ignasi (2011), *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca,* Pamplona: Eunsa.
Saranyana, Josep Ignasi (2020), *Historia de la teología cristiana (750-2000),* Pamplona: Eunsa.
Saranyana, Josep Ignasi (2024), «Tomismes i tomistes», *Temes d'avui,* 70/2, en premsa.
Weisheipl, James A. (1994), *Tomás de Aquino. Vida, obres, doctrina,* trad. esp. y estudio preliminar de J. I. Saranyana. Pamplona: Eunsa.
Torrell, Jean-Pierre (2002), *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra*, trad. esp., Pamplona: Eunsa.

ARTICLES

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 175-183
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.176 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

Revisió de l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa

Ignasi Llobera Trias

illobera@gmail.com

Article rebut el 13/01/2024 i acceptat el 05/05/2024

Resum: Peter Singer ha dedicat bona part de la seva obra a reflexionar sobre l'obligació moral que tenim envers les persones que viuen en situació de pobresa extrema. El seu primer article sobre la qüestió fou «Famine, Affluence and Morality», publicat el 1972. En aquest article, Singer ja presenta el seu *argument bàsic* sobre la pobresa. Aquest mateix argument bàsic també el trobem quaranta-set anys més tard a l'edició del desè aniversari de la seva obra monogràfica sobre la mateixa qüestió: *The Life You Can Save*. El present article analitza, discuteix i revisa l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa, per tal de fer-lo més clar i més precís, i així poder dur a terme una discussió filosòfica sobre el mateix.

Paraules clau: Peter Singer, pobresa, argument bàsic, obligació moral, *The Life You Can Save*.

Revision of Singer's basic argument on poverty

Abstract: Peter Singer has devoted much of his work to reflecting on the moral obligation we have towards people living in extreme poverty. His first article on that issue was «Famine, Affluence and Morality», published in 1972. In that article, Singer already presents his 'basic argument' on poverty. The same argument is also found forty-seven years later in the 10th anniversary edition of his monographic work on the same issue: *The Life You Can Save*. This article analyses, discusses and revises Singer's basic argument about poverty in order to make it clearer and more precise, and thus be able to carry out a philosophical discussion about it.

Keywords: Peter Singer, Poverty, Basic Argument, Moral Obligation, *The Life You Can Save*.

El filòsof australià Peter Singer és una de les 100 persones més influents del món segons la revista *Time* (2005) i també és el tercer pensador més influent del món segons el rànquing Global Thought Leader del Gottlieb Duttweiler Institute (2013). Professor a la Universitat de Princeton (EUA) i a la Universitat de Melbourne (Austràlia), Singer s'ha especialitzat en ètica aplicada des de la vessant utilitarista.

En l'obra de Singer destaquen dues temàtiques d'ètica aplicada que ha anat desenvolupant des de la dècada del 1970. Per una banda, la reflexió sobre el patiment animal a partir del seu famós i influent llibre *Animal Liberation* (1975). Per altra banda, la reflexió sobre l'obligació moral que tenim envers les persones que viuen en situació de pobresa extrema, que inicia el 1972 amb la publicació del seu article «Famine, Affluence and Morality».

El present article s'emmarca en la reflexió filosòfica de Singer en relació amb l'obligació moral que tenim envers les persones que viuen en situació de pobresa extrema. Al seu primer article sobre aquesta qüestió, de 1972, Singer ja presenta el seu argument bàsic sobre la pobresa. Aquest mateix argument encara el defensa quaranta-set anys més tard en l'edició del desè aniversari de la seva obra *The Life You Can Save* (edició original de 2009; edició traduïda al castellà de 2012; edició del desè aniversari amb canvis substancials publicada el 2019).[1] L'objectiu d'aquest article és analitzar, discutir i revisar l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa, partint de l'última formulació que n'ofereix:

> «Primera premissa: el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica són dolents.
> Segona premissa: si pots evitar que passi alguna cosa dolenta sense sacrificar res gairebé tan important com el mal que pretens evitar, és incorrecte no fer-ho.
> Tercera premissa: fent un donatiu a organitzacions benèfiques eficaces pots evitar el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica, sense sacrificar res tan important com el mal que pretens evitar.
> Conclusió: per tant, si no fas un donatiu a organitzacions benèfiques eficaces, estàs fent alguna cosa incorrecta.» (Singer, 2019, p. 19-20, traducció pròpia.[2])

1. En aquest article s'usaran les tres edicions mencionades del llibre, indicant en cada moment a quina ens referim. Singer ofereix de manera gratuïta l'edició del desè aniversari de *The Life You Can Save* tant en PDF com en audiollibre a: www.thelifeyoucansave.org/the-book.
2. Totes les traduccions de les citacions són pròpies.

1/ Primera premissa: «El patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica són dolents»

Peter Singer no justifica la primera premissa del seu argument bàsic. Segurament no ho fa perquè confia que el lector l'acceptarà intuïtivament. De fet, l'any 2015 l'Assemblea General de l'Organització de les Nacions Unides va aprovar l'*Agenda 2030 per al desenvolupament sostenible*, que recull com a objectiu 1: «Per a 2030, erradicar per a totes les persones del món la pobresa extrema» (ONU, 2015; traducció catalana editada per la Generalitat de Catalunya el 2017, p. 16).

El que sí que fa Singer als seus escrits és explicar la realitat de la pobresa extrema global. Seguint el Banc Mundial en aquest punt, Singer defineix la pobresa extrema global com «aquella situació en la qual no es tenen els ingressos suficients per satisfer les necessitats humanes més bàsiques, com una alimentació adequada, aigua, refugi, roba, higiene, atenció sanitària i educació» (2012, p. 24).

Segons Singer, al món hi ha 736 milions de persones que es troben en situació de pobresa extrema (2019, p. 10). Però cal tenir en compte que després d'aquesta publicació de Singer, Oxfam Internacional ha presentat un informe en el qual afirma que es podrien revertir els progressos dels últims 25 anys en relació amb la lluita contra la pobresa extrema: «Més de 260 milions de persones addicionals podrien veure's sumides en la pobresa extrema el 2022 com a conseqüència de la covid, l'augment de les desigualtats a escala global i l'increment desorbitat dels preus dels aliments, tot això agreujat per la guerra a Ucraïna» (2022). Després de presentar les catastròfiques dades de pobresa extrema global, Singer afirma que «aquesta mena de pobresa mata» (2012, p. 26 & 2019, p. 10).

Si volguéssim justificar la primera premissa de l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa, malgrat que el mateix autor no ho fa, podríem recórrer a l'experiment mental de «la pitjor misèria possible per a tots» que Sam Harris exposa a *The Moral Landscape* (2010, p. 39). L'autor ens demana que imaginem un univers on tothom patís tant com fos possible. Segons Harris, o bé acceptem que aquest univers seria *dolent*, o bé no entenem què significa la paraula *dolent*. Aquesta seria una manera de justificar que el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica són dolents.

2/ Segona premissa: «Si pots evitar que passi alguna cosa dolenta sense sacrificar res gairebé tan important com el mal que pretens evitar, és incorrecte no fer-ho»

La segona premissa és una concreció del principi d'utilitat, segons el qual l'acció correcta és la que té com a conseqüència la major felicitat possible per al major nombre. Sense entrar en els detalls d'aquest principi, podem afirmar que, segons el principi d'utilitat, l'acció bona és la que té com a conseqüència

maximitzar el bé i minimitzar el mal. Centrant-nos ara a minimitzar el mal global: és bo evitar un mal sempre que per fer-ho no se sacrifiqui un bé major o igual al mal a evitar. De tot això se'n segueix que és dolent o incorrecte no evitar un mal si podem evitar-lo sense sacrificar un bé equiparable.

De l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa, aquesta segona premissa és la més discutible des del punt de vista de la filosofia moral. Per una banda, ens hi podríem oposar frontalment tal com fa el filòsof canadenc Jan Narveson quan afirma: «Som sens dubte responsables del mal que infligim als altres, amb independència d'on siguin, i hem de compensar aquestes persones [...]. Tanmateix, no trobo cap argument plausible segons el qual, en virtut d'una obligació general, deguem res a persones a les quals no hem fet cap mal» (tal com se cita a Singer, 2012, p. 46, i a Singer, 2019, p. 33).

Singer respon que la posició de Narveson: (1) no és compartida per la majoria de persones; (2) és inconsistent amb els programes socials que finança l'Estat; i (3) és cruel. A més, afegeix que tenim bones raons per pensar que els ciutadans de països desenvolupats sí que perjudiquem, d'alguna manera, les persones que viuen en pobresa extrema arreu del món. Per exemple, amb la manera com obtenim el petroli o alguns minerals. Essent això així, fins i tot Narveson hauria d'admetre que tenim obligacions morals per compensar les persones que viuen en pobresa extrema pel mal que els puguem haver causat (vid. Singer, 2012, p. 46-51, i Singer, 2019, p. 33-38).

Per altra banda, podríem objectar que la segona premissa de l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa és d'una exigència excessiva. Al cap i a la fi, la primera i la segona premisses llegides conjuntament impliquen que és incorrecte permetre que hi hagi persones que pateixen i moren per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica, si podem evitar-ho sense sacrificar res gairebé tan important com aquest patiment o com la vida d'una persona. Per tant, segons la primera premissa i la segona, si puc salvar una vida sacrificant els meus estalvis, el meu temps lliure, les meves amistats o fins i tot el meu projecte de vida, per posar-ne només alguns exemples, llavors tinc l'obligació moral de fer-ho.

Aquesta és la crítica que John Gray (2015, p. 7-8 de 10), seguint Bernard Williams, dirigeix a Peter Singer: si tenim l'obligació moral de fer el major bé possible, això implica que ens hem d'alienar dels nostres projectes i de les nostres relacions personals. És a dir, que segons Williams i Gray, la filosofia utilitarista en general i la de Singer en concret, impliquen que ens hem de fer servir a nosaltres mateixos com a mers mitjans pel major bé possible.

De fet, Singer mateix sembla reconèixer la crítica de Williams i Gray quan es pregunta, fent referència al seu argument bàsic sobre la pobresa, «si una argumentació moral que comporti conseqüències tan radicalment exigents pot ser assenyada» (2012, p. 36).

Al seu primer article sobre aquesta qüestió, de 1972, Singer proposa dues versions de segona premissa de l'argument bàsic. En primer lloc, la versió *for-*

ta, que ens obliga a evitar un mal «tret que, en fer-ho, haguéssim de sacrificar alguna cosa moralment tan important com el mal que volem evitar» (1972, p. 241). Singer es posiciona clarament a favor de la versió *forta* de la segona premissa del seu argument bàsic.

Ara bé, al mateix article, Singer també ofereix una versió *moderada* d'aquesta segona premissa: «Hauríem d'evitar els fets dolents tret que, per fer-ho, haguéssim de sacrificar alguna cosa moralment significativa» (1972, p. 241). Singer diu que aquesta versió *moderada* de la segona premissa li serveix per mostrar que, fins i tot si només acceptéssim aquesta versió moderada, que considera innegable, caldria que féssim un gran canvi en les nostres vides.

3/ Tercera premissa: «Fent un donatiu a organitzacions benèfiques eficaces pots evitar el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica, sense sacrificar res tan important com el mal que pretens evitar»

Peter Singer dedica els capítols 6 i 7 del seu llibre *The Life You Can Save* (2009 & 2019) a justificar aquesta tercera premissa. En l'argumentació de Singer sobre aquesta qüestió, destaca l'organització sense ànim de lucre GiveWell, que es dedica a investigar l'eficàcia de les intervencions que fan les oenagés. Cada any, GiveWell publica la llista de les oenagés més eficients, segons les seves investigacions (vegeu www.givewell.org). Singer conclou que el cost de salvar una vida humana fent un donatiu a una oenagé d'eficàcia provada és d'entre 200 i 2.000 dòlars (2012, p. 117; a la versió del 2019 no dona una xifra global, sinó que detalla el cost segons diferents oenagés, p. 135-136).

Per una banda, aquesta tercera premissa de l'argument bàsic es pot discutir des del punt de vista fàctic: ¿podria ser que les intervencions d'aquestes oenagés retardessin el progrés del país receptor? ¿O fins i tot que calmessin el descontentament dels ciutadans i d'aquesta manera fessin possible que els seus governadors es mantinguessin al poder i que continuessin duent a terme pràctiques corruptes? Segons MacMahan, aquests són els contraarguments que Singer faria bé de tenir en compte (2016, p. 99).

Per altra banda, aquesta tercera premissa també és discutible des del punt de vista conceptual. Per ser realment una proposta utilitarista, no és suficient afirmar que «fent un donatiu a organitzacions benèfiques eficaces *pots evitar* el patiment i la mort» (la cursiva no apareix a l'original). En lloc d'això, caldria que es defensés que «és *la manera més eficient* d'evitar el patiment i la mort». Efectivament, l'utilitarisme no es proposa simplement que les nostres accions evitin el mal, sinó que evitin el màxim mal possible.

Així, caldria que ens preguntéssim si tenim al nostre abast accions que siguin tan eficaces o més per evitar el patiment i la mort que causa la pobresa extrema que fer donatius a oenagés d'eficàcia contrastada. Podríem aportar temps en lloc de diners, o aportar expertesa, o propiciar canvis polítics, etc.

Potser podríem dur a terme totes aquestes accions alhora, a més de fer donatius a oenagés d'eficàcia contrastada, per així aconseguir salvar més vides a curt, mitjà i llarg termini. Fins i tot ens podríem preguntar si no hauríem de dedicar els nostres diners, temps, expertesa, participació política, etc., no només a lluitar contra la pobresa extrema, sinó també a altres problemes globals que tenen i tindran greus conseqüències per a la humanitat sencera, com ara el canvi climàtic. Des d'una posició utilitarista, caldria concloure que hem de dur a terme aquelles accions que minimitzin el mal al major nombre de persones.

De fet, Singer mateix sembla reconèixer algunes d'aquestes possibilitats ja al seu article de 1972 (p. 229) quan parla de què es pot fer per erradicar la pobresa extrema a escala individual (fer donatius, parlar amb el representants polítics, manifestacions, etc.) i a escala governamental. També al llibre de 2009, Singer comenta positivament la proposta «5.10.5.10» de la Fair Share International: «Donar 5% de renda anual bruta; reduir 10% anual el consum perjudicial per al medi ambient; dedicar 5% de temps a ajuda a la comunitat; deu cops a l'any emprendre accions polítiques democràtiques.» (2012, p. 172). Singer no recull aquesta proposta a l'edició del mateix llibre de 2019, sense justificar aquesta absència que resulta significativa.

Finalment, comparant les dades sobre la pobresa global extrema que Singer recull a *The Life You Can Save* en les edicions de 2009 i de 2019, podem constatar que la pobresa extrema al món ha disminuït de manera considerable. Per exemple, el nombre de morts infantils anual per causes relacionades amb la pobresa ha disminuït gairebé a la meitat en deu anys: de 10 milions (2009, p. 4) a 5,4 milions (2019, p. 10). Tenint en compte aquestes dades, seria molt rellevant:

1) Investigar com s'ha aconseguit aquesta gran reducció de la mortalitat infantil relacionada amb la pobresa extrema en només deu anys: ¿només amb donatius a oenagés d'eficàcia contrastada, que és l'única proposta que fa Singer al seu argument bàsic? Molt probablement no n'és l'única causa.
2) Un cop identificades les causes d'aquesta reducció, caldria valorar si les mateixes accions són aplicables arreu del planeta per posar fi a la pobresa extrema arreu i com abans millor (l'ONU ha marcat aquest objectiu pel 2030).
3) Considerar si aquesta reducció es mantindrà a mitjà termini (les previsions catastròfiques d'Oxfam Internacional pel 2022 semblen indicar que no serà així).
4) Si hi ha alternatives més eficients i estables en el temps per posar fi a la pobresa extrema arreu i com abans millor. Potser caldria estudiar les causes reals de la pobresa extrema i valorar si és més eficient combatre-les en lloc de mitigar-ne els efectes amb donatius individuals a oenagés d'eficàcia contrastada.

4/ Conclusió de l'argument bàsic: «Si no fas un donatiu a organitzacions benèfiques eficaces, estàs fent alguna cosa incorrecta»

Si la tercera premissa sorprenia perquè es desviava del principi d'utilitat, la conclusió sorprèn perquè és argumentativament més feble que les premisses que la precedeixen. En concret, la premissa segona permetria una conclusió molt més exigent, que especifiqués fins a quin punt hem de fer donatius: si no fas donatius a organitzacions benèfiques eficaces *fins al punt de sacrificar res gairebé tan important com* el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica, estàs fent alguna cosa incorrecta.

La conclusió de l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa resulta moralment menys exigent que la segona premissa. Potser l'autor ja prefigura el canvi de criteri que fa al final dels seus escrits sobre la pobresa extrema: «Faci alguna cosa que sigui significativament més rellevant del que ha fet fins ara [per ajudar els més pobres del món]» (2012, p. 184), o fins i tot «actua ara per erradicar la pobresa» (2019, p. 213).

5/ Revisió de l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa

En conclusió, l'argument bàsic de Singer sobre la nostra obligació moral en relació amb les persones que viuen en la pobresa extrema és filosòficament discutible en diversos sentits: es podria oferir una major justificació per a la primera premissa; es podria discutir l'exigència extrema de la segona premissa; es podria discutir si la proposta que es fa a la tercera premissa és l'única o la més eficaç; es podria millorar la coherència de la conclusió amb les premisses.

Tenint en compte tot això, proposem la reformulació següent de l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa, alhora que recuperem la versió forta i la versió moderada d'aquest argument que Singer presenta al seu article de 1972. Apareixen subratllats els canvis que s'introdueixen d'acord amb les consideracions que s'han fet en aquest article.

Revisió de l'argument bàsic sobre la pobresa: versió forta

Primera premissa: el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica són dolents.

Segona premissa: si pots evitar que passi alguna cosa dolenta sense sacrificar res moralment tan important com el mal que pretens evitar, és incorrecte no fer-ho.

Tercera premissa: duent a terme accions com ara fer un donatiu a organitzacions benèfiques eficaces, pots evitar el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica, sense sacrificar res moralment tan important.

Conclusió: per tant, si no duus a terme les accions que més eficaçment evitaran el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica sense sacrificar res moralment tan important com aquest patiment i mort, estàs fent alguna cosa incorrecta.

Revisió de l'argument bàsic sobre la pobresa: versió moderada

Primera premissa: el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica són dolents.

Segona premissa: si pots evitar que passi alguna cosa dolenta sense sacrificar res moralment significatiu, és incorrecte no fer-ho.

Tercera premissa: duent a terme accions com ara fer un donatiu a organitzacions benèfiques eficaces, pots evitar el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica, sense sacrificar res moralment significatiu.

Conclusió: per tant, si no duus a terme les accions que més eficaçment evitaran el patiment i la mort per falta d'aliment, refugi i atenció mèdica sense sacrificar res moralment significatiu, estàs fent alguna cosa incorrecta.

Malgrat tot, l'argument bàsic de Singer és digne de ser tingut en compte perquè, tal com diu MacMahan, «[p]ot ser que en un futur es vegi el fet que les persones riques no prenguin mesures individuals per salvar la vida de les persones a les zones empobrides de la mateixa manera que ara veiem els esclavistes del passat, que també actuaven d'acord amb "la visió de la majoria de la gent en aquell moment"» (2016, p. 99).

Al cap i a la fi, un dels punts forts de la proposta de Singer és el que reconeix el mateix Gray: «Singer té raó que alguns tipus de patiment [...] no reben prou atenció en el pensament moral actual» (2015, p. 8 de 10). I això és justament el que aconsegueix Singer amb la seva reflexió sobre l'obligació moral respecte de les persones que viuen en situació de pobresa extrema: dirigir la nostra atenció cap a un patiment extrem que no rep l'atenció que mereix. I exhortar-nos a actuar per posar fi a aquest patiment.

Amb aquesta revisió de l'argument es pretén que l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa guanyi en claredat i precisió. Per tal que així, en un moment ulterior, se'n pugui dur a terme una discussió filosòfica. Subratllem que totes dues versions de l'argument revisat de Singer ens impel·leixen a actuar per posar fi a la pobresa extrema global, tot i que posant un llindar diferent d'exigència moral. Tal com apunta Singer al seu article de 1972 (p. 241), qualsevol de les dues versions del seu argument bàsic sobre la pobresa ens impel·leix a fer canvis significatius en la nostra vida.[3]

3. Vull aprofitar per agrair a totes les persones amb qui he pogut discutir l'obra de Peter Singer, especialment els meus estudiants, els assistents al VI Congrés Català de Filosofia que

Bibliografia

Gray, J. (2015). How & How Not to Be Good. *The New York Review of Books*. Publicació en línia a: https://www.nybooks.com/articles/2015/05/21/how-and-how-not-to-be-good/

Harris, S. (2010). *The Moral Landscape*. Los Angeles: Free Press.

McMahan, J. (2016). Philosophical Critiques of Effective Altruism. *The Philosopher's Magazine*, 73, pp. 92-99. Publicació en línia a: https://www.pdcnet.org/tpm/content/tpm_2016_0073_0092_0099. Citat de la versió accessible a la pàgina web d'Oxford University Research Archive: https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:61cb62d7-13d2-49b8-a6c0-a1bf63c2ecda

ONU. (2015/2017). Transformar el nostre món: L'Agenda 2030 per al desenvolupament sostenible. [Traducció catalana: Generalitat de Catalunya]. Publicació en línia a: http://cads.gencat.cat/web/.content/Documents/Publicacions/Coleccio_Documents/DOCUMENTS_21_Resolucio_NNUU_AGENDA_2030.pdf

Oxfam International. (2022). First Crisis, Then Catastrophe. Publicació en línia a: https://www.oxfam.org/en/research/first-crisis-then-catastrophe

Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 3(1), pp. 229-243.

Singer, P. (2009). *The Life You Can Save*. Nova York: Random House.

Singer, P. (2012). *Salvar una vida*. Tr. Ricardo García Pérez. Buenos Aires: Katz Editores.

Singer, P. (2019). *The Life You Can Save (10th anniversary edition)*. Nova York: Random House.

se celebrà a Manresa el juny de 2023 i els assistents de la xerrada «Erradicar la pobresa? Una proposta ètica de Peter Singer» al centre La Calla de Manlleu el novembre de 2019 dins del cicle «Filosofia contemporània». Amb tots ells estic, segur, en deute.

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 185-199
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.177 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

El nihilisme mereològic i l'estratègia de la paràfrasi: una avaluacio crítica

Adrià Solís Peña

Universitat de Barcelona
solisadriansolis@gmail.com

Article rebut el 27/10/2023 i acceptat el 13/01/2024

Resum: En aquest article pretenc fer una crítica al nihilisme mereològic, al·ludint que les expressions «simples agrupats en-tant-que-F» tenen unes conseqüències desastroses per als seus compromisos ontològics. Primer, explicaré què és el nihilisme mereològic –que és part de l'*eliminativisme*– el qual pretén negar l'existència dels objectes compostos (objectes amb parts pròpies) i l'*estratègia de la paràfrasi:* l'ús que fan de les expressions «simples agrupats en-tant-que-F» per referir-se als objectes ordinaris sense comprometre's amb l'existència d'objectes compostos, però posaré l'èmfasi en aquells nihilistes mereològics que pretenen explicar l'existència de les propietats emergents. Seguidament, presentaré una classe de crítiques, les de Bennett i Tallant, sobre l'ús d'aquesta estratègia per part dels nihilistes, i quina és la resposta crítica que ofereix Brenner sobre aquesta classe de crítica. Finalment, presentaré la meva crítica, en què mostraré que el nihilisme mereològic utilitzant l'*estratègia de la paràfrasi* s'està comprometent amb l'existència d'objectes compostos i que la crítica de Brenner no funciona amb la meva posició.

Paraules clau: nihilisme mereològic, objectes compostos, simples agrupats en-tant-que-F, parts pròpies, parts materials, parts formals.

Mereological Nihilism and the Paraphrase Strategy: A critical evaluation

Abstract: In this paper I intend to critique mereological nihilism, alluding that the expression «simples arranged F-wise» has disastrous consequences for its ontological commitments. First, I will explain what mereological nihilism is -which is part of Eliminativism- which tries to deny the existence of composite objects (objects with proper parts) and the *Paraphrase Strategy*: the use they make of the expression «simples arranged F-wise» to refer to ordinary objects without committing to the existence of composite objects, and I put the focus on the mereological nihilist that pretends to explain the existence of emergent properties. Second, I will present a kind of criticism, by Bennett and Tallant, of the use of this strategy by nihilism and which is the response of Brenner about this kind of criticism. Finally, I will present my criticism where I will show that nihilism by using the *Paraphrase Strategy* is committing itself to the existence of composite objects and that the Brenner's critique does not work with my position.

Keywords: mereological nihilism, composite objects, simples arranged F-wise, proper parts, material parts, formal parts.

1/ Introducció

En aquest precís moment, em trobo assegut a la cadira del meu escriptori davant del meu ordinador personal, amb una tassa de cafè acabat de fer, escrivint aquest article. Alhora, estic pensant en les equacions de primer i segon grau, les quals el meu germà està estudiant, i necessita la meva ajuda per comprendre-les. De fons, sento la meva àvia, que parla de l'existència d'un ésser infinit i perfecte.

De tots aquests objectes als quals m'he referit, quants consideraríem que existeixen? La resposta més intuïtiva és que tant l'ésser infinit i perfecte com les equacions de primer i segon grau, necessitaríem molt bons arguments per considerar que existeixen independentment de les nostres consideracions. Per contra, les nostres intuïcions ens porten a considerar que els objectes ordinaris[1] com la cadira, l'ordinador, l'àvia... existeixen independentment de les nostres consideracions. Ens semblaria descabellat negar l'existència d'aquests objectes.

No obstant, hi ha una posició en el debat metafísic sobre els objectes materials que sembla anar en contra de les nostres intuïcions perquè nega l'existència dels objectes compostos, és a dir, de tots els objectes ordinaris, ja que els objectes que hem anomenat anteriorment, cadascun està compost per diferents parts. Aquesta posició és l'*eliminativisme*, que considera que no existeix cap objecte que tingui *parts pròpies* en què «*x* és una *part pròpia* de $y =_{df} x$ és part de *y*, però *y* no és part de *x*»[2] (Markosian, 1998, 219), és a dir, que nega l'existència dels objectes compostos, però considera que existeix un tipus d'objectes que són els *simples* en què «*x* és un *simple* $=_{df} x$ no té parts pròpies»[3] (Markosian, 1998, 219). L'eliminativisme és una posició amb una gran varietat de divergències internes sobre quins són exactament els objectes que existeixen,[4] però la gran majoria de les teories eliminativistes estan d'acord a negar l'existència dels objectes ordinaris.[5] S'acostuma a presentar aquesta posició dient que a la *pregunta especial sobre la composició* (PEC): «Sota quines circumstàncies un parell d'objectes satisfan el predicat '*x* és una part pròpia

1. Podem definir els objectes ordinaris com objectes a què naturalment considerem que tenen instàncies en les nostres bases perceptives, com per exemple, els que hem anomenat (Korman, 2020, §1).
2. Traducció pròpia.
3. Traducció pròpia.
4. Cf. Dorr (2003, 2005) defensa una versió microfisicalista de l'existència dels simples, Van Inwagen (1990) es compromet amb l'existència d'alguns objectes compostos: els organismes vius, però nega l'existència dels altres, o Merricks (2001) que permet l'existència d'uns determinats objectes compostos: els organismes amb consciència.
5. Alguns eliminativistes com Contessa (2014) neguen l'existència dels objectes compostos, però consideren que els objectes ordinaris com els anomenats anteriorment existeixen, però no són un objecte únic, sinó molts objectes agrupats en-tant-que-F.

de *y*?»[6] (Van Inwagen, 1990, 21), la resposta que donen és: *mai* un parell d'objectes satisfan l'anterior predicat (van Inwagen, 1990, 72).

Per l'objectiu d'aquest treball anomenaré a aquesta posició: *nihilisme mereològic*,[7] dins el qual dirigiré la meva crítica a un subconjunt de nihilistes, que més endavant aclariré.

1.1/ Estratègia de la paràfrasi

Tot i que el nihilisme mereològic nega l'existència dels objectes ordinaris, els seus defensors saben que els parlants competents dels diferents llenguatges es refereixen a aquests objectes en totes les seves experiències vitals. És per això que els nihilistes han dissenyat una manera de parlar sobre els objectes ordinaris sense comprometre's amb la seva existència. Van Inwagen (1990) va ser el primer que va formular aquesta estratègia que anomenaré: *estratègia de la paràfrasi*.

El nihilista es compromet només amb l'existència dels simples, aquelles entitats que no tenen parts, és per això que considera que els objectes ordinaris, com cadires, que tenen diferents parts: quatre potes, un respatller i un seient, no existeixen. L'únic que existeix són simples agrupats en-tant-que-cadira. Si una cadira té *n* simples, ordinàriament ens comprometríem també amb l'existència de *n+1*, que seria la cadira presa com un tot. No obstant, el nihilista afirma que només existeix *n* simples agrupats en-tant-que-cadira.[8] És per això que Van Inwagen (1999, 108-109) considera que en proposicions ordinàries com:

Hi ha una cadira davant meu.

El nihilista pot crear una paràfrasi que mostra els seus compromisos ontològics:

(1') Hi ha simples agrupats en-tant-que-cadira davant meu.

El nihilista considera que (1') ens diu el món tal com és, i alhora ens permet explicar la manca d'isomorfisme entre com és el món i com ens el representem ordinàriament. Per aquesta raó, el nihilista necessita aquesta estratègia per explicar per què les cadires no existeixen, sinó que només existeixen simples agrupats en-tant-que-cadira.

Ara bé, és l'*estratègia de la paràfrasi* una bona forma de defensar el nihilisme mereològic, o més bé quelcom que es revela en la seva contra?

1.2/ Nihilisme mereològic i propietats emergents

Hem dit que centraria la meva crítica al denominat *nihilisme mereològic*. No obstant, dirigiré la meva crítica a uns nihilistes en concret: aquells que

6. Traducció pròpia.
7. En molts casos em referiré a aquesta posició amb el mot *nihilisme*.
8. Cf. (Merricks, 2001, 171), (Sider, 2013, 2-3), (Van Inwagen, 1990, 108-109).

intenten acomodar l'existència de les propietats emergents amb el *nihilisme mereològic*.

1.2.1/ Què són les propietats emergents?

Pel que hem estat explicant sobre el *nihilisme mereològic*, és un tipus de posició ontològicament monista, ja que considera que només existeix una classe d'entitats al món: les simples, per tant, tot el domini de l'existent és en un mateix nivell ontològic (Cornell, 2017, 5).

No obstant, hi ha filòsofs i filòsofes que consideren que allò existent no pot ser reduït tot a un únic nivell ontològic, sinó que s'ha de parlar sobre diferents nivells ontològics, ja que al món existeixen diferents classes d'entitats, és a dir, defensen un pluralisme ontològic. Aquests defensors[9] ens diuen que al món, en determinats casos en què les parts formen un sistema determinat, sorgeixen unes propietats que no poden ser atribuïdes a les seves parts: les propietats emergents, les quals hem de considerar que les posseeix el sistema com a tal, un determinat *tot*, i no les seves parts. És a dir, l'emergentista ens diu que no podem atribuir als simples la possessió de les propietats emergents, sinó que aquestes pertanyen al sistema conjunt que forma l'agrupació d'aquests simples, el *tot* al qual donen forma és qui posseeix la propietat emergent. Podem diferenciar el *tot* i les seves parts per les diferents propietats que tenen, ja que el *tot* té unes propietats emergents que les seves parts no tenen.

L'emergentista es compromet amb l'existència de la novetat ontològica. Donades certes circumstàncies d'agrupació de les parts del nivell més bàsic de la realitat, poden sorgir composicions més complexes que per les propietats que tenen són diferents de les seves parts. Així, podem parlar d'entitats físiques, químiques, biològiques, socials... (Bunge, 1997, 503).

Hi ha diferents àmbits en què podem parlar de l'existència de propietats emergents. Per exemple, Maudlin (1999) considera que la mecànica quàntica posa en problemes aquells que pretenen reduir els sistemes físics (aquells que podem dir que són un *tot*: objectes compostos) a la suma de les seves parts (1999, 50), ja que els resultats de les investigacions científiques porten a un inevitable holisme, a considerar que el *tot* (el sistema) és més que la suma de les seves parts (1999, 56). També en el debat sobre la naturalesa de la ment i quina relació manté amb el cervell, Bunge (1997 i 2011), per donar

9. Els defensors de les propietats emergents tenen posicions molt diverses i existeixen diferents formes de concebre-les. Intento ser el més neutral possible en com són aquestes propietats emergents, la meva intenció és només remarcar que les propietats emergents no es poden atribuir a les parts d'una entitat, sinó que són unes propietats que posseeix l'objecte compost com a tal, que és quelcom que crec que acceptaria tant l'emergentista dèbil com l'emergentista fort. Consulteu (O'Connor, 2020) per a una exhaustiva exposició de les propietats emergents.

una resposta materialista però no fisicalista, considera que la ment no pot ser reduïda al cervell i els seus components cel·lulars, sinó que la ment és el resultat emergent de l'evolució de la matèria, la ment és ontològicament diferent del cervell, però en depèn ontològicament per la seva existència (1997, 507); (2011, 42-43).

L'existència de propietats emergents, les quals només es poden atribuir al *tot* i no a les seves parts, és una tesi que posa en problemes el nihilisme, ja que aquesta última posició considera que només existeixen simples (Cornell, 2017, 5). Caves (2018) exemplifica això en forma d'argument que anomena: *argument dels no-portadors* (2018, 4):

> «P1. Si una propietat és instanciada en el món, existeix un portador adequat.
> P2. Hi ha propietats emergents instanciades en el món.
> P3. Existeixen portadors adequats per a les propietats emergents (per P1+P2).
> P4. Si el nihilisme és vertader, l'únic portador per a alguna propietat són els simples mereològics.
> P5. Els simples mereològics no són portadors adequats per a les propietats emergents.
> P6. Si el nihilisme és vertader, no existeixen portadors adequats per a les propietats emergents (per P4 i P5).
> C1. Aleshores: el nihilisme és fals (per P3 + P6).»[10] (2018, 4)

Ara bé, no té cap sortida el nihilista per continuar defensant la seva proposta de negar l'existència dels objectes compostos, donada l'existència d'aquestes propietats emergents? Cornell pensa que ens hem de fer la següent pregunta: «per què hauria l'existència de propietats emergents necessàriament implicar l'existència d'objectes compostos?»[11] (2017, 8).

1.2.2/ Explicació nihilista de les propietats emergents

Si el nihilista no vol renunciar als seus compromisos ontològics, ha d'explicar la compatibilitat de les propietats emergents amb l'existència única dels simples, sense necessitat d'objectes compostos. Per fer-ho, el nihilista (Caves, 2018, 4) pot al·ludir que, en l'*argument dels no-portadors*, P6 és falsa, perquè el nihilisme pot oferir portadors adequats per a les propietats emergents. Això ho pot fer per mitjà de la defensa de la *instanciació col·lectiva*, en què el nihilista insisteix que els simples instancien col·lectivament certes propietats –les propietats emergents– sense que això impliqui que aquestes propietats siguin ni reduïbles ni explicables en virtut de les propietats de cada un dels simples (Cornell, 2017, 8).

10. Traducció pròpia.
11. Traducció pròpia.

Considerem que *P* és una propietat emergent. Per l'emergentista, això implicaria comprometre'ns amb l'existència d'un objecte compost *O*, diguem un gat, que és qui posseeix *P*. En canvi, el nihilista el que ens diria és que *P* no ens obliga a comprometre'ns amb l'existència d'*O*, en aquest cas d'un gat. En l'ontologia del nihilista, el gat és únicament una agrupació de simples en-tant-que-gat que realitzen unes determinades propietats. Per explicar aquesta propietat emergent *P*, el nihilista ens diu que la propietat no és posseïda per un objecte compost *O*, sinó que tots els simples, que estan organitzats conforme al que correspon a les activitats felines, *instancien collectivament* la propietat *P* (Caves, 2018, 5-6); (Cornell, 2017, 9). El gat, com a objecte compost, no posseeix la propietat de, per exemple, miolar, sinó que aquesta propietat emergent és *instanciada col·lectivament* per tots els simples agrupats en-tant-que-gat.

Amb la instanciació col·lectiva, el nihilista pot explicar les propietats emergents sense comprometre's amb l'existència d'objectes compostos i sense atribuir als simples, presos individualment, com els portadors de les propietats emergents.

És important remarcar que aquests nihilistes, que pretenen acomodar el nihilisme mereològic amb les propietats emergents, conceben les relacions que existeixen en el món de formes diferents que el nihilisme mereològic com a posició general. Per Caves (2018) i Cornell (2017) la relació en «simples agrupats en-tant-que-gat», en què els simples instancien col·lectivament propietats emergents, és una relació diferent de la de «simples agrupats en-tant-que-cadira», en què els simples no instancien col·lectivament cap propietat emergent.

2/ Crítiques al nihilisme mereològic

Alguns filòsofs i filòsofes han fet diferents crítiques[12] a l'*estratègia de la paràfrasi* per diferents raons. Em centraré en una classe de crítica que considera que el nihilista no pot oferir una resposta a què és exactament que els simples estiguin agrupats en-tant-que-F sense soscavar els seus interessos ontològics. Presentaré la posició de Bennett (2009) i Tallant (2014).

2.1/ Bennett: la simplicitat injuriada

El punt més important en la crítica de Bennett (2009) a l'*estratègia de la paràfrasi* és que ella considera que si el nihilista vol dur a terme aquesta estra-

12. Crítiques com: Uzquiano (2004, 437) considera que l'estratègia de la paràfrasi suposa compromisos ontològics indesitjables, o Thomasson (2007, 153) diu que si ens comprometem amb l'existència de simples agrupats en-tant-que-cadira això implica analíticament un compromís amb l'existència de cadires. No obstant, no és la meva intenció seguir cap d'aquestes línies d'argumentació.

tègia aleshores està soscavant les motivacions ontològiques que l'han portat a adoptar la seva proposta.

Normalment es menciona com una de les virtuts del nihilisme la seva simplicitat, no només ontològica, sinó també ideològica (Sider, 2013, 3-4), ja que es considera que com més simple és una teoria, millor és. Per això, el nihilista no necessita parlar sobre relacions entre part i tot, ni sobre composició, sinó que només necessita parlar de simples i les agrupacions que duen a terme (Sider, 2013, 4).

No obstant, Bennet (2009, 60) considera que el nihilisme amb l'*estratègia de la paràfrasi* no és una teoria tan ideològicament simple com se suposa. Pensem, per exemple, en l'existència d'un gos. Per al nihilista, el gos no existeix, només existeixen simples agrupats en-tant-que-gos. No obstant, quan parlem de gossos, ordinàriament diferenciem en ells diferents nivells: òrgans, cèl·lules, molècules, àtoms... El nihilista no pot oferir una resposta tan simple com dir que només existeixen simples agrupats en-tant-que-gos, sinó que ha de donar una resposta en forma d'estructura: «((((((hi ha simples agrupats en-tant-que-àtoms) agrupats en-tant-que-molècules) agrupats en-tant-que-orgànul) agrupats en-tant-que-cèl·lules) agrupats en-tant-que-òrgans) agrupats...)»[13] (Bennett, 2009, 60), per això el nihilista no té una ideologia tan simple com normalment s'assumeix, ja que ha de retre comptes de moltes més estructures del tipus: simples agrupats en-tant-que-F.

Per aquesta raó, Bennett (2009, 63) considera que el nihilista, utilitzant l'*estratègia de la paràfrasi*, està minant la motivació que l'havia portat a acceptar el nihilisme mereològic: la simplicitat ideològica.

En la crítica que hem vist de Bennett hi ha un punt que és molt important en el repte que posa als nihilistes. Quan Van Inwagen ens deia que la resposta que dona el nihilista a PEC era: «mai», hi ha una qüestió que Bennett considera que és necessari clarificar i a què el nihilista no dona cap resposta: «Quan, si és que mai, hi ha algunes coses agrupades en-tant-que-F?» (2009, 66).

2.2/ Tallant: *la pregunta especial per a l'agrupació*

Seguint el repte que llançava Bennett als nihilistes (2009, 66), Tallant considerarà aquest punt crucial per formular la seva pròpia crítica al nihilisme mereològic. Així com Van Inwagen (1999, 21) considerava central donar resposta a PEC per al debat sobre la composició, Tallant considerarà que el nihilista, amb la seva proposta sobre els objectes materials, ha de donar resposta a una pregunta central: la *pregunta especial per a l'agrupament* (PEA): «Quan és veritat que "$\exists xx$ els xs dels quals estan agrupats en-tant-que-F?"»[14]

13. Traducció pròpia.
14. Traducció pròpia.

(2014, 1513). Tallant dirigirà la seva crítica cap al nihilisme mereològic argumentant que el nihilista no pot donar cap resposta decent a PEA, i atès que les expressions «existeixen simples agrupats en-tant-que-gats» resulten essencials per poder explicar per què afirmem proposicions com «existeixen gats», hem de concloure que el nihilisme mereològic és fals (2014, 1513-1514).

Per una banda, Tallant considerarà que el nihilista no pot oferir cap resposta decent a PEA (2014, 1515-1517), tot i que no centraré la discussió en aquest punt, sinó en la convergència amb Bennett (2009). Tallant (2014, 1523) continua remarcant, igual que Bennett (2009, 63), que el nihilisme no és una proposta tan simple com els seus defensors consideren. Tallant ens diu que el nihilista necessita més complexitat ideològica que aquell que creu en la composició, ja que hem de reemplaçar cada proposició del tipus «aquests simples componen un F» per una altra del tipus «aquests simples estan agrupats en-tant-que-F», i a més a més, hem de donar una explicació a què vol dir estar agrupats en-tant-que-F de manera satisfactòria (2014, 1523), un exemple clar seria la complexitat ideològica de l'explicació nihilista dels compostos moleculars (2014, 1524). A més, Tallant (2014, 1522-1523) posarà en dubte l'afirmació que anteriorment hem dit de Sider (2013, 4), segons la qual el nihilisme no necessita parlar de les relacions entre parts, ni entre parts i tot, ja que aquests tipus de relacions no són necessàries per a les teories científiques madures. Per desmentir l'afirmació de Sider (2013, 4), podríem apel·lar a la defensa que fa Maudlin (1999, 50) sobre la importància en la mecànica quàntica de no reduir els sistemes físics únicament a les seves parts, sinó que és crucial entendre la relació entre les parts i el tot per poder estudiar bé què és el sistema físic mateix.

2.2.1/ Què no funciona en aquestes crítiques? Brenner defensa del nihilisme mereològic

Tot i que l'argumentació de Bennett (2009) i Tallant (2014) contra el nihilisme sembla ser raonable, hi ha algun nihilista que no està prou convençut de la seva validesa. És el cas de Brenner (2015, 1311-1312), que considera que Bennett i Tallant han malentès l'esperit de l'*estratègia de la paràfrasi*. La crítica central de Brenner és que considera que, quan Bennett fa la seva crítica, està assumint que el defensor de l'existència dels objectes compostos[15] no té el mateix problema que ella critica als nihilistes. Si la posició del nihilista és menys simple perquè ha d'explicar els diferents arranjaments continguts en els objectes, llavors la posició del conservador es troba amb el mateix problema (Brenner, 2015, 1311). El que Brenner ens està dient és que quan el conservador diu: «existeixen cadires», s'està comprometent amb l'existència de les cadires com a objectes compostos, i al mateix temps –en un sentit més

15. Aquesta posició l'anomenarem *conservadorisme*.

dèbil– es compromet amb la proposició: «hi ha simples agrupats en-tant-que-cadira», és per això que el conservador no pot criticar l'*estratègia de la paràfrasi* sense criticar la seva pròpia posició. El nihilista no s'inventa una nova proposició quan diu «hi ha simples agrupats en-tant-que-cadira», sinó simplement diu que accepta aquesta proposició, però no que això impliqui que existeixin les cadires (com a objectes compostos) (Brenner, 2015, 1311-1312).[16]

No obstant, el que Brenner diu és prou controvertit, perquè no és del tot clar que quan el conservador defensa que les cadires existeixen, cregui que existeixen cadires i també simples agrupats en-tant-que-cadira, ja que aquesta última part té l'objectiu d'emfatitzar que els simples agrupats en-tant-que-cadira no composen un objecte únic. El que podem considerar és que el conservador assumeix que existeixen cadires i alhora simples agrupats en-tant-què-cadira que componen una cadira.

3/ Per què el nihilisme mereològic no pot usar l'*estratègia de la paràfrasi*?

La meva crítica al nihilisme mereològic està dirigida en concret a aquells nihilistes (Caves (2018) i Cornell (2017)) que pretenen explicar les propietats emergents per mitjà de la proposta de la instanciació col·lectiva. D'ara endavant, quan em refereixi al nihilisme ho faré pensant en aquests defensors en particular.[17]

La meva intenció és explorar una altra forma de criticar l'*estratègia de la paràfrasi* que s'escapi de la crítica de Brenner. En essència, seguiré l'esperit de crítica marcat per Bennett i Tallant, ja que considero que el nihilista ha d'oferir una resposta a PEA i que de fet en pot donar una, però aquesta no és satisfactòria pels seus propis interessos ontològics, ja que no pot utilitzar les expressions de l'*estratègia de la paràfrasi* sense, al mateix temps, minar la seva pròpia proposta. La diferència que considero és que el nihilista, quan fa ús d'aquestes expressions, s'està comprometent amb l'existència d'objectes compostos, i justament són aquests tipus d'objectes dels quals el nihilista pretén negar l'existència. Per això l'*estratègia de la paràfrasi* tira per terra la mateixa posició nihilista.

16. No crec que tots els defensors del conservadorisme tinguin el problema que Brenner ens comenta. Per raons d'espai no entraré en la discussió d'aquest punt, però els monistes hilemòrfics com Marmodoro (2013), que defensen l'existència dels objectes ordinaris i que aquests estan compostos d'una forma substancial i matèria prima, consideren que l'existència del gos subsumeix l'existència dels nivells més baixos com els àtoms, molècules, etc.
17. Per ara em reservo de dir si la meva crítica es pot aplicar igualment al nihilisme mereològic en general, ja que Cornell (2017, 5) ens afirma que el nihilista es compromet *només* amb l'existència dels simples, de manera que podríem remarcar que únicament han tingut en compte l'aspecte material i no el formal sobre què és allò que existeix en el món.

3.1/ Escenari filosòfic

Per dirigir la nostra crítica al nihilista, pensem en un escenari on: en Marc i la Mar són dos companys de la mateixa facultat. En Marc creu en l'existència dels objectes compostos, mentre que la Mar creu que només existeixen els simples. No obstant, ambdós comparteixen la passió i cura cap els animals i fora del seu àmbit acadèmic realitzen feines en una protectora d'animals. Actualment, a la protectora estan cuidant un gos, un gat, i acaben de comprar una olivera per tenir una mica de vegetació a l'espai obert que hi ha a la protectora on els animals poden jugar. Acabem de dir que en Marc i la Mar assumeixen diferents ontologies, cadascú considera diferent el domini de coses que existeixen al voltant d'ells. En Marc es compromet amb l'existència del gos, del gat, de l'olivera, de la Mar i d'ell mateix. Mentre que la Mar considera que només hi ha simples, però el que passa és que estan agrupats de diferents formes i depèn de la manera com estiguin agrupats poden, o no, instanciar col·lectivament certes propietats, el que existeix són: simples agrupats en-tant-que-gos, en-tant-que-gat, en-tant-que-olivera, en-tant-que-Marc...

3.2/ Distingint què existeix en el món

El punt que vull remarcar és: com ho fan en Marc i la Mar per distingir entre diferents objectes al món?

En el cas d'en Marc és prou fàcil: el gos és un objecte únic diferent del gat com un altre objecte únic, etc. Ara bé, com ho fa la Mar per distingir entre els objectes al seu voltant? Per una banda, la Mar considera que només existeixen simples, que no hi ha objectes compostos al món, però hi ha propietats emergents que els simples instancien col·lectivament. La Mar distingeix entre els simples agrupats en-tant-que-gat i els simples agrupats en-tant-que-gos. Però a què és deguda aquesta distinció?

Podríem dir que la diferència resideix en els simples, que els simples que estan agrupats en-tant-que-gat són diferents dels simples agrupats en-tant-que-gos, però fàcilment podem imaginar un escenari en què els simples que estan agrupats en-tant-que-gat en un temps t_1 els podem reagrupar i convertir-los en simples agrupats en-tant-que-gos en un temps t_2. Llavors, si la diferència no resideix en el simples, en què resideix?

Sembla que la Mar distingeix entre els simples agrupats en-tant-que-gat i en-tant-que-gos en virtut de les diferents propietats emergents que posseeixen, mentre que els primers instancien col·lectivament la propietat emergent de miolar, els segons instancien col·lectivament la de bordar. Ara bé, les propietats emergents, per al nihilista, es donen d'acord amb la manera com els simples instancien col·lectivament determinada propietat, així la manera com aquests simples s'agrupen resulta de vital importància. Així, si els simples mateixos no ens permeten marcar la diferència entre els simples agrupats

en-tant-que-gat i en-tant-que-gos, sembla que l'opció disponible és dir que la diferència resideix en la manera com organitzem els simples. Depenent de l'*arranjament* que donem als mateixos simples, obtenim diferents coses, diferents instanciacions col·lectives que són portadores de propietats emergents diferents.

La manera per distingir les coses resideix en la forma com s'estructuren els simples, en la correcta organització conjunta que prenen, i això no sembla que sigui problemàtic per als nihilistes. No obstant, considero que això és la seva perdició. La noció d'*arranjament* per al nihilista és quelcom sense càrrega ontològica, tot i que sembla l'element clau per poder diferenciar les diferents coses existents al món.

El nihilista no pot sostenir la conjunció de (a) no existeixen objectes compostos, només simples, i (b) l'*estratègia de la paràfrasi* ens permet referir-nos als objectes ordinaris sense comprometre'ns amb l'existència d'objectes compostos. Per què? Imaginem un món possible M_1 on existeixen només quatre simples, és a dir, $M_1 = \{s_1, s_2, s_3, s_4\}$ on, per una banda, s_1 i s_2 estan organitzats en-tant-que-gat, i per una altra banda, s_3 i s_4 estan organitzats en-tant-que-gos.[18] Els dos primers simples instancien col·lectivament les propietats emergents dels felins, i els altres dos simples instancien col·lectivament les propietats emergents dels canins. Per al nihilista, no és suficient d'apel·lar als simples per distingir quines coses existeixen en M_1, sinó que hem d'apel·lar a *com* estan organitzats aquests simples. La distinció radica en els diferents *arranjaments,* depenent de la correcta col·locació i estructuració d'aquests simples *conjuntament* poden arribar a instanciar col·lectivament diferents propietats. Ara bé, resulta intuïtiu pensar que només quelcom existent ens permetrà distingir què hi ha al món. Aleshores, l'*arranjament* ha de ser quelcom existent, però què és exactament?

*3.3/ Objectes compostos derivats de l'*estratègia de la paràfrasi

A l'anterior pregunta, els nihilistes tenen dues opcions disponibles: (i) l'arranjament és un altre simple existent que agrupa els simples en diferents formes, o (ii) l'arranjament és quelcom diferent dels simples, una entitat d'una categoria diferent que agrupa els simples de diverses formes. L'opció (i) no sembla viable, ja que considerar que l'*arranjament* és un simple que ordena i agrupa els altres simples sembla quelcom descabellat, ja que si tots els simples s'estenen a l'espai de la mateixa manera (ja que tots són entitats sense parts), com un simple agruparia i estructuraria simples de la seva mateixa mida? Així sembla que hem de considerar l'opció (ii) com a única via possible. Però quina classe de cosa és exactament aquest *arranjament* que agrupa

18. Òbviament, això és una simplificació molt gran, com s'acostuma dir, aquest món possible és sols un món de joguina.

els simples en-tant-que-F? És intuïtiu pensar que no és quelcom material, sinó més aviat quelcom formal, una classe d'estructura que uneix els simples en determinades formes. Podem dir que els *arranjaments* són els components formals dels objectes materials.[19]

Quan el nihilista utilitza expressions com «simples agrupats en-tant-que-gat», necessita comprometre's amb l'existència de dues entitats diferents: per una banda els simples, i per una altra banda l'*arranjament*, i que ambdues són necessàries per fer les diferents organitzacions que els simples poden sofrir. Ara bé, si necessitem ambdós: simples i *arranjament*, no significa això que tant els simples com l'*arranjament* per si sols són insuficients per explicar les expressions «simples agrupats en-tant-que-F»? Però si això és així, no podríem dir que els simples i l'*arranjament* són parts pròpies de «simples agrupats en-tant-que-F»? Aleshores, el nihilista es troba en una posició prou dolenta. El nihilista comet l'error de pensar que l'*arranjament* és quelcom ontològicament insignificant, però no és així, ja que resulta ontològicament rellevant perquè ens permet distingir què existeix en el món. Hem de considerar que aquest *arranjament* és una part necessària per a la formulació de «simples agrupats en-tant-que-F» i que necessita simples per poder organitzar-los.

Si els simples i l'*arranjament* són parts pròpies d'allò a què els nihilistes es refereixen quan parlen de «simples agrupats en-tant-que-F», sembla obvi deduir d'això que aquesta entitat és un objecte compost. Té una part material: els simples, aquelles entitats sense parts, i també té una part formal:[20] l'*arranjament*, el qual és l'organització d'aquells simples que els dona un lloc específic a uns respecte dels altres perquè tinguin un sentit conjunt. Al cap i a la fi, el nihilista s'està comprometent amb l'existència d'objectes compostos. Així que, o bé abandona l'*estratègia de la paràfrasi*, amb el risc de no poder referir-se ni explicar l'ontologia ordinària, o bé ha de comprometre's amb aquests objectes compostos.

No obstant, el nihilista podria replicar-me dient que la seva proposta no es compromet amb el fet que allò que existeix es redueix únicament als simples, sinó que també admet que existeixen relacions, en un sentit molt dèbil de la paraula. Al món hi ha relacions com la de «ser més alt que», anterioritat o posterioritat, la suma mereològica de jo i l'ordinador... i, en el mateix nivell, trobaríem les relacions de «simples agrupats en-tant-que-F». Aquesta última relació no té la càrrega ontològica que li estic donant amb

19. Cf. Defensors dels components formals (Koslicki, 2008, 2018); (Paul, 2002).
20. Vull mantenir-me neutral sobre quina classe d'entitat és aquesta part formal. Si bé la podem entendre com la forma (*morphé*) d'un compost hilemòrfic, no pretenc decantar-me si és una propietat/relació de caràcter universal (Loux, 2005) o individual (Brower, 2014), o si és un poder de caràcter universal (Marmodoro, 2013) o individual (Jaworski, 2016), etc. M'importa destacar la importància de la necessitat de com a mínim una part pròpia formal i una altra de material, més que en la naturalesa de cadascuna.

la noció d'*arranjament,* com a part pròpia d'un objecte compost, sinó que l'estic reificant.[21] Ara bé, hem de fixar-nos que jo estic dirigint la crítica a un subconjunt de nihilistes, a Caves (2018) i Cornell (2017), que pretenen explicar les propietats emergents per mitjà de la instanciació col·lectiva. I en aquesta versió del nihilisme, existeix una clara diferència entre les estructures de «simples agrupats en-tant-que-F» –en la versió d'instanciació col·lectiva– i les diferents relacions que hem mencionat. En aquesta versió, l'*arranjament* en forma d'instanciació col·lectiva de determinades propietats no és una relació amb una càrrega ontològica tan dèbil com pot ser la relació «ser més alt que», perquè és l'element que ens permet diferenciar les diverses entitats existents.

En aquesta versió del nihilisme és plausible considerar que els referents de les expressions «simples agrupats en-tant-que-F» contenen dos tipus de parts pròpies: l'*arranjament* com a part formal, i els simples com a parts materials. Per aquest motiu, l'*estratègia de la paràfrasi* no ens serveix per defensar el nihilisme mereològic perquè al cap i a la fi porta al compromís ontològic dels objectes compostos, que és just allò que el nihilista pretenia negar.

3.4/ Encara pot funcionar la crítica de Brenner?

Anteriorment hem vist que Brenner criticava que Bennett no té en consideració que el defensor dels objectes ordinaris està ell mateix compromès amb expressions com «simples agrupats en-tant-que-F», és per això que la crítica de Bennett al nihilisme era un problema per a la seva pròpia posició. Aquest tipus de crítica és la que fa Brenner a tots els crítics amb l'*estratègia de la paràfrasi*. No obstant, la crítica de Brenner no funciona de la mateixa manera amb la meva argumentació. He defensat que el nihilista ha de comprometre's amb l'existència de components formals, els *arranjaments*, que insereixen als simples una agrupació ordenada exhibint una estructura. Brenner podria argumentar que si el nihilista ha de comprometre's amb els components formals, jo, com a defensor del conservadorisme, també hauria de fer-ho i això hauria de ser un problema per a mi. No obstant, és plausible que el conservador es comprometi amb l'existència de components formals.[22] És per això que la meva posició queda fora de les crítiques de Brenner, ja que el conservador pot defensar l'existència de components formals i alhora que els objectes ordinaris són objectes compostos que tenen parts pròpies formals. El problema radica només en el nihilista, que pretén negar l'existència dels objectes compostos.

21. He d'agrair a la doctora Marta Campdelcreu, que em va alertar sobre aquest punt.
22. Cf. (Koslicki, 2008, 2018) i (Paul, 2002) per la defensa de parts pròpies formals en els objectes ordinaris.

4/ Conclusió

Hem vist què és el nihilisme mereològic, que pretén negar l'existència dels objectes compostos però que vol referir-se als objectes ordinaris per mitjà de l'*estratègia de la paràfrasi*, i ens hem centrat en aquells nihilistes, Caves (2018) i Cornell (2017), que pretenen adequar aquesta posició amb l'existència de propietats emergents. No obstant, aquesta estratègia ha estat criticada per Bennett (2009) i Tallant (2014) al·ludint que això minaria les motivacions per adoptar el nihilisme, ja que no seria una teoria ideològicament tan simple com es podria pensar. Tot i que aquestes crítiques semblaven intuïtives, Brenner (2015) ens mostrava que el que Bennett i Tallant adjudicaven al nihilista també era present a les seves pròpies posicions. Finalment, hem presentat una forma de criticar el nihilisme que va en la línia que marcava Bennett, però que opta per considerar que el nihilista, amb l'ús de l'*estratègia de la paràfrasi*, s'està comprometent amb l'existència d'objectes compostos, ja que amb aquella estratègia podem deduir que els objectes materials tenen dues parts pròpies diferents: una part material, que són els simples, i una altra part formal, que és l'*arranjament*. A més a més, un avantatge de la proposta que hem presentat és que està exempta de la crítica de Brenner.

Així podem concloure que el nihilisme mereològic, almenys en la versió de Caves (2018) i Cornell (2017), quan pretén utilitzar l'*estratègia de la paràfrasi* per referir-se als objectes ordinaris, acaba comprometent-se amb l'existència d'objectes compostos. Això és just el que no volien i el que consideraven la virtut de l'*estratègia de la paràfrasi*: que els permetia referir-se als objectes ordinaris sense comprometre's amb l'existència d'objectes compostos, però hem vist que això no és possible.

Bibliografia

Bennett, Karen (2009). «Composition, colocation, and metaontology», dins D.J. Chalmers, D. J, Manley, D & Wasserman, R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 38-76.

Brenner, Andrew (2015). «Mereological Nihilism and the Special Arrangement Question». *Synthese*, 192(5), pp. 1295-1314.

Brower, Jeffrey (2014). *Aquina's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, and Material Objects.* Oxford: Oxford University Press.

Bunge, Mario (1977). «Emergence and the Mind». *Neuroscience,* 2: 501-509.

– (2004). *Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*. Barcelona: Gedisa.

– (2011). *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicológico*. Madrid: Tecnos.

Caves, Richard L.J. (2018). «Emergence for Nihilists». *Pacific Philosophical Quarterly*, 99 (1): pp. 2-28.

Contessa, Gabriele (2014). «One's a crowd: Mereological nihilism without ordinary-object eliminativism». *Analytic Philosophy*, 55(2): pp. 199-221.

Cornell, David (2017). «Mereological Nihilism and the problem of emergence». *American Philosophical Quarterly*, 54 (1): pp. 77-87.
Dorr, Cian (2003). «Merricks on the Existence of Human Organisms». *Philosophy & Phenomenological Research*, 67(3): pp. 711-718.
– (2005). «What We Disagree About When We Disagree About Ontology», dins Mark Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics.* Oxford: Claredon Press, pp. 234-286.
Jaworski, William (2016). *Structure and the Metaphysics of Mind: How the Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*. New York: Oxford University Press.
Korman, Daniel Z. (2020). «Ordinary Objects», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/ordinary-objects/>.
Koslicki, Kathrin (2008). *The Structure of Objects*. New York: Oxford University Press.
– (2018) *Form, Matter, Substance*. New York: Oxford University Press.
Loux, Michael J. (2005). «Aristotle on Matter, Form and Ontological Strategy». *Ancient Philosophy*, (25): pp. 81-123.
Markossian, Ned (1998). «Brutal Composition». *Philosophical Studies*, 92(3): pp. 211-249.
Marmodoro, Anna (2013). «Aristotle's Hylomorphism without Reconditioning». *Philosophical Inquiry*, 36(1/2): pp. 5-22.
Maudlin, Tim (1998). «Part and Whole in Quantum Mechanics», dins Elena Castellani (ed.) *Interpreting Bodies: Classical and Quantum Objects in Modern Physics*. Princeton: Princeton University Press, pp. 46-60.
Merricks, Trenton (2001). *Objects and persons*. Oxford: Clarendon Press.
O'Connor, Timothy (2020). «Emergent Properties», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/properties-emergent/>.
Laurie, Paul (2002). «Logical Parts». *Nous*, 36(4): pp. 578-596.
Sider, Theodore (2013). «Against parthood», dins Karen Bennett & D.W. Zimmerman (eds.), *Oxford studies in metaphysics* (Vol. 8). Oxford: Oxford University Press.
Tallant, Jonathan (2014) «Against Mereological Nihilism». *Synthese*. 191: pp. 1511-1527.
Thomasson, Amy (2007). *Ordinary objects*. New York: Oxford University Press.
Uzquiano, Gabriel (2004). «Plurals and simples». *The Monist*, *87*: pp. 429-451.
Van Inwagen, Peter (1990). *Material beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 201-208
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.178 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

Estudis de Jordi Sales sobre el *Menó* de Plató

Josep Monserrat Molas

Universitat de Barcelona
Societat Catalana de Filosofia
jmonserrat@ub.edu

Article rebut el 03/05/2024 i acceptat el 06/06/2024

Resum: Al llarg de la seva docència a la Universitat de Barcelona, Jordi Sales ha dedicat repetidament l'atenció al diàleg *Menó* de Plató. Des del seu primer llibre (*Coneixement i situació*, en què presentava el programa que havia guiat la seva docència des de 1982), fins al seu darrer curs a la Universitat de Barcelona l'any 2014 (a l'assignatura de màster Lectures Platòniques), el *Menó* hi és present molt sovint. Els diferents materials conservats, publicats en una petita part, majoritàriament inèdits, mostren els elements principals per a una interpretació del diàleg. Tot seguit es presenta una descripció d'aquests materials, se situen en referència al text platònic i, finalment, es presenta l'edició del darrer curs de Jordi Sales sobre el *Menó* de Plató.

Paraules clau: Plató, *Menó*, filosofia platònica, Jordi Sales

Jordi Sales Studies on Plato's Meno

Abstract: Throughout his teaching at the University of Barcelona, Jordi Sales has repeatedly devoted his attention to Plato's dialogue Meno. From his first book (Coneixement i Situació, where he presented the program that had guided his teaching since 1982), to his last year at the University of Barcelona in 2014 (in the Master's subject "lectures platòniques"), the Meno is present there very often. The various preserved materials, published in a small part, for the most part unpublished, show the main elements for an interpretation of the dialogue. Below is presented a description of these materials, it was placed in reference to the Platonic text and, finally, the edition of Jordi Sales's last course on Plato's Meno.

Keywords: Plato, *Meno,* platonic philosophy, Jordi Sales

Coneixement i situació va aparèixer publicat per primera vegada l'any 1991 i recollia com a programa el que era «l'itinerari preliminar» de les lliçons de Jordi Sales a la Universitat de Barcelona «tal com es formulava el 1982» (2014: 11).[1]

Aquest programa, que va orientar l'ofici de Jordi Sales i molts dels seus deixebles, es formulava en aquell moment en una introducció i cinc capítols al voltant de les qüestions de l'assignatura Teoria del Coneixement. La metodologia amb què Jordi Sales s'encarava a la qüestió era la que va resultar d'una atenció molt crítica dels problemes fonamentals de la disciplina que el van conduir a una lectura directa dels referents fonamentals per a la formulació dels problemes i per adonar-se de l'ocultació que se'n feia en les respostes que es donaven als problemes. En paraules seves: «La història de la filosofia és una font de la nostra tasca teòrica. Però si volem, i ho hem de voler, mantenir obert el retorn entorn de respostes als problemes originaris, ens cal flexionar l'interès històric en *meditació històrica*» (2014: 14). El tercer dels estudis del llibre porta per títol «La interioritat cognoscitiva» i allí trobem una atenció a la lletra platònica i a la lletra cartesiana. El llenguatge platònic de la «purificació» i el llenguatge cartesià de 1'«esforç» fan figures del que Sales anomena «la interioritat cognoscitiva», que és el lloc on viu la tensió vers la realització de la plenitud cognoscitiva des d'un buit de coneixement que s'ha de guanyar de manera esforçada. Jordi Sales s'adona que les formes literàries del diàleg i de la meditació triades respectivament per Plató i Descartes respecten molt millor el coneixement considerat com a operació humana integral (i integrada en una situació) tal com es presenta en la descripció fenomenològica que no pas la divisió neokantiana entre 1ògica, metafísica i psicologia. Sales adverteix que Plató i Descartes mostren com la idea de la plenitud cognoscitiva (o de coneixement necessari) es té i es manté perquè aquesta plenitud ja s'ha viscut habitualment quan s'afirmen coses en la *doxa*, és a dir, en les opinions de la vida de cada dia. La tensió vers la saviesa ha de començar per buidar la plenitud de les opinions ben probables per tal de poder obrir l'espai on sigui possible la recerca d'un coneixement necessari. Aquest estudi acaba amb aquestes paraules: «La relació entre aquests tres factors: el logicoobjectiu, subordinat a la idea de ciència com a coneixement necessari, la

1. Jordi Sales i Coderch, *Coneixement i situació*, Barcelona: PPU, 1991 (vegeu la detallada recensió que en va fer Xavier Ibáñez Puig a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IV (1991): 187-191). El llibre va tenir una segona edició: Jordi R. Sales i Coderch, *Coneixement i situació*, reedició a cura de Josep Monserrat, amb una nova presentació de Jordi Sales, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2014, de la que citem. Vegeu-ne la recepció a l'estudi col·lectiu: Joan González-Guardiola; Miquel Montserrat i Capella; Xavier Ibáñez-Puig; Joandomènec Ros i Aragonès; Jordi Ramírez Asencio, «El Mestratge de Jordi Sales», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXVI (2015): 135-152.

descripció del coneixement com a operació humana i l'aclariment de la interioritat cognoscitiva, és el camp d'una única exploració per la qual decidim d'interessar-nos» (2014: 66).

En aquest capítol que comentem, el paràgraf primer (titulat «La plenitud de si, obstacle a la definició», 2014: p. 49-51) és un comentari del *Menó*, especialment de la primera meitat (70a-86c).

L'any després de la primera publicació de *Coneixement i situació*, va aparèixer publicat el primer dels llibres de Jordi Sales dedicat íntegrament a la filosofia de Plató: *Estudis sobre l'ensenyament platònic (I): Figures i desplaçaments*.[2] Aquest volum, juntament amb el grup Hermenèutica i Platonisme, format el mateix any 1992 a la Societat Catalana de Filosofia (i com a grup de recerca EIDOS l'any 2005), ha estat clau per a l'evolució dels estudis sobre Plató a la Universitat de Barcelona. En aquell volum, s'incorporaven dos capítols dedicats al *Menó*, concretament el tercer («*Eidos* i *Skhema* (*Menó* 70a-76d)») i el quart («*Aporia* i *diametros* (*Menó*, 80a-86c)»), en què es fa una anàlisi detallada dels passatges amb un apunt inicial sobre el sentit general del diàleg.

Aquesta atenció al *Menó* no era exclusiva, ni tampoc l'atenció a Plató. En els seus cursos sovintejaven també lectures de les obres de Descartes, Kant o Husserl. Pel que fa a Plató, si repassem els apunts inèdits del curs Teoria del Coneixement del primer semestre del curs 1994-1995, trobarem aquest índex:

Tema 1: L'accés al diàleg platònic.
Tema 2: La qüestió de Menó.
Tema 3: El problema de la definició a l'actualitat dels estudis platònics.
Tema 4: La prioritat de la definició a l'*Eutifró* i al *Menó*: l'acció d'Eutifró i la qüestió de Menó.
Tema 5: La prioritat de la definició i la unitat de l'*areté* al *Protàgoras*.
Tema 6: La situació del *Laques* com a diàleg de definició.
Tema 7: L'exigència de definició al *Menó*.
Tema 8: El paradigma de la definició de la figura: figura : color :: *peras* : *apeiron*.
Tema 9: La paradoxa de Menó / del *Menó*.

2. Jordi Sales, *Estudis sobre l'ensenyament platònic (I): Figures i desplaçaments*, Barcelona: Anthropos, 1992. La sèrie va continuar amb *A la flama del vi. El 'Convit' platònic, filosofia de la transmissió (Estudis sobre l'ensenyament platònic II*), Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996. Malgrat alguns anuncis de volums que continuarien la sèrie, la resta de publicacions de Jordi Sales dedicades a Plató han aparegut en articles o en capítols de llibres. L'any 2019 es va publicar una selecció de textos traduïda al castellà: Jordi Sales i Coderch, *Variaciones platònicas. Estudios sobre la enseñanza de Platón*, edición, traducción y estudio introductorio de Xavier Ibáñez y Josep Monserrat, Buenos Aires: Teseo, 2019.

Les primers línies del curs fan així: «Dedicarem aquest semestre del curs de Teoria del Coneixement a la "temàtica" platònica: la teoria de la definició, la teoria de les idees, la relació entre geometria i filosofia, l'anamnesi o reminiscència, la dialèctica com a mètode, etc., són motius que en la seva actualitat filosòfica mostren repetidament l'arrel platònica. El segon semestre estarà dedicat a la "temàtica" cartesiana» (apunts TC95/95, p.1). La «temàtica» platònica s'estudia amb una atenció detallada als diàlegs i a la bibliografia més actualitzada que els tracta; en aquest curs, el *Menó* és el diàleg que serveix de marc general a partir del qual es van incorporant altres diàlegs.

Ara bé, aquesta atenció al *Menó,* sempre compartida amb altres diàlegs, arriba a poc a poc a constituir el focus principal d'alguns dels cursos que van deixant l'orientació «temàtica» per esdevenir pròpiament una aproximació al text platònic sense deixar de banda, però, l'atenció als comentaristes i als temes que centren l'erudició platònica en cada passatge. Un material inèdit íntegrament sobre el *Menó* el constitueixen les primeres lliçons de l'assignatura Lectures Platòniques del màster Filosofia i Estudis Clàssics, de la Universitat de Barcelona, impartides el curs 2008-2009. Les lliçons portaven per títol «La possibilitat del dir (discurs, recerca, coneixement, opinió, mite)» i sota aquest títol presenten un estudi de 36 pàgines dedicat íntegrament al diàleg. Tenen com a subtítol: «El foraster de Tessàlia i la feblesa socràtica (I)». S'articulen en cinc parts dividides en paràgrafs. La primera part es fixa sobretot en l'inici del diàleg: serà una constant a partir d'ara que la lectura es faci seguint la lletra del text (§1), però caldrà una presentació dels personatges (§2) i es dona ja un sentit del conjunt de l'obra (§3). La segona part («El desert atenès i la riquesa tessàlia. El saber com oblit») planteja la primera repetició de la fórmula inicial, repetició que és negativa: Sòcrates no pot dir, perquè no ho recorda, si Gòrgies deia o no deia què era l'excel·lència. Aquesta repetició està situada en el dispositiu pel qual el silenci socràtic motiva l'exposició de la facilitat tessàlia. A la tercera part del text («El desert actua sobre la facilitat tessàlia»), l'examen socràtic de la fàcil resposta del tessali Menó porta a una interrogació sobre el que Menó pot dir de les abelles indiferenciades entre si i del seu ésser el mateix en totes. En aquesta interrogació hi ha la segona repetició socràtica de la fórmula inicial. A la quarta part («Sòcrates vol fer respondre Menó»), es veu com la tercera variació sobre la fórmula inicial s'efectua sobre el paradigma de la figura i el color respecte a les figures i els colors. La demanda està rodejada de la presència del vocabulari de l'esforç (*peiro*, *melete*) i Sòcrates vol fer respondre Menó en la recerca de la unitat. Menó, però, es negarà a respondre. La cinquena part del text («Poder dir moltes coses com el color») comenta la quarta variació, la darrera socràtica consecutiva, sobre el «poder dir» inicial de Menó. Sòcrates fa peu en el gust que ha expressat Menó per la definició del color com a *aporroé skhematon* (76d), en el sentit que el model li permet dir moltes coses com el color. El dir

de la retòrica és un dir modelat sobre l'emanació, el fluir del discurs. Copiem l'índex que estructura aquells apunts:

I. La qüestió inicial de Menó, un repte tessali (70a1: «*ekheis moi eipein...*»)
   §1. L'inici abrupte: «Podries dir-me si...»
   §2. Menó, la mandra intel·lectual coercitiva
   §3. *Pro-logos*, *epi-logos*

II. El desert atenès i la riquesa tessàlia. El saber com a oblit (71c7: «*ouk ekhô eipein*»)
   §4. Menó dins la fama tessàlia
   §5. Respondre
   §6. *Xenos*
   §7. «No puc dir»

III. El desert actua sobre la facilitat tessàlia (72c4: «*eikhes dêpou an ti moi eipein*»)
   §8. La facilitat de la resposta
   §9. L'eixam i l'abella
   §10. «Sens dubte m'ho podries dir?»
   §11. La distribució de les qualitats i la possible excepció de l'excel·lència

IV. Sòcrates vol fer respondre Menó (75a5: «*ekhois an eipein, ei tis se erôtôiê*»)
   §12. El treball de l'oblit socràtic i la vergonya en la retòrica
   §13. «Tampoc podries dir si et preguntava...». La negativa de Menó
   §14. La passivitat de la *kharis* i el *didaskein*

V. «Poder dir moltes coses com el color» (76d9: «*hoti ekhois an ex autês eipein kai...*»)
   §15.La primera definició de la figura. La refutació de Menó; *euèthes*
   §16. La segona definició de *figura*
   §17. La definició del color. *tragiké.* Quina és la millor (*beltion*) definició?

Aquests apunts constitueixen el nucli dels posteriors materials i es van «recuperant» en cada nova versió, però pateixen canvis resultat de noves lectures i noves discussions. Ja des dels primers escrits sobre el *Menó*, la lectura que en fa Jordi Sales està àmpliament documentada amb els estudis que han marcat més els diferents corrents interpretatius sobre el diàleg,[3] lectures

3. Cal destacar els estudis crítics que Jordi Sales va fer de les obres següents: «A. Nehamas, *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates.* Princenton, 1999», a «Butlletí Platònic

sempre actualitzades i analitzades amb profunditat, cosa que li permet estar sempre en un «estat de la qüestió» que fa que pugui reformular les qüestions que no tanquen el diàleg en interpretacions, sinó que el fan efectiu com a *dispositiu de pensament*.

El *Menó* fou també objecte de treball del seminari de lectura del Grup de Recerca EIDOS l'any 2009. Jordi Sales va preparar la lectura del diàleg amb l'objectiu de presentar en la primera sessió del 9 de febrer les qüestions de mètode que permeten una aproximació al text platònic. D'aquest seminari en conservem dues pàgines amb la introducció al seminari i una intervenció de dotze pàgines que apareix amb el títol «§18. Aporia» i que aniria a continuació dels materials del curs que havia impartit el semestre anterior i dels quals hem copiat abans l'índex. Reproduïm a continuació els tres primers paràgrafs de la introducció al seminari. El contingut del §18 quedarà integrat en la darrera versió dels estudis sobre el *Menó* que incorporem al final d'aquest treball (concretament en el §13):

> §1. Seminari sobre el *Menó*. Objectiu: les qüestions de mètode de l'apropament al text platònic
> 1/ Comencem avui un seminari del Grup EIDOS Hermenèutica i Platonisme. El seu objectiu és treballar les qüestions de mètode de l'apropament al text platònic. La millor manera de fer-ho és fent-ho. Fent-ho sobre un diàleg particular. Certament, calen en alguns moments algunes consideracions generals. Poden ser suficients, de moment, les contingudes en aquest parell d'escrits (Monserrat 2002b: «Actualitat dels estudis platònics»; i Sales: «El jove ric i el mur. Dues imatges de l'hermenèutica platònica» [=Sales 2010]).
> 2/ Ara estic treballant el *Menó* = Projecte: «El foraster de Tessàlia i la feblesa socràtica». A *Figures i Desplaçaments* (1992) li vaig dedicar un parell d'estudis («Eidos i Skhema (70a-76a)» i «Aporia i Diametros (80a-86c)».
> 3/ Les dues «novetats» (anamnesis, hipòtesi) del *Menó* i la seva situació asimètrica (fortalesa socràtica / feblesa socràtica).
> §2. La possibilitat de dir (discurs, recerca, coneixement, opinió, mite)
> 1/ El «reactiu» aplicat al text: el trajecte preliminar de la interpretació: les repeticions de la fórmula inicial.
> 2/ Resum de les lliçons novembre 2008: Repte tessali (1M) → faula desert i abundància → negativa socràtica com a desmemoria (2RS1); les abelles indiferenciades (*eidos*) 3RS2, vocabulari de l'esforç (*peiro melete*) → recerca de la unitat 4RS3, *tragiké*: poder dir moltes coses com el color, fluir del discurs 5RS4. El repte tessali (1) determina com a resposta la faula del desert i

V», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 2008: 141-146; «Dominic Scott, *Plato's 'Meno'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (2009)», a «Butlletí Platònic VI», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX (2009): 221-226; «Roslyn Weiss, *Virtue in the Cave. Moral Inquiry in Plato's 'Meno'*, Oxford Universtity Press, 2001; Rowman & Littlefield Pub Inc, 2008», a «Butlletí Platònic VI», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX (2009): 227-232.

> l'abundància que justifica la negativa socràtica com a desmemoria (2, RS1). La sorpresa de Menó promou la facilitat de la primera resposta. L'examen socràtic de la fàcil resposta porta a una interrogació sobre el que pot dir Menó de les abelles indiferenciades entre si i el seu ésser el mateix en totes on és la segona repetició de la fórmula inicial (3, RS2). La tercera variació sobre la fórmula inicial s'efectua sobre el paradigma de la figura i el color respecte a les figures i els colors. La demanda està rodejada de la presència del vocabulari de l'esforç (*peiro*, *melete*); Sòcrates vol fer respondre Menó en la recerca de la unitat. Menó es negarà a respondre (4, RS3). La quarta variació, la darrera socràtica consecutiva, sobre el «poder dir» inicial de Menó comenta el gust que ha expressat Menó per la definició del color com a *aporroé skhematon* (76d) en el sentit que el model li permet dir moltes coses com el color. El dir de la retòrica és un dir modelat sobre l'emanació, el fluir del discurs (5, RS4).
> §3. El silenci de Menó. La impossibilitat de dir «visita» Menó (6, RM1)
> A la sessió d'avui tractarem la següent repetició: aquesta és la primera vegada que Menó reprèn la seva fórmula inicial. El contacte amb Sòcrates ha fet emmudir el dir abundant de Menó.

Durant el segon semestre del curs 2011-2012, a l'assignatura Temes Platònics i Cartesians de la llicenciatura en Filosofia, Jordi Sales va impartir una sèrie de lliçons sobre el *Menó*. Conservem un arxiu amb 16 pàgines que presenten el comentari del diàleg. El text és una evolució de la versió de 2004 i quedarà integrat i corregit en els continguts del text de 2014 que ara comentarem.[4]

El primer semestre del curs 2014-2015, Jordi Sales va impartir, ja com a professor emèrit, l'assignatura Lectures Platòniques del màster Pensament Contemporani i Tradició Clàssica, de la Universitat de Barcelona. D'aquest curs en conservem 62 pàgines dedicades al comentari del *Menó*. Aquest comentari és el més llarg de tots i integra bona part dels materials inèdits, però no pas els materials que ja estaven publicats. Pensem que, amb l'edició d'aquest curs fins ara inèdit (que completem incorporant-hi parts dels altres materials inèdits que no s'inclouen en aquesta versió final), i amb els materials ja publicats amb anterioritat (i que només quedaran indicats com a referència en l'edició que ara presentem del curs), recollim el comentari de Jordi Sales al *Menó* de Plató.

A grans trets, es veurà que el comentari mira de «fer funcionar» la lectura, és a dir, donar les claus necessàries perquè el lector vagi seguint el text. A partir d'un determinat moment, el comentari al diàleg s'atura i es posa de manifest que es tracta de materials docents perquè el seu final està imposat pel calendari. Qui va seguir les lliçons estava en disposició de continuar i acabar la lectura, i esperem que també pugui fer-ho qui els segueixi ara en aquesta versió impresa, malgrat no disposar dels comentaris que sempre

4. Una part es va publicar com a article: Jordi R. Sales i Coderch & Josep Monserrat Molas, «La qüestió inicial, l'epíleg i el tot del *Menó*», *Taula: Quaderns de pensament*, 45 (2013): 301-314.

acompanyaven les lliçons però que no estaven escrits. Tot i ser un comentari parcial del diàleg (des de l'inici, pàgina 70 fins a la 86 del text platònic), la constant referència a l'estructura i al detall del conjunt del diàleg i l'anàlisi que també es fa de les pàgines finals (99-100) permetia acabar el curs amb la impressió d'una feina feta; feta, és clar, en la mesura que es pot fer una lectura de Plató, és a dir, inacabada.

El text que editem tot seguit recull, doncs, els materials revisats i corregits de l'assignatura Lectures Platòniques del curs 2014-2015, i completats, a més a més, amb materials de les anteriors versions inèdites. Aquest afegits s'indiquen amb la referència a l'any en què es va impartir el curs. També s'incorporen referències als passatges del *Menó* que han estat comentats en articles o capítols publicats. Totes les notes i altres intervencions afegides en el procés de preparació i d'edició del text s'indiquen entre claudàtors «[...]».[5]

Bibliografia

Sales Coderch, Jordi (1990) *Coneixement i situació.* Barcelona: PPU (2a edició: 2014, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona).

Sales Coderch, Jordi (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic (I): Figures i desplaçaments*, Barcelona: Anthropos.

Sales Coderch, Jordi (1996) *A la flama del vi. El 'Convit' platònic, filosofia de la transmissió (Estudis sobre l'ensenyament platònic II*), Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

Sales Coderch, Jordi (2008) «A. Nehamas, *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates.* Princenton, 1999», a «Butlletí Platònic V», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, pp. 141-146.

Sales Coderch, Jordi (2009a) «Dominic Scott, *Plato's 'Meno*', Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (2009)», a «Butlletí Platònic VI», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX, pp. 221-226.

Sales Coderch, Jordi (2009b) «Roslyn Weiss, *Virtue in the Cave. Moral Inquiry in Plato's 'Meno*', Oxford Universtity Press, 2001; Rowman & Littlefield Pub Inc, 2008», a «Butlletí Platònic VI», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX (2009), pp. 227-232.

Sales Coderch, Jordi & Monserrat Molas, Josep (2013) «La qüestió inicial, l'epíleg i el tot del *Menó*», *Taula: Quaderns de pensament*, 45, pp. 301-314.

Sales Coderch, Jordi (2019) *Variaciones platònicas. Estudios sobre la enseñanza de Platón*, edición, traducción y estudio introductorio de Xavier Ibáñez y Josep Monserrat, Buenos Aires: Teseo.

5. Aquest any 2024 també es publica la traducció de Josep Olives revisada del *Menó* a la col·lecció «Bernat Metge essencial» amb una introducció de Jordi Sales i de Josep Monserrat que aprofita part dels materials que aquí es publiquen (Plató, *Menó*, traducció revisada de Josep Olives, introducció de Josep Monserrat i Jordi Sales, Barcelona: La Casa dels Clàssics, 2024).

TREBALLS

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXXV, 2024. 211-281
ISSN (format paper) 1130-4383 - ISSN (format digital) 2013-9543
DOI: 10.2436/20.3001.01.179 https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF

Sobre el *Menó* de Plató

Jordi Sales i Coderch

[Apunts de l'assignatura Lectures Platòniques del màster Pensament Contemporani i Tradició Clàssica, Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 2014. Revisió i edició a cura de Josep Monserrat Molas]

I/ *La qüestió inicial de Menó i el tot del diàleg*

§1. L'atenció a la situació dialogal de les doctrines i al tot del diàleg
§2. L'estranya salutació inicial de Menó i la seva repetició
§3. Menó: la mandra intel·lectual coercitiva d'un senyor del discurs
§4. *Pro-logos*, *Epi-logos*: *entre* Tessàlia i l'Hades?

II/ *La possibilitat de dir: el desert atenès i l'excepció «lògica» de l'excel·lència*

§5. La textura d'un diàleg: La repetició de la fórmula inicial
§6. Menó dins la facilitat tessàlia i Sòcrates dins el desert atenès
§7. L'excepció «lògica» de l'excel·lència

III/ *L'esforç per definir i la pluralitat de models de definició*

§8. La situació dialogal de la teoria socràtica de la definició
§9. L'esforç per definir i la passivitat de l'acontentament
§10. La pluralitat de models de definició
a) La primera definició de figura. La refutació de Menó. *«Euéthes»*
b) La segona definició de *figura*
c) La definició del color
§11. La millor definició i la iniciació (Dos problemes d'hermenèutica platònica)

IV/ *Del silenci de Menó a l'episodi de l'esclau com a exhibició socràtica*

§12. La possibilitat de dir i la figura del logos
§13. *Aporia*. El silenci de Menó
§14. La paradoxa de Menó i la recerca conjunta
§15. La fortalesa socràtica: el mite de la memòria total com a situació dialògica

I/ La qüestió inicial de Menó i el tot del diàleg

§1. L'atenció a la situació dialogal de les doctrines i al tot del diàleg

La varietat del que hi ha als diàlegs platònics és ben considerable i sovint pot ser viscuda com un obstacle a vèncer per tal d'extreure la filosofia que està inscrita a la lletra o literatura de Plató, l'anomenat *corpus platonicum*. En els diàlegs de Plató hi ha coses molt diverses: salutacions, caminades, interrogatoris socràtics, intents de definició, mites, doctrines, discursos, al·legories, etimologies, atenesos, forasters, juraments, gent que s'enfada, mestres i deixebles, amants i estimats, pares i fills, amos i esclaus, nois, joves i vells, presons, palestres i pòrtics, i fins arbres i rius alguna vegada. Sembla, però, que en els diàlegs de Plató hi hauríem de buscar, si és que ens dediquem als estudis filosòfics, sobretot doctrines o teories *filosòfiques*. Ho podem fer perquè nosaltres ja hem arribat a la lectura dels diàlegs platònics des d'una comprensió prèvia de la filosofia com a realitat escolar o acadèmica. Ben aviat, just a l'iniciar-nos en els estudis filosòfics, ja sabem quines són les doctrines platòniques que ens cal buscar en els escrits platònics: l'amor, la ciutat ideal, la reminiscència, la teoria de les idees, la teoria de la virtut, de la bellesa, del bé, la ignorància socràtica, la immortalitat de l'ànima i la funció propedèutica de la geometria són algunes de les més famoses. Avançar en l'estudi de Plató sembla que és saber bé *els llocs* del *corpus* on es troba cada doctrina. Si progressem en l'estudi sempre guiats per un afany de *recollir* doctrines, partirem des del nom de cada doctrina i ens assabentarem ben aviat dels millors llocs on es troba i les seves relacions i compatibilitats. Sigui, per exemple, la teoria de la reminiscència: podem saber que es tracta sobretot a *Menó*, *Fedó* i *Fedre*. Un parell més d'exemples hi són la teoria platònica de l'amor, que trobaríem a *Lisis, Convit* i *Fedre*, o la de l'ànima, que localitzaríem a *Fedó*, *República* i *Fedre*.

Si resulta que el nostre interès està determinat gairebé totalment per un enquadrament en els marcs actuals de la divisió dels estudis filosòfics en lògiques, ètiques, sociologies, psicologies, filosofies polítiques, teories del coneixement i altres coses encara com metafísiques, antropologies i estètiques, anirem ben possiblement cap a la corresponent doctrina platònica com a precedent o exemplar d'una posició determinada entre diverses, d'un *-isme* entre els seus oposats o complementaris. Si procedim d'aquesta manera el tot-Plató-*corpus platonicum* queda apressat en interessos classificatoris del que he anomenat de vegades *el joc dels -ismes* i que té el valor que té en cada cas en elaborar els estats de les qüestions debatudes en les actuals comunitats d'estudi.[1]

En el cas de l'anomenada doctrina de la reminiscència, és molt probable que únicament ens il·lustri la *dualitat* entre racionalismes i empirismes en

1. [Vegeu la darrera reflexió sobre la qüestió: Jordi Sales, *El joc dels -ismes*, Cabrera: Galerada, 2023.]

teoria del coneixement, Plató fora com un avi o patriarca de tots els innatismes o apriorismes epistemològics. Resulta, però, que en els tres casos majors en què trobem la doctrina platònica de la reminiscència o memòria, *està dialògicament situada*: com a *resposta* a la mandra que comporta l'afirmació de la impossibilitat de la recerca que té un jove tessali al diàleg *Menó*; com a resposta a la por a la dispersió de Cebes, un jove tebà al diàleg *Fedó*, o dins l'elogi de la follia enfront de l'erotisme viscut en el càlcul en el discurs escrit de Lísias que sedueix el sempre inquiet Fedre al diàleg *Fedre*.[2]

Les doctrines es troben situades dialògicament. Hi ha una situació dialogal de les doctrines fonamentalment perquè en un diàleg platònic s'hi diu el que s'hi diu (*logos*), perquè s'hi tracta el que s'hi tracta en unes converses (*diatribé*) entre personatges i perquè s'hi fa el que s'hi fa en una acció (*ergon*) o en diverses accions determinades. Hi ha un tot dramàtic del diàleg com a diàleg i nosaltres podem triar restar-hi atents. Si llegim Plató des d'una atenció preferent als tots dels diàlegs, estarem mutant la nostra atenció de filòsofs a la de crítics literaris? La relació entre filosofia i literatura és un terreny molt llaminer per als partidaris de les anomenades *filosofies febles*: per una part, hi hauria intents sospitosos de comprendre la realitat i voluntats d'imposar-nos aquesta comprensió; per una altra part, hi ha també intents més benèfics de distreure's mitjançant la narració i tornar-nos potser més bondadosos sense tanta comprensió i sobretot sense cap autoritat. La distinció entre *logos* i *ergon*, entre el que s'hi diu i el que s'hi fa en l'atenció a un diàleg platònic, està clarament exigida per l'hermenèutica gadameriana. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) és, en filologia, deixeble de Paül Friedländer (1882-1963) que volia enderrocar el mur entre doctrina i literatura en l'hermenèutica del platonisme.[3] Certament, si triem de fer repetidament aquest camí potser tenim alguna, o molta, sensibilitat per tal de contextualitzar en el seu entorn un autor estudiat, i així podem obrir tot l'estudi dels filòsofs als mètodes d'historiadors i filòlegs. A diferència del lector primer dels diàlegs platònics, nosaltres disposem de l'existència d'una tradició filosòfica multisecular, això és, les persones que han excel·lit a través dels temps, segons el dictamen de la tradició que ens arriba, en l'exercici filosòfic. Perdríem així un mètode propi i exclusiu, el mètode més dur de la reflexió filosòfica, però guanyaríem un mètode més lleuger i més suau. És una temptació de la nostra actualitat. Pensem, però, que és amb tota rotunditat que cal atendre la radicació

2. [Jordi Sales, «Tres situacions platòniques del record», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XXIII, 2012: 211-238 (Conferència de Cloenda del II Congrés Internacional de la Societat Ibèrica de Filosofia Grega, Palma, 21 d'abril de 2012)].
3. [Jordi Sales, «El jove ric i el mur: orientacions per batallar l'hermenèutica de l'ensenyament platònic», apunts de 2008, presentats al Meeting of the Mediterranean Area International Plato's Society: «Estructures formals i formes literàries en *Teetet*, *Sofista* i *Polític*», Barcelona, 27, 28, 29/10/2008 (=Sales 2010)]

de l'exercici filosòfic en una situació, perquè així és viscut i perquè així és exposat: és des de la naturalesa pròpia de l'*exercici* filosòfic que hi ha una relació molt estreta entre coneixement i situació, relació centrada sobretot en el concepte o noció i la realitat de l'*orientació* com una efectiva possibilitat dels vivents socials [Sales 2014 (1990)]. Que aquestes orientacions hagin anat engendrant una materialitat que ens ha estat conservada no vol pas dir que aquesta materialitat no demani constantment ésser de nou interpretada com el que és: un instrument d'orientació en una situació donada. Radicar l'exercici filosòfic en la situació en què fou realitzat no equival a afeblir la intenció de validesa amb què fou realitzat, ni limitar-se a classificar doctrines com a productes socials.

Des de la perspectiva dibuixada, el nostre accés al *Menó* vindrà primerament determinat per la següent qüestió: *on* i *com* es troba tot el que s'hi troba? Examinarem primerament tres coses: (i) l'*exacta situació* de la qüestió inicial en el tot del diàleg; (ii) l'actitud de Menó com a *senyor del discurs*, i (iii) el moment inicial i final del diàleg com a possibles principi i final d'un *trajecte lineal de lectura.*

En el cas del *Menó*, contra el que pot semblar a primera vista, el tot del diàleg no està pas clarament determinat pel tractament del problema sobre les diverses possibilitats de *transmissió i origen de la virtut-areté*, que és el que vol imposar el jove tessali des de la seva estranya salutació inicial i que força en la seva també estranya repetició de la qüestió inicial (§2).

Ens caldrà determinar des d'una fenomenologia de les actituds dels personatges que ocupen l'escena platònica quines són les que corresponen a Menó, quines característiques específiques té com a interlocutor de Sòcrates un jove tessali, deixeble de Gòrgies (§3).

Després descriurem el *pro-logos* i l'*epi-logos* del diàleg sobretot sensibilitzant-nos en les *condicions* que envolten l'efectivitat de la conclusió final i en el joc enigmàtic entre els tres llocs que la situació del diàleg comporta, *entre* Atenes, Tessàlia i l'Hades, i entre Ànitos, Menó i el possible Tirèsias mestre de «polítics» (§4).

§2. L'estranya salutació inicial de Menó i la seva repetició

Gairebé tots els comentaristes del *Menó* insisteixen a indicar el començament abrupte del diàleg. *Abrupte* és la paraula que repeteixen.[4] Què és el que vol dir exactament «abrupte»? Abrupte vol dir espadat, molt rost, que fa

4. Taylor 1926: 180; Hoerber, 1960: 99; Bluck 1961a: 199; Klein 1965: 38; Sharples 1985: 123; Nehamas 1985: 3; Sales 1990: 96n.4; Sales 1992: 68-70; Arieti 1991: 202-205 i 1995: 126; Sallis 1996: 65; Gonzalez 1998: 154; Weiss 2001: 18 i 2006: 149; Dancy 2004: 210; Scott 2006: 11-12; Ionescu 2007: 1; Thesleff 2009: 310n.477; Zuckert 2009: 566; Wians 2012.

molta pendent, que presenta transicions sobtades o brusques. El rocam sobre el qual hi ha l'acròpolis de Farsàlia, ciutat on va néixer Menó, és abrupte. Què és el que és abrupte a l'escena inicial del *Menó?*

La qüestió que el jove Menó sense cap mena de salutació prèvia planteja a Sòcrates com un repte (70a1-4): «Podries dir-me, Sòcrates, si és ensenyable l'excel·lència? Si no és ensenyable <és exercitable? Si no és exercitable>, ni comprensible, advé als homes naturalment o d'alguna altra manera?» [= *Qüestió inicial del 'Menó'*]. S'ha indicat que cal emparentar aquest fet amb la introducció també abrupta d'Ànitos (89e8) i amb la fi del diàleg (100e): foren senyals «sobre el pla dramàtic de la brutalitat, o el caràcter sobtat, que s'experimenta en el punt culminant d'un verdader aprenentatge» (Hoerber 1960: 100). Estaríem *en l'acció del diàleg* en el «de sobte» que sempre acompanya el sorgir de la *phrónesis* i el *nous* a la carta setena (341cd)?[5] El bon resultat de la recepció d'un possible ensenyament platònic és sempre *una autoalimentació de l'ànima.*

Tot diàleg té un lloc, un temps, un *moment* particular. Amb més lentitud o menys, segons els casos, la trobada inicial dels personatges porta a un moment d'intercanvi i de reciprocitat més intens o menys. L'acció inicial de Menó marca un terreny de domini; *malgrat* aquest marcatge, i no gràcies a ell, s'establirà mínimament una situació dialogal *fràgil*. La salutació inicial fa molt de pendent, és abrupta, certament; molt menys clar és que comenci alguna cosa; més aviat la prioritat escolar que li és atorgada pel tessali deixeble de Gòrgies no deixarà començar res i donarà un caràcter de *fragilitat* al que es vol obrir pas per la mediació socràtica. El motiu de *la fragilitat del dir* travessa tot el diàleg. El dir rebut en l'escoltar és evanescent si la captació i el record no asseguren l'alimentació de l'ànima per ella mateixa i donen vida a la qüestió-*pragma*. Saber un catàleg de qüestions és una cosa; viure sòlidament el *com* del tractament d'una qüestió és tota una altra.

«Podries dir-me...» (ἔχεις μοι εἰπεῖν..) és, si ho pensem bé, una manera ben estranya de saludar a algú, si no és que allò que es pregunta és molt i molt important per a la persona preguntada. No sembla pas el cas, perquè tal com està formulada la qüestió no comporta pas cap referència a la *situació* del personatge Sòcrates. La trobada que dona lloc a la possibilitat d'un diàleg platònic, la seva escena inicial, està descrita en cada cas d'una manera volgudament diferent.

5. *Carta VII*, 341d: «No es tracta, de cap manera, d'un saber que es pugui expressar (*retòn*), com les altres matèries d'ensenyament (*mathémata)*, sinó que després de freqüentar llargament la matèria (*ek pollês synousías perì tò prágma*) i de conviure-hi (*suzen*), d'una manera sobtada (*exaíphnes*), com una flama encesa per una espurna que salta (*puròs pedésantos exafthen)*, sorgeix en l'ànima (*en te psikhé genómenon*) i aleshores es nodreix a si mateix (*autò eautò edetréphei*)» (traducció de Raül Garrigasait a Plató, *Cartes*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2010).

La situació dialogal més senzilla, això és, els diàlegs directes més breus en extensió entre Sòcrates i un sol interlocutor presenten diferències en el seu moment inicial. Sòcrates saluda Ió, Critó i Menexèn; és saludat per Eutifró, i és «renyat» per Èudic a l'*Hípies minor* perquè calla després de l'«*epideixis*» o exhibició d'Hípies. El fet indubtable és que Plató *varia* la forma del trobament inicial en l'escena dels seus diàlegs i que aquesta variació és significativa. Hi ha una activitat inicial socràtica en la salutació a un rapsode que retorna triomfant d'Epidaure i a qui, entre els elogis que li fa, Sòcrates li comunica la seva enveja dels rapsodes per la seva «cosmicitat» en el vestir (530b6) i el tracte amb el pensament (*dianoia)* dels poetes (530b10 i c4). També és un moviment socràtic el moviment de sorpresa de Sòcrates quan es desperta a la presó per una visita de Critó fora de l'horari que s'ha fet habitual i la delicadesa de l'amic de no interrompre ni el seu tranquil dormir ni el seu estrany somniar. O la curiositat d'un Sòcrates, «retornat» estranyament d'entre els morts, sobre d'on surt exactament el jove Menexèn que ve de l'àgora. Són inverses, en la direcció del moviment, la sorpresa d'Eutifró per trobar Sòcrates fora dels seus llocs de costum o la d'Èudic d'observar en el silenci de Sòcrates una conducta diferent de la de la resta dels assistents. *En uns casos l'acció s'origina en Sòcrates, en d'altres Sòcrates la rep*. Les situacions de la resta dels diàlegs directes més extensos permeten també seguir aquesta dicotomia: un Sòcrates actiu saluda Alcibíades, Fedre i Fileb, i es dirigeix als homes d'Atenes a l'*Apologia de Sòcrates.* Al *Fedre* Sòcrates *saluda* Fedre amb un *estimat* (ὦ φίλε Φαῖδρε, 227a1) que serà simètric a un de central (ὦ φίλε Ἔρως, 257a1) i a un de final (ὦ φίλε Πάν, 279b8). Al *Fileb* és Sòcrates *qui promou* la conversa indicant el relleu necessari entre Fileb i Protarc; al *Timeu* Sòcrates fa el recompte inicial dels presents, com Timeu al *Crítias* dona pas al seu successor en el logos. En tots aquests casos assistim a una *espontaneïtat socràtica.* En d'altres, la situació inicial és distinta. Hermògenes al *Cràtil* parla a Cràtil i li proposa *fer entrar* Sòcrates a la conversa. A l'escena inicial del *Laques*, tot es munta primerament sense Sòcrates, que és introduït després pel consell de Laques (180bc-181d). A *Gòrgies*, Càl·licles «renya» Sòcrates perquè ha arribat *tard* i s'ha perdut l'exhibició del de Leontini. A *República*, Sòcrates és forçat a la conversa. Ens interessa, doncs, interpretar com l'escriptura platònica de la memòria de Sòcrates marca *una diferència entre les situacions cap on Sòcrates va i les situacions on Sòcrates és dut o s'hi troba.*

Al *Menó*, Sòcrates es *troba* en una situació que no està gens descrita. ¿Per què hi ha diàlegs en què la situació està descrita fins i tot en una gran lentitud i d'altres que està amb prou feines indicada? El *Menó* és un diàleg en què inicialment Sòcrates no saluda pas a ningú, no sabem pas qui troba a qui, ni on són, ni d'on venen, ni on van. S'ha suposat que s'estan al pati de la casa d'Ànitos sense que sigui possible cap conclusió. Menó, l'interlocutor de Sòcrates en aquest diàleg, no el saluda pas, sinó que l'interroga amb una qüestió que, com veurem, la resposta socràtica bloquejarà tot seguit.

L'inicial aire tan decidit del personatge Menó s'ha imposat massa als comentadors (que potser sovint són persones tímides). Si el tema del diàleg és el com problemàtic de la transmissió o origen de l'*areté* entre diverses possibilitats, el diàleg ha començat quan Menó ha volgut i, certament, de forma abrupta. S'ha indicat menys el que *fa* aquest començament del diàleg: Menó marca el terreny i vol desafiar, comprometre Sòcrates a un exercici o una actuació a la manera sofística, retòrica, o rapsòdica. Al *Menó* ronda des de l'inici el fantasma de l'actuació, de l'exhibició que el jove tessali vol que li facin o fer-la ell. Les expectatives d'un públic estan per les actuacions; les situacions dels diàlegs n'estan bastant al marge. Sòcrates arriba tard a la de Gòrgies al començament del *Gòrgies* o després de la d'Hípies es manté en silenci en comptes de lloar-lo o interrogar-lo a l'*Hípies minor.* Si convé discernir, i sovint convé discernir, entre sofística (Protàgoras, Hípies, Pròdic) i retòrica (Gòrgies), cal recordar que el que han après els tessalis de Gòrgies és la retòrica. L'aspecte *agònic,* lluitador, polèmic que un dominador del discurs indica a un seu oponent o al públic possible, imposant el seu tema o la seva qüestió, no és pas la mateixa cosa que una demanda d'orientació d'un deixeble a un mestre. Alguns comentadors recents (Weiss 2001; Scott 2006; Zuckert 2009; Wians 2012) suposen, pensem que massa òbviament, com a marc dels seus comentaris, una curiositat del jove Menó pel problema classificat per ells com a «moral», el de la transmissió de l'*areté*, i un judici *platònic* sobre la possibilitat *socràtica* de satisfer-la. Hom suposa que a Menó el preocupava *una qüestió d'ètica*. El principi de la constància de les qüestions i la projecció anacrònica dels marcs dels nostres estudis perjudica la comprensió de l'escena dels diàlegs. El comentari de Jacob Klein parla més adequadament d'un repte tessàlic (*tessalian challenge*, Klein 1965: 40). Klein diu, també, que la situació és a la vegada còmica i seriosa. El que és còmic és la pressa que mostra el personatge Menó per tal d'exhibir el seu domini de la qüestió: s'afanya a plantejar un repte al seu interlocutor perquè ha *adquirit,* pensem nosaltres*,* un saber *social* de quines són les qüestions a tractar [Sales 1992: 69]. Saber sobre què cal parlar no és encara saber bé allò del que *hom* diu que cal parlar i sobretot les virtualitats d'orientació que té fer-ho el millor possible. També podem sospitar que Menó sap com desbaratar de la disjunció plantejada qualsevol de les afirmacions disjuntes en profit d'una opció rival, tal com mostra la seva refutació de la primera definició de *figura* (71c) o la paradoxa sobre la recerca (80d). Indicis del to antilògic, contradictori, del domini que Menó té del discurs són alguns moments del diàleg que l'emparenten amb l'*Eutidem*. Tràsil situa el *Menó* com el darrer diàleg de la sisena tetralogia formada per *Eutidem, Protàgoras, Gòrgies* i *Menó*.

Si ho mirem prou bé, haurem de dir que aquesta qüestió inicial no guiarà el diàleg com un trajecte, sinó només a partir de la seva *repetició*: «Ja ho crec. Però més que això, Sòcrates, em plauria més examinar la qüestió que plantejava al principi i escoltaria de tu si cal abordar l'excel·lència com

ensenyable, o si és un do natural, o si la podem adquirir els homes d'alguna manera?» (86c7-d2). Entre la *qüestió inicial* (70a) i la seva *repetició* hi ha unes diferències que ja comentarem detalladament. S'han perdut dues de les cinc possibilitats inicials: l'esforç i la comprensió. Aquesta repetició resulta ben *decebedora* pels esforços que Sòcrates ha fet per tal d'*exercitar* amb Menó una *recerca comuna*. La seva formulació ens ajuda a entendre el que Menó recorda que ha guanyat des de la trobada inicial: ell és qui marca l'agenda perquè és ell qui, havent rebut ensenyaments de Gòrgies, està connectat amb el discurs públic. Tot això és, i Sòcrates ho explicita, un exercici de dominació sobre Sòcrates. L'examen d'aquesta qüestió s'emprèn en una ben diferenciada segona part del diàleg *únicament* perquè Sòcrates no té cap autoritat, poder o govern sobre Menó. És el moment que denota una feblesa socràtica com a marc d'una segona part del diàleg: «Si tingués alguna autoritat, no solament sobre mi mateix, sinó sobre tu, jo, Menó, no examinaria si l'excel·lència és ensenyable o no ensenyable, abans de cercar què és. Però ja que no proves d'exercir cap autoritat sobre tu mateix, probablement per mantenir-te lliure, i en canvi intentes exercir-la sobre mi i te'n surts, cediré, com podria fer altrament?» (86d2-7). El problema de l'autoritat socràtica com a *fermesa* és correlatiu al de la *feblesa* socràtica com a manca d'autoritat.

La qüestió necessària per tal d'explorar la dimensió conversacional dels diàlegs és demanar-nos en cada cas: qui són els que parlen? Són personatges d'una *acció* dramàtica en què es *lliguen* converses successives en un *ritme* que determina una *totalitat*. El problema d'una possible autoritat socràtica no és pas fàcilment el problema general d'*una* autoritat filosòfica, ni de *la* autoritat filosòfica o de la concepció *platònica* de l'autoritat filosòfica llevat que establim clarament com *cada* relació conversacional és més o menys filosòfica, cosa no gens fàcil. Sòcrates diu que *cedeix* davant Menó perquè el deixeble gorgià ha fet un intent reeixit de domini sobre Sòcrates i Sòcrates hi consent. Esbrinar en les interpretacions sobre el *Menó* si el mètode per la hipòtesi és un moment platònic no socràtic va lligat a com interpretem filosòficament el moviment que el genera. Què són aquestes *dominacions* i aquestes *cessions*? Som en un moment semblant al que demana la interpretació del *Clitofont,* quan un *potencial* «deixeble» de Sòcrates ha dit que ho deixa de ser i que es fa deixeble de Trasímac; nosaltres assistim com a lectors a les explicacions que aquest *personatge* dona a Sòcrates justificant el seu trajecte. Qui és aquest personatge?[6] El tot del diàleg no se'ns obre si no captem la funció del caràcter dels personatges. No es tracta pas d'entrar en subtileses caracterològiques, ben difícils de fixar amb els pocs elements segurs que tenim. Es tracta més

6. [Traducció del *Clitofont* a Josep Monserrat (ed.), «Butlletí platònic III», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XVII (2006): 203-208.] Cf. (projecte): «Ara mateix i el temps de l'acció filosòfica».

senzillament, però també més difícilment, de saber quina posició tenen tots els personatges en el diàleg davant el que en el tot del diàleg se'ns mostra com *exercici filosòfic*.

§3. Menó: la mandra intel·lectual coercitiva d'un senyor del discurs

Exactament davant *qui* no aconsegueix tenir autoritat l'*examen* socràtic? Davant un jove tessali, deixeble de Gòrgies, dominat pel seu gust o plaer i aspirant al domini polític. La significació de la joventut del personatge, el seu origen tessali, el fet de l'ostentació que fa d'haver rebut ensenyament de Gòrgies, el seu hedonisme, que es manifesta, per exemple a la seva repetició de la qüestió inicial, el seu refús de l'esforç i la seva aspiració al domini (*arkhé*) determinen l'acció del personatge en la conversa. Ell vol manar, la seva família mana des de fa generacions. El que ens cal és reconstruir tant com podrem la complicitat que l'escriptura platònica estableix amb el que el lector sabia del personatge, amb el que podia circular sobre ell entre els lectors del diàleg platònic. La historicitat del personatge és ferma, però les relacions entre el retrat de Menó que fa Xenofont i el personatge del diàleg platònic no són gens fàcils d'establir (Canto-Sperber 1991a: 17-26; Weiss 2001: 17s; Scott 2006: 65). Segons com, tant és, però només fins a cert punt, sobretot si és el comentarista el que es projecta operant la reconstrucció de la mediació platònica entre Sòcrates i Menó. La significació plena de la resposta que avancem en els seus trets més significatius s'ha d'obtenir mitjançant la captura del *tot del diàleg*, amb atenció a l'estructura dramàtica, però també cal fer-ho mitjançant l'examen, en el tot del *corpus platonicum*, de la situació del diàleg. *L'examen de diverses situacions possibles en la totalitat de la tradició ens allibera de la pressió excessiva d'alguns tics de l'erudició més contemporània.* Ens cal, amb una certa urgència, moure'ns entre més coses per tal de sentir-nos més lliures de la pressió ambiental de l'antologia de textos platònics determinades per la sempre confusa i variant actualitat filosòfica.

L'edició de Stephanus col·loca el *Menó entre* el *Fileb* i els dos *Alcíbiades*: el diàleg sobre el plaer *provocat* per la «mandra» de qui estima els joves (*Philebus*) i els diàlegs amb Alcibíades, prototip del jove polític ambiciós i sense lligams. El principi de l'associació que s'està utilitzant són els *joves*, els joves ambiciosos de poder i de plaer com a interlocutors de Sòcrates. Aquest és l'ordre que domina les citacions del text grec segons l'edició renaixentista de Stephanus. Ordre en veritat ben poc considerat en els estudis platònics. Tràsil situa el *Menó* a la sisena tetralogia formada per *Eutidem*, *Protàgores*, *Gòrgies* i el *Menó*. El principi de l'associació de Tràsil és, en aquesta tetralogia, l'atenció als *mestres* dels joves, la discussió socràtica del magisteri dels discutidors, sofistes i retòrics. Les agrupacions de Tràsil són l'ordre de l'edició d'Oxford del text grec. Quan el que únicament domina en el paradigma evolucionista dels estudis platònics és l'atenció a la data de composició per tal de determinar el lloc del diàleg en el *corpus platonicum* (Vlastos 1991; Irwin 1995;

Scott 2006), el *Menó* és gairebé exclusivament un diàleg de *transició,* és *el* diàleg de transició per excel·lència. És com l'aurora del platonisme després que l'escriptura platònica hagués transcrit el socratisme en uns primers escrits o escrits de joventut. Aquesta tercera situació del *Menó* al *corpus* és el criteri que domina les edicions en llengües modernes (Fundació Bernat Metge, col·leccions Budé o Gredos, traducció de Robin *et alia*). La influència d'aquesta manera de tenir situat el *Menó* és molt potent i ben sovint poc perceptible. El diàleg és el senyal d'una *transició* entre un socratisme reconstruït com una lleugera filosofia moral i un platonisme inicial que s'afirma com una filosofia més densa (Vlastos 1991). L'ordenació per la data dramàtica (402-401) el situa *entre* el *Gòrgies* i el *Teetet* (Munk 1837, Zuckert 2009 sota la rúbrica potser un poc imprecisa d'una *Socratic Practice*). Una lectura morfològica el pot descriure com un diàleg *directe* de 30 pàgines a l'edició de Stephanus, o sigui, amb una extensió doble dels més llargs dels diàlegs més senzills i breus. Aquesta major extensió s'obté enriquint el cara a cara entre Menó i Sòcrates amb una dimensió vertical (un esclau criat a casa de Menó) i una extensió horitzontal (l'hoste atenès de Menó).

El jove Menó, d'uns vint anys, visita Atenes amb un seguici nombrós d'esclaus i servidors, fa estada a casa d'Ànitos com a hoste (*xenos*), segons té costum de fer la seva família des de fa molt de temps. Aquest Menó és el tercer Menó de Farsàlia. Farsàlia és una ciutat de Tessàlia. Tessàlia està situada entre Macedònia al nord i la resta de Grècia. Farsàlia està situada a l'extrem sud-est d'una plana i es recolza contra les muntanyes. Un majestuós rocam amb una doble cresta en forma de sella s'aixeca *abrupte* des de la plana i li proporciona una acròpoli de la qual s'ha pogut dir (H. D. Westlake, *Thessaly in the fourth Century,* Londres 1912) que era tan temible que, si *l'engany* no hagués anorreat sovint la seva força natural, s'hauria mantingut sempre impenetrable (citat per Canto-Sperber 1991a: 329). A l'est, la vall cau sobre Feres. La ruta que ve del sud passa sota l'acròpoli i sobre la plana cap a Larissa i Macedònia. És el camí que sortirà com a exemple a 97a (vegeu Canto-Sperber 1991a: 328-329). El setembre del 404, un any després de la derrota d'Atenes davant d'Esparta, Licofró, senyor de Feres, ciutat costanera situada en una posició estratègica, intentava dominar tota la Tessàlia. Licofró comptava amb l'ajut dels espartíades que dominaven Heraclea i amenaçava els senyors de Larissa, la família dels aleutíades . Un dels caps d'aquesta família era Arístip, el protector del jove Menó, que estava proposant ajudar Cir en les seves pretensions al tron de Pèrsia a canvi de la seva ajuda contra Licofró. La situació de Farsàlia era decisiva en l'equilibri de la balança perquè el seu domini assegurava les comunicacions entre Heraclea, la base dels espartíades, i Feres el centre del domini de Licofró. Els senyors de Farsàlia, la família de Menó, recompensada pels seus serveis amb la ciutadania atenesa des de feia molts anys, es trobaven amenaçats i pensaren que podien reforçar-se en el joc d'aliances que es dibuixava amb l'ajut dels atenesos. Enviaren Menó a

reviscolar els llaços d'amistat tradicionals. Excel·lir, actuar a la ciutat fent bé als amics i mal als enemics és l'*andros areté* a què Menó està abocat per *llinatge*. Al·lusions al seu llinatge ho són, ultra la seva primera immersió en el ser tessali, la menció del seu pare en el moment que Sòcrates comenta la preferència del jove per una definició del color com inadequada (76e) i el comentari a la seva final concepció de l'excel·lència com a procurar-se or i plata (78d). Menó sap el que és, ho sap dir bé, ho ha après de Gòrgies i n'ha parlat moltes vegades davant de molts (80b). El que potser sap menys és qui són els seus amics i qui són els seus enemics: està *entre* els atenesos i els perses, *entre* uns perses i uns altres perses.

Un comentarista assenyala que Menó és *a bad pupil* (Thompson 1901). El problema si Menó és més bon minyó o menys, si és *polite* o no és *polite* ha preocupat molt la crítica.[7] La qüestió, de tota manera, pensem, no és, com *és, o com era* aquest Menó que surt a l'acció del diàleg, sinó aquesta altra: com *està* Menó *en* l'acció del diàleg. No ens interessa pas gaire saber si és un mal alumne, sinó si és que *vol ser* alumne de Sòcrates i exactament *com* ho vol ser. Sobretot ens interessa observar si la situació dialogal entre Menó i Sòcrates podria esdevenir en algun moment una situació de mestre i deixeble i *com* ho podria ser. Res no ho fa suposar gaire; li agrada, però, que li expliquin històries i Sòcrates, que ho sap, li n'explica, per exemple, en el moment subseqüent al seu plantejament de l'anomenada paradoxa de Menó. La *qüestió inicial* no és pas una qüestió de què Menó esperi una resposta per tal *d'orientar-se* en la seva vida, és una qüestió que planteja per tal de poder fer ell *discursos* sobre les respostes. Si Menó perd la paciència i la cortesia en un moment del diàleg és perquè ha perdut aquella qualitat reconeguda amb què *ell ha començat l'acció* del diàleg. Pensem, a l'inrevés d'alguna comentarista, que la posició inicial de Menó no és una *naively optimistic expectation* (Weiss 2001: 21) sobre una saviesa de Sòcrates que fora massa teòrica enfront d'una expectativa pràctica o una recerca moral. La categoria que està preterida en gran part de la crítica, i en concret en tot el comentari de Roslyn Weiss, és la *retòrica*, terme que ni tan sols figura en l'índex del seu llibre, mentre que *moral* hi surt abundosament, pensem que *massa* abundosament [Sales 2009]. El que s'oblida fàcilment en la caracterització d'alguns comentaristes és que el jove tessali està molt content de ser deixeble de Gòrgies, perquè el que ensenya Gòrgies li és ben suficient. És, certament, molt difícil fer suposicions que identifiquin el *corpus* un personatge per un altre personatge; però si darrere d'algú que ha après lliçons de retòrica de Gòrgies a Tessàlia hi pot haver algú altre, aquest no podria ser sinó Isòcrates.

7. Grote 1888; Klein 1965; Anastaplo 1975; Allen 1984; Nehamas 1985 i 1999. Més recentment Weiss 2001: 20-21 pren una posició intermèdia entre els que segueixen Xenofont, que en fa un pèrfid, i els que com Allen 1984 el consideren sempre molt educat.

Com actua Menó com a interlocutor? Podem combinar les dues característiques que indica Scott en una de sola: el fer de Menó en l'acció del diàleg es manifesta com *una mandra intel·lectual coercitiva* (Scott 2006: cap. 5). Aquesta mandra lligada a la coerció es mostra molt bé en *el sistema de les tres respostes* que dona sobre què és l'excel·lència. Les veurem amb més detall. Ara només ens interessa en tant que caracteritzen el personatge. Ens serveixen per captar els trets del personatge en la seva actuació dialogal no únicament pel fet ben observat que totes les respostes són tretes d'algú altre, sinó també perquè l'esforç en la seva apropiació correcta és ben mínim o no està fet. La primera resposta de Menó (el que és *fàcil de dir*, 71e1), és una enumeració indefinida d'excel·lències en classes d'individus segons la seva funció (*ergon*) (72a3). D'aquestes funcions, però, Menó únicament en descriu antitèticament *dues*: la de l'home i la de la dona. L'una *es fa a* la ciutat, l'altra *té per objecte* la casa. A la ciutat s'actua entre iguals, la casa s'administra, és administrada; ell vol actuar a la ciutat i vol que li administrin bé la casa. L'excel·lència de l'home és una capacitat que és té; l'excel·lència de la dona és el que d'ella s'espera que faci. El principi que, segons Weiss, regeix la resposta de Menó (*as different roles entail different virtues*, Weiss 2001: 25) és un principi gorgià i aristotèlic (llibre primer de la *Política*). Menó no el *realitza* pas com una guia d'un treball complert de descripció, al contrari del que sí que farà Aristòtil.[8] Si ens fixem bé en l'omissió d'una tasca específica per a nois, vells, lliures i esclaus, ens trobem davant una enumeració que focalitza el primer terme des d'una atenció gairebé *exclusiva* i deixa de banda la resta. No és gens estrany, doncs, que la segona resposta es concentri a explicitar aquest primer terme de la primera resposta: la *capacitat de manar els homes* (73c). Menó de primer respon i després diu a què respon. La segona resposta de Menó és clarament allò que anava implícit en *la preferència* del jove tessali deixeble de Gòrgies per l'*andros areté* com l'acció *en* la ciutat: és el *manar sobre* els homes. L'habilitat per manar és el senyal de l'*aristos*, del millor. Menó no pensa ni en els nois, ni en les dones, ni en els vells, ni en els esclaus de la «llista» anterior. Tenim un factor de sorpresa, o de salt, en el respondre de Menó, no tant en el que diu, com en el caràcter d'aquest dir com a *resposta.* El que diu Menó que és l'excel·lència expressa un ideal d'ambició política compartit una mica arreu a les ciutats gregues per la joventut més ambiciosa a finals del segle cinquè. Aquests joves són *els clients* dels retors i dels sofistes. És el que diu Gòrgies que ell ensenya (*Gòrgies*, 452d) i que ha transmès a Pol, el seu deixeble com a retor, que afirma que els millors homes són els *més potents* (Gorg.466b). Els joves Càl·licles i Trasímac entenen la justícia com

8. [J. Sales, & J. Monserrat, «La excepcionalidad de la *areté* gorgiana», *Pensamiento,* 66, 247, (2010): 35-54, en què es mostra com una fenomenologia de l'excepcionalitat de la noció d'*areté* resulta una bona introducció a la política aristotèlica.]

el domini del *fort* sobre el feble (*Gòrgies*, 483d; *República*, I, 344a). El que és sorprenent, el que hauria de sorprendre'ns, és que això es doni com una resposta *al que cerca* Sòcrates. Què cerca Sòcrates? Per què Menó no entra en una *recerca comuna*? Els comentaristes han estat normalment més atents al moviment del diàleg com a exemple de lògica socràtica cap al concepte i poc al *trajecte del tessali cap a la seva singularitat.* El sistema de les tres respostes de Menó fa un moviment *invers* al de les respostes de Càrmides al diàleg del seu nom (158d, 160e, 161b). Càrmides va des d'*ell mateix* a Crítias, mentre que Menó va de Gòrgies cap a *ell mateix*.[9]

Roslyn Weiss diu que Sòcrates *democratizes arete,* una expressió vaga que ens pot confondre. De tota manera, si la virtut és la mateixa per a tothom, la virtut no pot ser res que depengui de la *posició* social. A més, si la virtut és la mateixa per a tothom, tothom pot ser virtuós, a tothom li cal, doncs, ser just i moderat. Aquest raonament ens fa veure que som en un d'aquells moments en què la traducció d'*areté* per virtut ens està jugant una mala passada. En efecte, és més fàcil assentir que tothom pot ser virtuós que assentir que tothom pot ser excel·lent, perquè per tal d'excel·lir cal excel·lir per sobre d'altres que no ho fan. Weiss oposa la democratització socràtica de l'*areté* al *Meno's elitism* (Weiss 2001: 32-33, 41). L'elitisme, però, si el pensem bé, implica alguna cosa com *un grup* i Menó va com molt *per lliure*, en el sentit de deslligat (86d), de manera que se'ns fa molt difícil discernir el que en ell és *prepotència* o *coerció,* del que és simplement *desinterès o mandra.* Scott parla d'immoralisme, diferent, però, del de Càl·licles o Trasímac i proper al de Pol. Com el Pol del *Gòrgies*, Menó eventualment mostra escrúpols o expressa alguna vacil·lació moral com quan per tres vegades concedeix a Sòcrates la inclusió de la justícia com a condició de l'excel·lència. Scott també pensa, com Weiss, que Sòcrates intenta la reforma de l'aspecte *coercitiu* del caràcter de Menó i que té un èxit molt limitat (Scott 2006: cap. 5). Com en el cas d'altres comentadors recents, la lògica i la moral no deixen lloc en el comentari a la *situació retòrica* que està feta de *vergonyes* davant d'un públic i del predomini d'estratègies de convenciment i de persuasió. La vergonya té, com mostra bé el *Gòrgies*, una funció important en la *situació* retòrica. Si és que tractem, o volem tractar, la ciutat com un terreny de caça i l'exercici de la política com enriquiment, *ho podem dir*? Com fa Gòrgies, i li retreu Pol, s'ha de dir «per vergonya» que ensenyarem la justícia al que vol aprendre a persuadir o convèncer. Seguint McKim en el nostre estudi sobre el *Gòrgies* («Eficacitat gorgiana i endreçament socràtic», Sales 1992: 111-139),[10] vàrem insistir en

9. Sobre *Carmides*, 159b, 160d, 161b: Hyland 1973; Bruell 1977; Benardete 1986; Hazebroucq 1997; Schmid 1998; Schmid 1998; Stern 1999 (rev. Hyland 1973).
10. L'assaig comentari que està escrivint Jordi Ramírez sobre el *Gòrgies* insistirà més en la noció de *vergonya* entre les retòriques efectives i les seves presentacions actuals en els *media*.

la funció de la vergonya tant en la situació retòrica com en la presentació que aquesta fa d'ella mateixa com a habilitat superior. La recomanació final de Sòcrates a Menó respecte a Ànitos, en emparellar-los quan anuncia la seva partida, és que l'intenti «convèncer (*peithein*) del que estàs convençut». De *què* està convençut Menó? En l'absència socràtica, únicament resta com a *possible* l'horitzó *retòric* entre gorgians i Ànitos. Quina *viabilitat* podria tenir? El nom grec *Ànitos* es relaciona amb el verb *anutein* (o *anuein*), que vol dir 'acabar, portar al seu terme, realitzar' en el doble sentit de 'fer créixer, fer sorgir' i de 'fer perir'. Tot lector del *Menó* sabia que Menó havia mort en la seva aventura persa en circumstàncies ben tràgiques, en una xarxa complicada de traïcions.[11]

§4. Pro-logos, Epi-logos: entre Tessàlia i l'Hades*?*

«Podries dir-me, Sòcrates, si és ensenyable l'excel·lència? Si no és ensenyable <és exercitable? Si no és exercitable>, ni comprensible, advé als homes naturalment o d'alguna altra manera?» (*Menó*, 70a1-4). Aquestes quatre ratlles són la introducció del diàleg, el seu *pro-logos* (Hoerber 1960), allò previ al discurs o relat. Simètricament, és un *epi-logos*, un discurs posterior, la menció d'un Tirèsias entre els vius perquè ell és l'únic savi i tots els altres són ombres errants (100a, cf. *Odissea* X, 495).

El pròleg, doncs, planteja una qüestió que és *escolar* i tradicional, objecte de debats dels polítics sobre els sofistes del segle v, també entre els socràtics; és una qüestió erística, de combat verbal, com una qüestió més o menys «apresa» per Menó en els ensenyaments de Gòrgies. La manera retòrica de plantejar-se-la marca els límits de la curiositat i de l'afició de Menó per les qüestions. La qüestió planteja el *com*, la manera com es transmet l'*areté*. Com cal traduir *areté*? Si finalment ens hem decidit a traduir *areté* per 'excel·lència' en comptes del tradicional 'virtut', o deixar-lo sense traduir com fa Bernard Suzanne (2000), és perquè, malgrat els inconvenients (*strikes me as too weak and vague*, diu Nehamas 1992: 299), aquesta traducció facilita sobretot un tractament del text més *aporètic* i també més proper a la problemàtica grega. 'Virtut' ens porta a un compartiment dels nostres estudis filosòfics, a l'ètica i, dintre d'aquesta darrera, a una etapa històrica o a una opció entre diverses que deixa sense problematitzar el plural: «Ètica de les virtuts». ¿*Areté* com a 'excel·lència' ens *obliga* a un moviment d'*interioritzar* el que és exterior, de *determinar* el que potser és atzarós? Convé, per tal de renovar comprensions bàsiques, desencasellar el que està

11. Xenofont a l'*Anàbasi* el dibuixa molt desfavorablement, però no diu mai que hagués traït els seus companys. La traïció està testimoniada pel llibre XXI de les *Persica* de Ctèsias que coneixem per la *Biblioteca* de Photius cod.72, per Plutarc, *Vida d'Artaxerxes* i per la *Biblioteca* de Diodor Sícul, XIV, 27 (Canto-Sperber 1991: 23).

massa classificat i estranyar-nos davant el que pot resultar massa familiar. Una excel·lent nota d'Olives explica *el complement* que cal fer sobre 'virtut': «perquè 'virtut' correspongui al terme *areté*, a més del contingut ètic en l'ordre social o polític, cal associar-hi la idea d'excel·lència, de mèrit i àdhuc de 'capacitat' o 'habilitat'» (Olives 1956: 38 n. 1). La nota del plorat amic Santiago González Escudero (1945-2008), degà de la facultat de Filosofia d'Oviedo, a la traducció castellana del primer volum del *Plató* de Paul Friedländer (1989: 26), també és molt aclaridora: «El concepto griego de *areté* se refiere a los ideales comunes y generales en cada época y por lo tanto su significación es variable. Respondería más a nuestra idea de 'modelo' o 'arquetipo' que a la de 'virtud'».

Els adjectius grecs en *-tós* (com els nostres en *-ble*) indiquen la realitat efectiva o bé la possibilitat sense que en puguem discernir. «Amable» o «temible» *no decideix* entre el que és realment estimat o temut o el que pot ser estimat o temut. Per tal de mantenir aquesta indecisió hem corregit la versió d'Olives en les tres primeres opcions. L'opció *didaktós*, aïllada de les restants, és en el conjunt del debat *la novetat* «sofística» (*Protàgoras,* 349a). Serà conservada a la repetició de 86c9. Hem traduït *asketon* per 'exercitable'. *Askesis* vol dir exercici. El seu significat primer és el d'exercici físic, el seu trasllat a la moral es realitzarà mitjançant l'acció de les escoles filosòfiques. En el moment de l'escriptura del *Menó*, som molt al principi de la formació del tema. Malgrat les diferències entre les ascesis platònica, cínica, estoica, pirrònica, epicúria i neoplatònica, totes tenen en comú un «cert desdoblament mitjançant el qual el jo es nega a confondre's amb els seus desitjos» (Hadot 1995, 1998: 209). *Asketon* desapareix en la *repetició de la qüestió inicial*. S'ha argumentat que cal seguir el manuscrit F *Vindonobensis* 55 i suprimir-ne la primera aparició (Scott 2006: 16-18). No ho creiem gaire. El fet que algunes paraules no siguin en algun manuscrit sempre pot ser un error del copista, sobretot si està en una enumeració d'estructures semblants. El cos del diàleg té un moment suficient tant per explicar la seva presència com la seva desaparició en la repetició de la qüestió inicial.

Si volem guardar en la traducció la simetria del text grec entre les diferents opcions, llavors ens cal rendir *mathéton* per «x-ble»: «aprendible», que és equivalent al «pot aprendre» d'Olives, fora una possibilitat si fos sempre necessari inventar paraules; *comprensible* se'ns ha imposat com més natural i suficient. El problema ens resta lligat a com traduir bé *mathesis.* La *qüestió inicial* confon *mathesis* i *didaskein*. Alguns comentaristes (per exemple Hoerber 1960) pensen que el sentit del diàleg els oposa; mentre que d'altres (Bluck 1961) els tracta com a sinònims, que és el que fa Menó. Em penso que una bona lectura del diàleg ha de trobar clarament aquesta oposició. La posició bona és la de Hoerber i la qüestió serà decisiva en la transició entre la recerca amb Menó i la recerca amb Ànitos. Hom no pot saber si l'excel·lència deriva de l'ensenyament didàctic més que fent l'experiència *fàctica* del joc de

mestres i deixebles en excel·lència, mentre que en el nivell de la comprensió, hom pot constatar en un mateix que s'aprèn en recordar allò sempre disponible en un mateix. Un comentari del *Menó* ha de restar obert al joc de confusió i contrast entre aquestes dues dimensions. *Mathéton* també desapareix en la *repetició de la qüestió inicial.*

L'oposició entre els sofistes que afirmen donar un ensenyament de l'excel·lència i la classe política atenesa era *ben coneguda* del públic lector del *Menó.* La qüestió que Menó planteja fou debatuda també entre els socràtics: Antístenes considera ensenyable l'*areté* (DL VI, 10), i tenim notícia d'uns diàlegs de Critó d'Atenes i Simó d'Atenes que raonaven la negativa (DL II, 121-122). Hi ha qui pensa que al *Menó* la qüestió es planteja en abstracte sense la indicació dels seus motius a diferència d'uns altres diàlegs sobre l'*areté* que vindrien motivats per una situació concreta, com ara el desig d'Hipòcrates d'aprendre l'excel·lència juntament amb Protàgoras, la reputació de Càrmides sobre la *sophrosyné,* o l'amor d'Hipòtales per Lisis (Gonzalez 1998: 154). Pensem, però, que la situació que es reflecteix en aquest moment inicial del *Menó* és una situació ben concreta: que estigui despersonalitzada, si hom vol, no vol dir pas que sigui abstracta; és ben concreta amb la concreció de qui viu les qüestions com qüestions apreses i possibilitats repetides de múltiples actuacions davant molts (80b 2-3). Fa més de vint anys l'havíem referit a la frivolitat: «Els rostres de l'aparença cognoscitiva són molt distints en els diferents interlocutors dels diàlegs platònics: l'ambició d'Alcibíades, l'estratègia il·lustrada de Nícies, el rude coratge de Laques, la pietat d'Eutifró, l'enciclopedisme d'Hípies, la sofística de Protàgoras, la retòrica de Gòrgies, el tradicionalisme d'Ànitos, la frivolitat de Menó» (Sales 1990: 74). La frivolitat de l'escolar estimat que viu sense cap altre més gruix que la seva escolaritat, el seu llinatge i l'atenció del seus protectors. La qüestió *retòricament* apresa es viu *concretament* com a font possible d'una habilitat a mostrar *repetidament* davant de públics. Menó *espera* de Sòcrates *una* resposta d'entre les diverses que ha ofert formalment disjuntes per tal de *repetir* la seva habilitat; aquesta resposta esperada, però, no l'obtindrà. La situació de l'escena inicial ha estat ben vista per Arieti en analogia a un estudiant acabat de graduar que coneix totes les respostes i que confia en la seva habilitat de brillantor en qualsevol tipus de debat: *The question Plato gives to Meno is no an earnest request for understanding, it is a challenge to a figth* (Arieti 1995: 126). No estem en una situació inicial de recerca, sinó en una situació de *combat.* L'autoritat socràtica postulant la dialèctica com a mètode elimina certament aquesta dimensió agònica o erística i exigeix la dimensió de recerca comuna, la qual, però, és refusada tant pel foraster tessali Menó com pel seu hoste, l'atenès Ànitos. El que és fonamental és demanar-se: *Què podria fer* Menó amb una resposta? Discutir-la erísticament com es fa a l'*Eutidem*? Orientar-se en la vida? Què és el que el preocupa d'aquesta qüestió? El diàleg comença no perquè la qüestió de Menó esperi una respos-

ta, sinó perquè la resposta socràtica ajorna, en *la sorpresa*, el que Menó està preparat per fer amb qualsevol resposta: discutir-la.

L'epíleg *situa* tot el treball obtingut per *la feblesa socràtica* fins a la conclusió lineal del diàleg sota la restricció d'una possibilitat vehiculada mitjançant la figura mítica de Tirèsias. Canto-Sperber anomena aquest moment «una perspectiva d'esperança» (Canto-Sperber 1991a: 54); *sed contra* Scott (1995: 48-50; 2006: 217-218) que parla de *pessimisme.* Són dues lectures. Certament, el que Menó troba esplèndidament dit (100b1) restringeix la validesa d'una conclusió *lineal* de la segona part del diàleg. Les cinc possibilitats inicials de com es transmet l'excel·lència (ensenyament, exercici, comprensió, naturalesa o qualsevol altra manera) han estat reduïdes en la seva repetició a tres (ensenyament, naturalesa o qualsevol altra manera). Com que no s'han trobat mestres d'excel·lència o *areté*, i s'ha descartat una transmissió natural, *l'altra manera* resulta determinada finalment com *theia moira* (favor, repartiment o sort divina), que fora el que regeix de fet la vida política. L'esperança d'un nou Tirèsias, el polític que fa polítics els altres, va lligada, també, al record de l'exigència socràtica respecte a la qual la *fortalesa* de l'examen socràtic s'ha afeblit per tal d'*acontentar* Menó. Enigmàticament, Sòcrates encarrega una missió al tessali en profit dels atenesos en el moment d'anar-se'n a un altre lloc. Aquest final situa de nou, canviant-les, les posicions entre Sòcrates, els atenesos, Ànitos i Menó. Tenim, doncs, quatre elements a interpretar a la darrera plana del diàleg, la qual cosa no fa gens fàcil la tasca que ens hem proposat de captar el diàleg com un tot. Caldrà intentar-ho, però, com fan sempre els valents amb les dificultats. Una lectura atenta del moment final i un registre precís del vocabulari que s'hi utilitza ens poden ajudar. És la interpretació del que es fa (l'*ergon*) el que és més projectiu ja començant en les traduccions. Els elements a interpretar són: *i*) la validesa de la conclusió lineal; *ii*) la funció del polític-Tirèsias; *iii*) la prioritat socràtica sobre el què és l'*areté*, i *iv*) una nova situació dels personatges respecte a Atenes.

i) La validesa de la conclusió lineal. Un del problemes, potser el més principal, que s'ha de plantejar tota interpretació del *Menó* és si el que s'hi diu al final com a conclusió aparent del diàleg ha quedat prou ben establert. Hi ha o no hi ha un moviment que restringeix la forta densitat de la recerca socràtica de coneixement en favor de la noció d'opinió vertadera que regeix l'ordre de la vida política? La conclusió s'estableix mitjançant una condició: εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμέν τε καὶ ἐλέγομεν («Si ara nosaltres durant tot el *logos* hem investigat i hem parlat *kalos*» 99e6-7). La qual cosa ens obliga com a lectors a un sí o a un no: el sí fa que *theia moira* sigui la causa *real* d'una excel·lència *existent*; el no ens obliga a fer marxa enrere i a esbrinar on el logos com a recerca i paraula no s'ha fet bé.

ii) La figura del polític-Tirèsias serveix per restringir encara més l'abast de la conclusió lineal. Condicionada a la bondat de tot el trajecte, la conclusió lineal pot encara modificar-se per un nou condicionament: εἰ μή τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν... ταὐτὸν ἂν καὶ ἐνθάδε ὁ τοιοῦτος ὥσπερ παρὰ σκιὰς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετήν («llevat que entre els homes polítics, n'hi hagués un capaç de fer-ne polític un altre... Un home així fora aquí per la seva excel·lència el que és una realitat (*pragma*) enfront d'una ombra (*skias*)» 100a1-2, 6-7).

iii) La prioritat socràtica de la recerca sobre el que és l'areté està justificada o no està justificada? τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ αὑτὸ ζητεῖν τί ποτ ἔστιν ἀρετή («Ara que nomes sabrem alguna cosa segura sobre això si, abans de preguntar de quina manera advé l'excel·lència als homes, no intentem cercar què és l'excel·lència en ella mateixa» 100b4-6). Aquest és el focus de l'atenció al *Menó* de les lectures d'orientació analítica: des de l'article de Peter Geach sobre l'*Eutifró* de l'any 1966 es denuncia com a *socratic fallacy* el que amb anterioritat d'una manera descriptiva Robinson (1941) havia denominat «principi de prioritat de la definició». El debat ha estat amplíssim i encara dona el marc de moltes lectures del *Menó.* Les trobarem esbrinant alguns racons del diàleg.

iv) Un enigmàtic benefici dels atenesos. El motiu que fa possible *el diàleg* és la sorpresa de Menó davant la ignorància socràtica vehiculada com una situació col·lectiva de tots els atenesos. Assistirem a una construcció d'una dualitat entre l'abundància tessàlia, i gorgiana, i la sequera socràtica i atenesa. El final *abrupte* del diàleg inverteix aquesta situació de partida i deixa Menó amb l'encàrrec d'apaivagar el seu hoste (*xenos*) en benefici, servei o profit (*onêseis*) dels atenesos (100c1).

II/ La possibilitat de dir: el desert atenès i l'excepció «lògica» de l'excel·lència

§5. La textura d'un diàleg. La repetició de la fórmula inicial

Una de les pistes per tal de trobar ben viva la textura d'un diàleg platònic és l'estudi dels «rebots» dels mots inicials al llarg del diàleg. La *textura* és la disposició i ordre dels fils i les passades en un teixit. L'atenció a la textura ens obre la perspectiva de l'escriptura platònica com una invitació a la pràctica de l'exercici filosòfic i a la seva comunicació (Monserrat 1999 i 2012). El *Menó* comença per les paraules del jove tessali dirigides a Sòcrates: ἔχεις μοι εἰπεῖν (70a1). Prendrem com a fil conductor l'estudi de la repetició en moments successius de la fórmula inicial del diàleg.

[Quadre dels apunts del seminari de 2009]

		veu	*nom /guia pel comentari*	*significació pel diàleg / temes*	*termes associats*
1	70a1	Menó	repte tessali (Klein 1965) *a challenge to a fight* (Arieti) *eristic trap* (González 1998)	Qüestió inicial del *Menó* Marca com un *entre* erística i agonística, i la dialèctica (75cd)	*areté didakton*
2	71c7	Sòcrates	negativa del desmemoriat	Ironia, ignorància socràtica, CQS	*mnemon*
3	72c4	Sòcrates	el dir sobre les abelles	L'excepció de l'excel·lència entre les qualitats.	*ousia, eidos*
4	75a5	Sòcrates	cap a la *sinousia*?	*askhesis* i dialèctica	*peiro melete*
5	76d9	Sòcrates	*tragiké*-flux	El fluir del discurs. Erística / Dialèctica	*paradigma skhema khroma / khroa*
6	80b4	Menó	el silenci de Menó	El trobament amb Sòcrates ha fet perdre a Menó el seu ser senyor del discurs	*aporia, goèteuein-goan, pharmattein, katepa(i)dein, narke*
7	81a4	Menó	repetició del repte (!?)	Paradoxa de Menó. Després de la paradoxa (sarcasme) de Menó i la reformulació socràtica: pots dir per què no és *kalos* el logos erístic sobre la impossibilitat de la recerca?	
8	81e4	Menó	repte 3	Demanda d'ensenyament sobre el contingut del "mite de la reminiscència"	*didaxai*
9	82a4	Menó	repte 4	Demanda de mostració	*deixis*

Les quatre primeres vegades, la fórmula sobre la possibilitat de dir la reprèn Sòcrates; les quatre finals, Menó. La negació socràtica a seguir el que Menó vol *obre* unes possibilitats que *tanca* la feblesa socràtica indicada pel συγχωρέω («cediré») de 86d8. El *Menó* és la successió d'un Sòcrates *ferm* i d'un Sòcrates *feble*. El moviment total del diàleg és un trànsit, des d'una situació inicial on Sòcrates se situa voluntàriament al desert atenès enfront de l'abundància tessàlia, fins a una situació final en què Sòcrates marxa i el foraster Menó («Restant»/«*Mneme*», Bragues 1978) hauria de calmar l'atenès Ànitos (mot que sona com *Terminator*: *ἀνύω* vol dir « acabar, portar al seu terme», vegeu Suzanne 2000, introducció) en profit (ὄνησις) dels atenesos. Aquesta noció d'un profit possible dels atenesos en la signatura del diàleg ens alerta d'un possible joc entre els extrems que són Menó i Ànitos com un joc diferent del que s'havia efectuat; és un moment semblant al del final del *Convit* entre la comèdia i la tragèdia. Aquest horitzó d'interpretació ara convé allunyar-lo, ja hi haurem de tornar.

Els *discursos* del deixeble de Gòrgies han estat paralitzats (80ab), la possibilitat de la *recerca* combatuda (80d), el camí cap al *coneixement* suspès (86d), la noció d'*opinió* descrita. La figura de Tirèsias entre les «ombres» (100a) és un senyal d'esperança (Canto-Sperber 1991a: 315-16) o de bé de pessimisme (Scott 1995: 48-50; 2006: 217-18)? Com decidir? Cal decidir? Si un home polític pot transmetre per ell mateix el seu ésser polític a un altre home fent-lo polític, hi ha una esperança pel fet que l'experiència humana en fer-se com acumulativa en el temps s'obre a alguna cosa així com a una protecció contra l'atzar o fortuna de l'anar i venir de reputacions: la successió de mestres i deixebles, de pares i fills, d'amants i estimats. Al *Gòrgies* el personatge Sòcrates diu sobre ell mateix que és l'únic home polític d'Atenes (521d). Al *Menexen*, un Sòcrates que ve de l'Hades ensenya des de la ironia, certament, com deixeble d'Aspàsia, a un jove la manera de parlar als atenesos dels atenesos. O bé hi ha un pessimisme perquè Tirèsias és sempre un índex a la tragèdia grega de la insuficiència de l'ordre polític i no és pas cap altra cosa. Des d'aquesta perspectiva són els antagonismes de Tirèsias amb Èdip (Sòfocles, *Èdip rei*, 316-462), amb Creont (Sòfocles, *Antígona,* 987-1090) i amb Penteu (Eurípides, *Bacants* 266-369) els que Dominic Scott convoca per tal d'invocar un pessimisme a l'entorn de la viabilitat de la ruptura socràtica. Quan s'està davant una complexitat és bona cosa aclarir-la; no sempre, però, a costa d'una simplificació que elimini, mitjançant un resum doctrinal fàcil (com fora el refugi en la noció de *doxa*), la intensitat del que es debat *entre* l'esperança i el pessimisme. Les interpretacions lineals del diàleg mostren les seves limitacions: si en el moment final del diàleg ens pot caldre decidir sobre tot el seu trajecte, bé en termes d'esperança o bé en termes de pessimisme, com ho mostren les interpretacions que hem ressenyat, vol dir que la mateixa densitat que l'escriptura platònica ha volgut donar-se ens convida a una relectura repetida. Una relectura comporta passar almenys dues vegades sobre

el mateix amb la nova possibilitat que se'ns obri allò que, en haver-hi passat una sola vegada, romania tancat, desapercebut o empetitit.

Holger Thesleff pensa que el *Menó* fou escrit per a l'ús intern de l'*Akademia* com una eina per a un treball (Thesleff 2009: 310; 1982: 163). És ben possible. Hoerber (1960) és molt escèptic davant els intents d'establir una cronologia entre els escrits platònics i el caràcter de la circulació de cada un dels escrits entre públics diversos que suposa Thesleff. És únicament una hipòtesi enraonada, certament, que té el benefici per a nosaltres d'apartar-nos de la perspectiva de la *sola scriptura* schleiermacheriana que ha desviat durant massa temps l'hermenèutica platònica. De tota manera, cal explorar *sempre* per tal de captar *el tot del diàleg*: la seva estructura centrada des *d'un eix de simetria.* Com el que té, per exemple, el frontó occidental del Partenó, que mostra la lluita entre Atena i Posidó pel domini de l'Àtica, tal com mostra la il·lustració adjunta.

[Tilemahos Efthimiadis, «Reconstruction of the east pediment of the Parthenon according to drawing by K. Schwerzek», CC BY-SA 2.0, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=7513485]

Cercar el tot del diàleg des d'un eix de simetria central és un moviment d'interpretació rival al de les lectures lineals que cerquen la conclusió, aporètica o no, com la clau del tot del diàleg en el seu moment final. La *repetició de la qüestió inicial* divideix el tot del *Menó* en *dues parts*. És el que també fa Klein (1965), que parla d'una primera part com *Amathia* i una segona part com a *Doxa*. Nosaltres pensem que la justificació de la divisió en dues parts demana l'aclariment de la *dualitat* entre un debat sobre «la possibilitat del dir», que marca tota una primera part del diàleg, i uns exercicis sobre «la possibilitat de la recerca conjunta», que des de 80d4 anuncia una segona part: ὅμως δὲ ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητῆσαι ὅτι ποτέ ἐστιν («Però, ho vull indagar amb tu i cercar plegats el que pot ésser l'*areté*», 80d4). La paraula clau és el συζητῆσαι, que denota la recerca conjunta: està formada per la preposició σύν- que té en grec ('simpatia', 'simfonia', 'síntesi', 'simposi') les funcions que en llatí el *cum-* ('convivència', 'companyia', 'conjunció'), i ζητέω, 'indagar, investigar, cercar'. El terme té molt pocs usos al *corpus platonicum*. Surt a *Cràtil,*384c i *Hipias Major* 295b. Al *Menó* surt només dues vegades, que són ben significatives: aquesta, que obre la possibilitat d'una recerca conjunta entre Sòcrates i Menó, possibilitat que tot seguit en el diàleg serà discutida, i una altra vegada adreçant-se a Ànitos: «Tu, Ànitos,

cerca conjuntament (συζήτησον) amb mi i el teu hoste Menó aquí present, sobre aquesta qüestió (περὶ τούτου τοῦ πράγματος) quins en són mestres (διδάσκαλοι)» (90b4-6).

La primera part (70a-86c), centrada en la possibilitat de dir, és la que ara ens ocuparà: mobilitza les figures del discurs públic, el silenci, la resposta, la lluita, l'amistat dialèctica, la recerca conjunta, la saviesa del mite, la possibilitat i origen del coneixement, l'afirmació o opinió (*doxa*), i les de guia i fragilitat i feblesa. La revisió, o repetició necessària de la lectura lineal del diàleg ha de fer d'aquest problema inicial de la possibilitat de dir, l'eix de la nostra atenció al diàleg mitjançant l'exploració del teixit del diàleg que manifesta les repeticions de la seva fórmula inicial.

«Pots...» (ἔχεις...) és la primera paraula de Menó. La primera repetició de la fórmula inicial és negativa. Sòcrates no pot *dir*, perquè no ho *recorda,* si Gòrgies deia o no deia *què* era l'excel·lència. Aquesta repetició està situada en el dispositiu pel qual el *silenci socràtic* motiva l'exposició de *la facilitat tessàlia*. Sòcrates *fa* respondre a qui l'interroga. [<§6. Menó *dins* la facilitat tessàlia i Sòcrates *dins* el desert atenès>]. L'examen socràtic de la *fàcil* resposta de Menó porta a una interrogació sobre el que ell *pot dir* de les abelles indiferenciades entre si i el seu ésser *el mateix en totes*, que és on hi ha la segona repetició de la fórmula inicial.

§6. Menó dins la facilitat tessàlia i Sòcrates dins el desert atenès

Alguna cosa així com un diàleg o conversa en el sentit d'un intercanvi d'afirmacions sobre una qüestió comença al *Menó* molt *lentament*. Sòcrates no *fa* el que pot semblar que Menó *espera* d'ell. Sòcrates *fa*, en el seu moviment de negació de la resposta que Menó vol, *una inclusió*: *qui* li està demanant una resposta, *dins la fama* (εὐδόκιμος) *tessàlia*. Els tessalis tenen mala fama. Com la Tràcia al *Càrmides* o la cort dels perses al primer *Alcíbiades*, Tessàlia és, en la variació platònica de la conversa socràtica, un mirall *burleta* de la crisi d'Atenes arran del procés i de la mort de Sòcrates, d'un Sòcrates que se'n va al final del diàleg i deixa els interlocutors en una difícil relació entre ells. El jove tessali Menó de Farsàlia, d'uns vint anys, s'ha presentat a Atenes amb un seguici nombrós de servents entre els quals figura l'esclau del famós interrogatori (82ab) i és l'hoste d'Ànitos (90b, 92d, 100b). La mateixa paraula serveix per designar el foraster i qui l'acull. En comptar els personatges del diàleg, s'ha de tenir en compte que són quatre, certament, però a més de Sòcrates i Menó, són un esclau *de* Menó (un de qualsevol), i l'hoste *de* Menó a Atenes. Els personatges afegits en el moviment del diàleg són una extensió de dependència i una relació de reciprocitat respecte a l'interlocutor que comença l'acció del diàleg amb la *seva* qüestió. La data dramàtica (ca. 403-402) se situa uns trenta anys després de la del *Protàgoras*. Els tessalis, en general, i la família dels aleuades, més en particular, estan lligats als perses

i a la dinastia persa (78d2). També hi ha lligams entre famílies tessàlies i ateneses: Critó hi té amics que acollirien un Sòcrates escapat de la presó; la reputació de Tessàlia, però, segons la veu de les lleis d'Atenes al *Critó* és la d'una terra de «desordre i intemperància» (ἀταξία καὶ ἀκολασία, *Critó,* 45e*,* 53d-54b). Els motius de la fama tessàlia són tres, dos d'antics i un de nou, inventat ara per la broma del personatge Sòcrates. Els dos motius antics de fama són la cavalleria i la riquesa. De la cavalleria tessàlia en parlen Homer, Heròdot, Isòcrates i l'*Hípies major* 284a. De la riquesa en parla Isòcrates i sembla que aquesta riquesa feu una crisi sobtada lligada a les circumstàncies polítiques. El nou motiu de la fama tessàlia és la saviesa proporcionada per Gòrgies. Per què els tessalis són associats a Gòrgies? Cap a l'any 415, Gòrgies deixa Atenes per Larissa, on funda una escola de retòrica que va tenir Isòcrates (436-338) com a deixeble. Isòcrates és el cap d'escola rival de la que Plató intenta amb la fundació de l'*Akademia*. Filòstrat explica a la *Vida dels sofistes* que els tessalis admiraren molt Gòrgies fins al punt que «gorgianitzar» esdevingué sinònim de parlar en *públic.*

De la ironia socràtica cal parlar-ne menys i sobretot *deixar-se sorprendre* per ella: Sòcrates lloa l'habilitat a *respondre* de qui l'ha *interrogat*! La resposta de Sòcrates com un elogi burleta ens pot fer sospitar d'entrada que la qüestió inicial no està prou ben posada, perquè està plantejada per un que no ha estat ensenyat a preguntar, sinó a respondre. Trobem repetidament dit, en les escenes dels trobaments de savis reputats amb Sòcrates, que el sofista és capaç de respondre qualsevol qüestió a qualsevol persona: ho diu Hípies de si mateix a l'*Hípies minor* (363d1-4), Càl·licles ho diu de Gòrgies al *Gòrgies* (447c6-8), Sòcrates de Gòrgies al *Menó* (70c1-4). Les qüestions que sempre poden respondre els savis venen dels llocs on el sofista, que es desplaça per tot arreu, té públics en les seves exhibicions; venen de tota l'amplada del món grec, sempre, però, venen de fora, des del seu exterior, des d'un públic que viu com a públic, de gent amuntegada com a públic que reflecteix una curiositat ja molt socialitzada i, per tant, sempre molt previsible. Rémi Brague, en el seu llibre sobre el *Menó* (1978: 128-129), observa agudament que, davant això, la dialèctica platònica és també, certament, una habilitat de respondre, però també de preguntar, interrogar, qüestionar des d'un interior del seu procedir. En aquest primer moment del diàleg, la broma fa un senyal a què ens cal restar ben atents: *La question de l'apprentisage doit être posée à partir d'une reflexion plus profonde entre l'interrogation et la réponse*. L'exterioritat de la qüestió de Menó ens marca una alerta precisament indicada per la mateixa naturalesa de la seva recepció per Sòcrates. La resposta de Sòcrates *embolica* Menó. Amb tota seguretat, a l'acció socràtica li manca cortesia. Sempre li manca cortesia, a l'*eironeia* socràtica; del contrari, si fos més afable, es veuria embolicada en el mateix joc que vol transcendir, superar, esquivar, que és el joc que sempre té disponible el seu interlocutor. Arieti també se sap sorprendre d'aquest aspecte de les respostes socràtiques tan proper al joc satíric, a la diversió, a

la broma, a la burla, sovint al sarcasme (Arieti, a Gonzalez 1998: 126). Per tal de poder-nos *sorprendre* també nosaltres, ens convé parlar sempre en els nostres comentaris amb algun terme o més fort o menys convencional que el d'*ironia*, que està desgastat pel seu ús repetit fins a la rutina i la trivialitat.

La resposta de Sòcrates *embolica* Menó. L'*abundància* tessàlia de cavalls, riqueses i paraules està confrontada a la *sequera* atenesa (70c3). Aquesta broma consisteix sobretot a igualar la seguretat d'Ànitos i la ignorància socràtica *en un únic desert de saviesa* que determina un *nosaltres* que s'oposa al *vosaltres* dels tessalis i de Gòrgies. El possible discurs davant de *molts* que potser Menó es preparava a fer com tantes vegades (80b), allò que té sempre disponible, aquesta vegada no el farà. Sòcrates imitarà tot seguit *la veu sòbria, seca,* d'un qualsevol atenès, que és dels *seus.* Aquesta veu d'un anònim atenès primer se'n riu i després *respon* a Menó, que és dels *altres,* dient-li que *no li sap respondre.* La broma marca terrenys dels *uns* i terrenys dels *altres*: els marca com a terrenys de l'*excés* tessali i terrenys del *defecte* atenès. El terme αὐχμός designa la sequera i les seves conseqüències. El sentit obvi del passatge és que el saber ja no prospera a Atenes. L'oposició guanya en intensitat si recordem que αὐχμός i μεγαλοπρεπῶς «són dos termes que poden servir també per caracteritzar un estil sec i pobre, en un cas, pompós i inflat en l'altre cas» (Canto-Sperber 1991: 214 n.12). El debat de la memòria platònica de Sòcrates respecte a la retòrica gorgiana i els seus efectes en gent com Menó és, també, un debat sobre *la manera o estil* del dir. Magnificència tessàlia, sequera atenesa són un contrast de situacions respecte al saber i un contrast d'estils respecte a la manera del discurs.

Cal restar molt atents a *com* el Sòcrates de l'escena del *Menó* bloqueja l'exercici de l'habilitat *habitual* de Menó: «He pronunciat deu mil vegades (μυριάκις) moltíssims discursos (παμπόλλους λόγους) sobre l'excel·lència davant de molts (καὶ πρὸς πολλούς)» (80b2-3). Menó s'ha fet ben bé un tip de discursejar sobre el que ara té dificultats; dir moltes vegades davant de molts és dir que ho fa sempre, que en té el costum. A l'*Eutifró*, Sòcrates bloqueja l'habilitat d'Eutifró, que és narrar històries dels déus (6c4-5) de què sap molt més que ningú («El jove que no es desplaça. Estudi sobre l'*Eutifró*», Sales 1992: 43-65); a l'*Ió* (536d5), Sòcrates no deixa que el rapsode premiat reciti Homer (Sales 2002); a l'*Hípies minor* (3369cd), el sofista no pot repetir en cap moment malgrat els seus intents la seva *epideixis*, o exhibició de què està ben content, que és el comentari també sobre Homer (Sales 2007). En cada un d'aquests casos, la figura de l'interlocutor socràtic està desplaçada dels seus costums i expressa la seva incomoditat davant aquest desplaçament. *A l'escena dels diàlegs platònics els interlocutors de Sòcrates estan malament amb Sòcrates perquè no poden continuar fent el que fan sempre.* Massa sovint, la comprensió prèvia del que s'espera del diàleg socràtic és, d'entrada, una comunitat entre Sòcrates i els seus interlocutors, que compartirien fàcilment una curiositat comuna sobre l'aspecte que tractaran en la conversa. Si això

no es produeix és perquè els interlocutors han exhibit amb anterioritat a la primera acció socràtica sobre ells una habitual habilitat de la qual estan ben cofois. *Sòcrates desmunta la situació confortable dels seus interlocutors mitjançant unes maneres sovint ben complexes.* Des d'aquestes consideracions, ens cal demanar-nos sobre aquest moment inicial de l'intercanvi entre Sòcrates i Menó: i per què la ignorància socràtica està *col·lectivitzada* en el *tot* d'una *situació* atenesa? Certament, ens trobem amb un dels procediments del que Livio Rossetti ha estudiat magistralment com *retòrica socràtica*. Segons Rossetti, es tracta de *posar molta cura a assegurar-se que l'impacte inicial funcioni* i no desperti ni sospites ni desconfiances durant la trobada (Rossetti 2001: 72). Encara cal saber, però, la funció d'aquesta immersió «platònica» del personatge Sòcrates en *el tot* d'Atenes. Una *immersió* que serà regirada *abruptament* en el moment final del diàleg (100bc), quan Sòcrates demana a Menó que tregui Ànitos del seu capteniment contrari a Sòcrates.

El que la veu anònima de l'atenès diu a Menó tractant-lo de *xenos* és: «Foraster (ὦ ξένε), sembla que em tens per un home ben feliç (μακάριός) que sabria si l'excel·lència certament és ensenyable o bé si neix d'alguna altra manera. De fet, jo mateix em trobo tan lluny de saber si és ensenyable o no ho és, que no sé ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) què és això de l'excel·lència». Menó és un foraster, un foraster de Tessàlia, fora *diví* com el foraster d'Elea (*Sofista*, 216a) si amagués en la seva estrangeria un saber de l'excel·lència. L'atenès anònim fora feliç de saber què és l'excel·lència, però no ho sap pas. El *Menó* es realitza tant o més sobre el model del foraster que visita, *la proximitat de la diferència* (Monserrat 1999: 26, 288-89; 2004; 2007: 50), que sobre el company d'una convivència (*sinousia)* o d'un convit (*symposium*). Menó és el foraster de Tessàlia que *visita* Atenes, una figura semblant, certament menys densa, que la del foraster d'Elea al *Sofista* i el *Polític* o el foraster d'Atenes a les *Lleis*.

Si anem comptant les veus que *sonen* al diàleg, haurem d'afegir, als quatre protagonistes, almenys de moment, *una cinquena veu,* fingida o representada per Sòcrates, la d'aquest imaginari atenès portaveu de la ignorància de *tota* la ciutat. Segons l'ordre de l'aparició en escena, aquesta és la *tercera* veu que sentim. Tercer és sempre, en terreny platònic, la possibilitat de la mediació, la mediació sempre necessària per tal que un diàleg es *realitzi.* S'ha parlat d'una *considerable irony* en posar la primera confessió d'absoluta ignorància (71a6) en boca d'un imaginari atenès, essent com és que Ànitos no té cap dubte que qualsevol ciutadà d'Atenes pot fer millor un altre (92e) (Nehamas 1985, a Benson 1992: 314 n.15). Cal sempre diferenciar la ironia socràtica, que és a la que trobem realitzada en el diàleg, com les bromes, burles o sarcasmes que es fan els personatges del diàleg, de la ironia platònica, la broma que Plató està fent amb el lector. L'una és intradialogal, l'altra decideix la captura o no del joc del diàleg. *La ironia platònica és en aquest moment situar-nos com a lectors davant un buit atenès respecte al qual un discurs atenès es considerava*

ben ple d'exemples. Som, certament, davant el tema de la ignorància socràtica, però anunciada en un primer moment en boca d'un anònim atenès i en un segon moment compartida per Sòcrates: συμπένομαι τοῖς πολίταις τούτου τοῦ πράγματος («comparteixo la misèria dels meus conciutadans sobre aquesta qüestió», 71b1-2). Συμπένομαι és un *hàpax legómenon*, una expressió singular; és una paraula bonica com tantes forjades per Plató. Tot Atenes és un desert, que la nova riquesa tessàlia i gorgiana hauria de regar amb les seves respostes magnífiques que el foraster ha après de Gòrgies. La vinguda del foraster, allunyat de la situació del que és sec com l'aigua del foc, és un benefici per als assedegats. Es pot veure aquesta pobresa atenesa com una ressonància de *la verificació de l'oracle dèlfic* que des de l'*Apologia de Sòcrates* és, en la memòria de l'escriptura platònica, el primer programa de l'acció socràtica respecte a la ciutat d'Atenes. Al seu termini, en el seu balanç, en la seva recepció platònica en vistes al treball de l'*Akademia*, la ciutat apareix com un desert de saviesa. El *Menó* és un moment de la *verificació de l'oracle dèlfic*? O ja encara una situació *posterior* d'una Atenes *sense* Sòcrates? És un examen dels polítics, poetes, o artesans? Certament, com vol Rosslyn Weiss, el programa de l'*Apologia de Sòcrates* s'estén als estrangers, però no és pas mai el programa de *tots* els atenesos, sinó el programa de Sòcrates *entre* els atenesos. En efecte, la ignorància total respecte de l'excel·lència està afirmada de *tots* els atenesos, de Sòcrates *compartint* aquesta ignorància i, finalment, la ignorància total respecte a Menó està exemplificada per establir un enllaç entre la situació del desert atenès respecte a l'excel·lència i la impossibilitat de respondre a la *qüestió inicial del* Menó. La possibilitat de respondre hi és present i s'hi renuncia mitjançant un artefacte de la ben peculiar retòrica socràtica perquè hi ha un joc de discursos que es vol *aturar*.

En l'actualitat dels estudis platònics, l'atenció a la naturalesa d'aquest artefacte està molt sobredeterminada pel pes de la imatge del platonisme com un gruix filosòfic excessiu en moltes qüestions, i en particular pel que ara tractem a l'entorn dels conceptes d'*areté* i *eidos* i la problemàtica de la *definició*.

Hi hauria en aquest moment inicial del Menó dos moments carregats de conseqüències posteriors en els debats sobre aquestes qüestions des de la segona meitat del segle passat. El primer és l'observació socràtica a Menó: ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην (71b3-4). El segon, que en el text del diàleg el segueix immediatament, és la comparança entre el coneixement de Menó i el coneixement de l'*areté*. La primera observació no ocupa ben bé ni una línia sencera a l'edició de Stephanus i ha aixecat molta polseguera, com anirem veient. El problema comença amb les traduccions. Cal llegir aquesta frase platònica de la manera més senzilla possible, per exemple: «Ara, del que no sé què és, com en sabria com és». Si examinem unes quantes traduccions d'aquesta ratlla del *Menó*, ens trobarem amb «coses», «possibilitats», «qualitats», «naturalesa», «essència» i molt de vocabulari lògic posterior, sigui des de la lògica clàssica o de la literatura analítica de

la segona meitat del passat segle, en traduir-la i comentar-la. La situació dels comentaristes propers a la «tradició analítica» és complicada. Respecte al primer moment, la breu frase de Sòcrates («ara, del que no sé què és, com en sabria com és»), ens trobem que per una part hi ha en el text del *Menó* una evidència: ni Sòcrates ni Menó consideren que cap principi de prioritat demani cap defensa. Per un altra part, el pes de la qüestió històrica dins de la tradició analítica sobre la *socratic fallacy* porta els comentaristes a la repetida consideració que la qüestió sobre si la «qualitat» gaudeix d'alguna prioritat per la seva facilitat sobre l'ambigua i aparentment buida qüestió sobre «el què és». De manera que es veuen obligats a fer notar tot seguit que la posició socràtica possiblement és *excessiva* i a explicar-ne amb millor o pitjor fortuna el perquè. «Fal·làcia» és sinònim de sofisma o paralogisme. És un mot d'origen llatí i el seu significat més directe és *engany*. La «fal·làcia socràtica» consistiria a exigir dialècticament que no és possible reconèixer un exemple de *x*, o emprar el terme *x* correctament, si no es pot definir *x*. Amb l'agressivitat pròpia de l'anàlisi d'aquells anys, es parlava d'un estil de pensament erroni, d'una actitud menyspreadora (*contemptous*, Geach 1966) respecte *al cas particular,* i es deia que tota l'empresa socràtica era moralment nociva perquè fora *moralment deshonest* persuadir algú que diu que una estafada és injusta de que ha de suspendre el judici si hom no posseeix definicions clares d'estafada i d'injustícia. Per tal de comprendre la història de les dificultats i els malentesos posteriors, cal recordar que es raonava exclusivament sobre un únic passatge de l'*Eutifró* 6d9-e6 i es llegia l'escandalosa «tesi» socràtica d'aquesta manera: «Si Eutifró no coneix la definició de pietat no pot conèixer que cap acció sigui pia». L'expressió «fal·làcia socràtica» fou forjada per Peter Geach (1916-2013), el marit d'Elisabeth Anscombe (1919-2001), una dels marmessors literaris de Luwdig Wittgenstein, traductora a l'anglès de les *Philosophischen Untersuchungen* i la seva successora a la Universitat de Cambridge. Després que John Haldane encunyés, a la dècada dels 1990, l'expressió «tomisme analític», s'acostuma a inscriure en aquest corrent tant Geach com la seva dona, Elisabeth Anscombe, juntament amb Anthony Kenny, Alasdair MacIntyre, Philippe Foot i d'altres. L'article de Peter Geach fou publicat a *Monist* l'any 1966 i l'origen de la qüestió sobre la *socratic fallacy* es referia a l'*Eutifró.* Geach combat l'afirmació socràtica que saber què és x equival a donar un criteri general pel qual una cosa és x, en contraposició a posar exemples de coses que són x. Fent-se ressò de Wittgenstein, Geach objecta: «Sabem un munt de coses sense ser capaços de definir els termes en què expressem el nostre coneixement» (Geach (1966) 2004: 25), la qual cosa és ben certa sempre que ens entenguem prou sobre un joc no sempre fàcil entre el que és explícit i el que és implícit, sobreentès o tàcit, en les nostres conductes orientades i des d'aquestes distincions interpretem el caràcter de l'exigència socràtica de definició. A l'entorn de la «fal·làcia socràtica» s'ha produït una abundant literatura en favor de la primera denúncia, el que ano-

menarem «atac Geach», com en contra, amb diferents línies de defensa de l'exigència socràtica de definició. Una línia de defensa opera sobretot mitjançant la distinció entre coneixement i opinió o creença (*belief*) des de l'article de Gerasimos Santas de 1972. Anirem veient les vicissituds de la qüestió i els refinaments en l'elaboració de distincions en tant que han influït en els estudis sobre el *Menó.*

Respecte al segon moment, Klein observa agudament que Menó no fa cap cas a l'exemple de Sòcrates perquè està dominat per *la sorpresa* davant la confessió socràtica d'ignorància (Klein 1966: 42-43). Una visita, o la visita, de Gòrgies a Atenes la feu l'any 427 quan presidia una ambaixada de Leontine, la seva pàtria, demanant ajuda contra Siracusa. La sorpresa de Menó creix quan Sòcrates diu que no ha trobat ningú que ho sàpiga, ni Gòrgies, el mestre de Menó. Cal observar que no som pas entre coneixements forts o febles. Aquesta sorpresa de Menó és *el motiu que possibilita el diàleg*. És molt important adonar-se que, a l'escena d'un diàleg platònic, la dialogicitat entre els personatges no se suposa pas, com està suposada normalment en la ment dels comentaristes, sinó que és una dialogicitat que es guanya. Què és el que han de tractar plegats el foraster tessali i Sòcrates? Què és el que han de tractar plegats l'estrany personatge que és Eutifró i Sòcrates? Què hi ha de comú entre el rapsode premiat que és Ió i l'home comú o privat (*idiota*, 532e1) que és, o que fingeix ser, Sòcrates? El que motiva el diàleg de la presó al *Fedó* com un trajecte durable és l'estranyesa dels tebans pel consell que Sòcrates dona per a ser transmès a Evèn.

La possibilitat d'un intercanvi dialogal o conversa se'ns està obrint perquè la faula del desert de saviesa ha *sorprès* el jove Menó. Observi's el doble lligam de la saviesa de Menó amb la fama o renom i amb la fascinació per Gòrgies que a continuació Sòcrates desconnectarà. Menó està tan astorat davant la confessió socràtica, que li demana confirmació i si vol que això és el que se sàpiga d'ell: «Així, Sòcrates, que de veritat (ἀληθῶς) no saps què és l'excel·lència, és el que un cop a casa (οἴκαδε) hauré d'informar (ἀπαγγέλλωμεν) sobre tu?» (71b9-c2). Menó pensa que el tracte de Sòcrates amb Gòrgies hauria d'haver donat al primer el coneixement sobre què és l'excel·lència. Paradoxalment, el *motiu possibilitador del diàleg* no va pas lligat a la figura d'un Sòcrates mestre, sinó, ben a l'inrevés, a la possibilitat d'un Sòcrates *deixeble* que escolti de Menó els coneixements de Gòrgies. Una característica poc observada, i que cal que guiï la interpretació, és que el trobament que hi ha hagut no ha de portar a cap situació dialogal ni a cap recerca comuna: com aquesta situació es guanya i es perd va lligat a la figura de saviesa que, en cada cas, l'interlocutor mostra o manifesta com a saviesa aparent (*doxosofia,* cf. Sales 1992: 23-42). Klein parla a propòsit d'aquest lloc del «codi de la ignorància socràtica», en què la desmemoria estaria al costat d'expressions com *smikron ti, isos, ouden*. Cal estar ben atents a com funciona aquest vocabulari de la ignorància socràtica i quina situació d'intercanvi provoca en cada cas.

En aquest moment, que és el de la negativa socràtica a entrar en el terreny que sembla que Menó ha triat per a l'encontre entre ells dos, Sòcrates empra la mateixa construcció que Menó en el desafiament inicial del diàleg: «No tinc gaire bona memòria, Menó. No puc dir-te avui el que em semblava llavors» (72c4). Per tal d'entendre *la tensió* que travessa el diàleg, que tot just s'està obrint mitjançant aquesta estranya i sorprenent no resposta socràtica, cal *retenir* la negativa de Sòcrates al desafiament inicial de Menó. Negar-se a respondre és el que Trasímac al primer llibre de la *República* qualifica d'*eiothuia eironeia:* «Per Hèracles! Ja tenim aquella ironia habitual (εἰωθυῖα εἰρωνεία) de Sòcrates; jo ja me la sabia, i he vaticinat a aquests que et negaries a respondre (ἀποκρίνασθαι), que et faries el desentès, i que passaries per tot abans de respondre a algú que t'adrecés una pregunta» (*República* I, 337a, traducció Balasch). Gregory Vlastos protesta de la traducció d'*eironeia* per 'ironia' en aquest lloc; prefereix *shaming* o *feigning*, 'avergonyir' o 'fingir', perquè pensa que la nostra ironia afebleix el sentit grec del terme (Vlastos 1991: 24-25). Segur que sí. Aquest lloc té un clar paral·lel en una rèplica d'Hípies al Sòcrates de Xenofont: «Per Zeus, no em sentiràs fins que tu mateix no manifestis (ἀποφήνῃ) el que consideres que és la justícia. Ja n'hi ha prou de burlar-te dels altres interrogant i refutant a tothom (ἐλέγχων πάντας), sense que tu mateix vulguis explicar res o manifestar el teu parer sobre res» (*Memorabilia* 4, 4, 9). Certament, la inhibició del dir socràtic *violenta* els seus interlocutors. S'oblida sovint, però, que els interlocutors, i no Sòcrates, són els senyors del discurs. Sòcrates és senyor del seu silenci, molt senyor del seu silenci (vegeu *Hípies Minor*, cf. Sales 2007), tan senyor del seu silenci que, quan el trenca, el trenca amb la complicitat del *públic* dels discursos dels «altres» (vegeu *Ió,* cf. Sales 2002) com ara ha fet en compartir la pobresa de tots els seus conciutadans.

Si l'exercici filosòfic és avui encara alguna cosa, i em penso que sí que ho és, si l'exercici filosòfic es pot repetir també ara i aquí, estic ben segur que comença per la qualitat dels nostres silencis, de les nostres desconnexions respecte d'algunes xerrameques a identificar. Quan una qüestió és transmesa i rebuda sense la comprensió del que es qüestiona, quan es viu en la ben minsa seguretat de la cobertura del nom del nostre mestre, en aquest cas Gòrgies, cal un artefacte per tal de desmuntar aquesta situació. Estem mostrant que estem davant una situació en què les qüestions estan capturades i emmagatzemades en la trivialitat. Aquest artefacte és fill del silenci; el silenci, de la *distància* respecte d'un foraster; la *proximitat* amb ell des de la recepció en l'hospitalitat i l'*acolliment* obren la possibilitat d'un trajecte en comú. Fent tan lentament una recepció complexa s'aconsegueix *no formar part d'un públic,* del públic habitual de les exhibicions habituals. Únicament des de la qualitat i el gruix del silenci es construeix la possibilitat de l'examen. Hom parla molt fàcilment de l'examen socràtic sense sorprendre's gairebé mai de la seva possibilitat: com és que Sòcrates pot examinar? Com s'ho fa? Com

ho aconsegueix? En aquest començament del *Menó* hi ha dues accions consecutives: *a*) primer, la doble construcció d'una identitat tessàlia, en la qual se situa Menó, i un desert atenès en què se situa el mateix Sòcrates i els conciutadans en una mateixa pobresa; *b*) tot seguit, l'oblit del que podia haver dit Gòrgies encara allunya més Sòcrates de la situació imaginada per Menó, i Sòcrates intenta separar Menó de Gòrgies.

[2008: *El desert actua sobre la facilitat tessàlia* (72c4):] El tessali Menó diu per quatre vegades que el que atabala el desert atenès és molt fàcil de resoldre: «No és pas difícil de dir...» (71e1), «resulta prou fàcil dir que...» (71e2), «no és pas difícil d'explicar...» (71e6), «no hi cap dificultat a dir...» (72a1-2). S'ha parlat de la «inconsciència de la dificultat pròpia de la qüestió socràtica, què és X?» (Canto-Sperber 1991: 217n.21). El general Laques utilitza la mateixa fórmula que el mercenari Menó a 71e quan respon a què és el coratge (*Laques*, 190e4). Paul Friedländer esmenta endemés el *Trasímac*, o sigui el primer llibre de *la República,* i l'*Eutifró* per tal de comentar que «el primer moviment cap a la definició és aquell en el qual l'interlocutor canvia alguns elements agafats a l'atzar de la seva experiència personal per l'essència de la cosa a definir» (Friedländer 1964: II, 258). Convé aclarir molt bé, molt lentament, però, el joc de facilitats i dificultats a l'entorn de l'*examen* socràtic, en el doble sentit de la seva aparició primera i el dels seus desplaçaments que marquen els temps, ritme o moviment del diàleg.

§7. L'excepció «lògica» de l'excel·lència

És fàcil explicitar com el consens sobre el *model* o *arquetip* d'excel·lència està *operant* en una circumstància donada: són famosos els que són famosos, excel·leixen els que sobresurten. El que serà *difícil* és el treball socràtic sobre les respostes. La dificultat viu en el gruix de determinacions contràries, no en alguna superficialitat del que fora accessori, com sembla que pensa Friedländer. Formalment, la primera resposta de Menó és una llista d'excel·lències: la de l'home, la dona, el noi, el vell, l'esclau. Segons cada funció o obra (ἔργον, 72a3), existeix una excel·lència, afirma Menó. No dona pas, però, a una tipologia o descripció de tot un conjunt de funcions que determinin *una xarxa com un tot.* Això és el que farà Aristòtil quan, al primer llibre de la *Política* prengui aquesta teoria gorgiana com a model: πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὁριζομένων («Molt millor parlen els qui enumeren les excel·lències com Gòrgies, que els qui les defineixen», 1260 a27). Friedländer pensa que potser Aristòtil endureix el contrast entre Gòrgies i Sòcrates (o Plató). La qüestió és complexa i té a veure amb la manera com nosaltres fixem una interpretació de la viabilitat del que demana o cerca la «definició» socràtica. Una dicotomia tinguda ella mateixa per «realista» entre enumeració i definició de l'excel·lència o excel·lències s'ha de manejar amb molta cura. En tot cas, el que ara ens interessa és

únicament demanar-nos per *com* aquesta primera resposta del «deixeble» de Gòrgies *enumera excel·lències.* S'afirma que, segons les ocupacions, les edats, segons cada acció o funció (ἔργον) (72e3) existeix una excel·lència. Tocaria, doncs, enumerar les funcions d'una manera satisfactòria i fer correspondre a cada funció, una excel·lència. És el que Menó diu que s'ha de fer. Ja hem vist com la mandra intel·lectual (Scott) no li permet de fer-ho. En realitat, si ens hi fixem, la resposta del tessali descriu polarment *dues* formes d'excel·lència, la de l'home i la de la dona, des de la dualitat ciutat / casa. L'activitat (πράττειν*,* ποιεῖν*)* que exclou la passivitat (παθεῖν, 71e3-5) caracteritza l'acció dels senyors a la polis. Pel contrari, l'excel·lència de la dona a la casa és conservació i obediència (71e6-7). El que diu Menó de l'*areté* de l'home s'assembla molt al que Polemarc diu de la justícia al primer llibre de la *República* (334b7: «De tota manera, em continua semblant que la justícia (δικαιοσύνη) és afavorir els amics (ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους) i danyar els enemics (βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς)»). El metec fabricant d'escuts al Pireu precisa com ὠφελεῖν / βλάπτειν 'ajudar' / 'danyar' el que pel foraster Menó és simplement 'fer bé' / 'fer mal' (πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς ἐχθροὺς κακῶς). En ambdós casos, però, l'excel·lència ve dominada per la dualitat amic/enemic com un eix que en possibilita la seva adquisició. Com es veu pel que el tessali dona com a segona resposta (73d), no hi ha en realitat un afany descriptiu en la recepció d'una possible «doctrina gorgiana» que *enumerés* excel·lències fins a descriure *un tot*.

La reducció de la pluralitat que habita la primera resposta de Menó la intenta Sòcrates mitjançant la imatge (εἰκόνα) de l'eixam d'abelles. «Eixam» surt aquí dues vegades a 72a6 i a 72a8: la primera fa una comparança sobre la resposta de Menó; l'altra explicita la figura o icona com a tal per treballar-hi («segons aquesta imatge de l'eixam»: κατὰ ταύτην τὴν εἰκόνα τὴν περὶ τὰ σμήνη). A aquest treball socràtic sobre la figura ens cal restar-hi particularment atents. Preferim parlar de 'figura' que d''imatge' o 'metàfora', per tal evitar interioritzacions psíquiques o epistemològiques o moure'ns massa exclusivament en els problemes de l'expressió literària. La distinció que es vol fer camí, que se'ns obre com a possible sobre l'*areté*, és la distinció que es fa *nítida* (Kant, *Logik* §5) entre l'eixam i les abelles. L'eixam és una colla nombrosa d'abelles amb una mare que *surten sobtadament* d'un rusc per cercar un estatge *comú*. El treball sobre la figura proporciona la difícil formulació de *la contraqüestió socràtica*. La figura de l'eixam vehicula aspectes molt diversos: el caràcter *sobtat* del moviment de *sortida* d'una *multitud* que es trasllada (*a*), la unitat d'una pluralitat d'iguals (*b*), el sorgiment d'una abella reina que jerarquitza naturalment la multitud (*c*) i d'altres característiques (*d*).

En els usos que en fa Plató, el que trobem més vegades és (*a*), que correspon al sentit de 72a6: al desert atenès buscaven *una excel·lència*, Menó n'ha fet sorgir de sobte un munt, un eixam. Al *Cràtil*, Sòcrates diu a Hermògenes que se li acudeix *un eixam de saviesa* (401e6) poc abans d'enfilar un seguit

d'etimologies que il·lustren amb els noms divins la doctrina heraclitiana del flux. Al cinquè llibre de la *República*, quan Sòcrates rep la petició conjunta d'Adimant, Glaucó i Trasímac d'aclarir el tema de la comunitat de dones i fills que ha estat deixat enrere per la seva dificultat, parla de «l'enorme *eixam de paraules que burxeu*» (450b1). Al llibre nou es parla d'un «*eixam* de plaers» que habita en el fill de temperament tirànic (574d1). Al *Polític*, el foraster d'Elea està lloant la ciutat regida per governants dotats d'un saber autèntic i enumera, entre les coses que aquests poden fer, disminuir o augmentar la població: les maneres de disminuir-la són fer matar o expulsar alguns ciutadans o enviar arreu colons *semblants* als eixams d'abelles (*Polític*, 293d6). L'eixam fa figura d'una pluralitat d'iguals que fan una unitat com els molts iguals de la ciutat fan la unitat d'aquesta, aspecte que es recull al *Polític* com a figura del pastor d'un ramat (Monserrat 1999: 208-209). Cal restar atents, però, al joc de la figura, als seus desplaçaments. (*b*) Al llibre quart de les *Lleis*, l'eixam és un model d'estabilitat per a la comunitat d'origen que tindria una nova ciutat, certament quan se'ns indica la dificultat que té sempre una ciutat *nova*. (*Lleis*, IV, 708 b2). (*c*) La figura de l'abella reina (en grec és rei) surt al llibre setè de la *República* per tal de figurar la radicació del filòsof rei en la comunitat que l'ha engendrat (520b5). Al *Polític,* en canvi, el foraster d'Elea afirma (301e1) que a les ciutats no hi ha cap rei així «tal com creix en els eixams d'abelles, en els quals la reina es distingeix de les altres en cos i ànima». El treball del dir platònic explora direccions diverses que la figura conté. (*d*) Encara el llibre vuitè de *República* farà servir un altre component de la figura de l'eixam, la de l'abegot, que és l'oligarca que ha dilapidat tots els seus béns i viu dels altres (552c).

Amb aquesta explicitació que la figura de l'eixam fa de guia (72a8), se'ns obre com un camí *la dificultat* del treball socràtic sobre la primera resposta de Menó. Menó - Gòrgies ha fet sorgir un eixam d'excel·lències que corresponen a supòsits diferents que formen confusament un tot des d'una diversitat de funcions poc aclarides; és sobre aquesta distinció *insuficient* que és possible un treball d'aclariment, el treball que determina la *contraqüestió socràtica* com un treball *possible*. Anomenem *contraqüestió socràtica* aquell moment en què la interrogació socràtica aconsegueix operar sobre les respostes que s'han manifestat com a saviesa dels seus interlocutors.

El terme grec οὐσία traduït pel terme llatí *substantia* és, per dir-ho així, un terme *gruixut,* o excessiu, de la tradició filosòfica metafísica. No passa pas res, en principi, si se'l tradueix, d'una manera ingènuament més feble, aparentment menys «ontològica», per 'realitat'. Οὐσία vol dir, en el grec del segle v, la propietat o hisenda o les rendes que aquesta propietat proporcionava. D'aquí fa un trasllat cap a l'existència real d'una cosa quan entre els noms i les coses sospitem que hi ha problemes de desajust: «la saviesa, el seny, el coratge, la justícia i la pietat, ¿són cinc noms per a una sola cosa o cadascun d'aquests noms correspon a una realitat i a una cosa (οὐσία καὶ

πρᾶγμα) distinta?» (*Protàgoras*, 349b2). S'ha parlat de la introducció de *an unusual, a non-colloquial meaning* (Klein 1965: 47-50). En general, als comentaristes més recents els agrada retardar tant com poden la tecnicitat del llenguatge filosòfic, de vegades un xic exageradament. Certament, no és gens fàcil dirimir entre e*l que fa* el *Menó* o el que es fa *sobre* el *Menó* en aquesta expressió i en d'altres. O entre el que *potser ja* es feia a l'*Akademia* i que el *Menó* transcriuria.[12] En tot cas, convé alertar-se contra la visió corrent que pensa que aquest vocabulari, tècnic o no, es mobilitza per tal de fer passar a l'interlocutor del cassos particulars a l'universal. En aquest sentit, l'article d'Alexander Nehamas (1975) és contundent i definitiu. Menó no ha respost amb particulars perquè home, dona, noi, vell, esclau no són singularitats sensibles, sinó funcions categoritzades, les nostres «classes» lògiques. Així com l'eixam amuntega abelles, la resposta de Menó amuntega excel·lències des de la varietat dels seus supòsits (de l'home, de la dona, de...). El conjunt dels supòsits es *descriu* únicament si la realitat una està ben diversificada en funcions distintes, cosa que no és el cas perquè Menó la desatén.

[2008: *«Sens dubte m'ho pots dir?»*] Amb aquesta demanda interrogativa, doncs, Sòcrates aconsegueix invertir la situació del desafiament inicial *ajornat.* Ara és a Menó a qui li cal respondre *novament sobre* la seva primera resposta *fàcil.* Corregint mínimament l'abundància tessàlia mitjançant els primers exemples de l'eixam i de l'abella, *el desert actua sobre la riquesa* (com Penia sobre Poros en el mite de la gènesi d'Eros al *Convit*, vegeu Sales 1996 i 2007). Quan Sòcrates li diu que vol el mateix de la virtut que de l'abella, es dirigeix a Menó amb aquests termes: «O no *comprens* el que dic?». El vocabulari de la comprensió (de la μαθήσις) travessa el tot del diàleg perquè, en la polaritat entre l'abundància tessàlia i el desert atenès, la facilitat de la primera resposta reposa sobre el fet de la recepció per Menó com a tessali, company d'Aristip, de *l'ensenyament* de Gòrgies, i la presumpció del jove que Gòrgies sí que sabia què era l'excel·lència i ell ho ha *rebut*. Si hi ha un ensenyament reeixit –el de Gòrgies sobre Menó–, hi ha una *facticitat* de l'aprendre: això és el que està essent *examinat.* La resposta de Menó fa una distinció entre μανθάνειν i κατέχειν que bé podem traduir per captar: «Em sembla que ho entenc; no capto, però, com voldria el que em preguntes» (δοκῶ γέ μοι μανθάνειν: οὐ μέντοι ὡς βούλομαί γέ πω κατέχω τὸ ἐρωτώμενον, 72d3). Aquesta és la primera de *les tres* aparicions d'aquest verb al diàleg. Les altres dues són a 74d8 i 99d3. Κατέχειν és un verb que vol dir «retenir, contenir, detenir o impedir un moviment, captar». *A judicious answer!*, comenta Klein (1965: 51). Ens pot semblar que l'esforç de Menó per comprendre correspon a l'esforç de Sòcrates per fer-se entendre. Cal atendre, però, el desajust d'aquests dos esforços.

12. Fragment d'Epicarm (Gaiser 1964).

[2008: *La distribució de les qualitats i la possible excepció de l'excel·lència*] Mitjançant els exemples de l'eixam i l'obertura de la qüestió sobre la realitat de l'abella en la seva forma (*eidos*) única en tots els supòsits (individus) que són el mateix malgrat les seves diferències, es prepara la possibilitat de trobar identitat de «qualitats» residents en diferents supòsits (home, dona, infant, vell, esclau) tals com són la salut, la grandària i la força. Aquest reconeixement fora preparatori per tal de captar la forma *excel·lència* realitzada de la mateixa manera en classes distintes d'individus. Entre els individus i el que ells són operen en tot el trajecte *dues* mediacions lògiques: les *classes* (home, dona, infant, vell, esclau) i les *qualitats* (salut, grandària, força, excel·lència). Si un individu x, que és home, és fort, i un altre individu *y*, que és dona, és forta, tenim la presència *dues* vegades de la mateixa forma de força i no dues forces distintes com a força de l'home i com a força de la dona.

La resposta de Menó: «Em sembla que aquest ja no és un cas com els altres» (ἔμοιγέ πως δοκεῖ,τοῦτο οὐκ ἔτι ὅμοιον εἶναι τοῖς ἄλλοις τούτοις, 73a4-5) conté un moviment de *sorpresa* per al lector: l'*areté* és una *excepció gorgiana* al joc que la, diguem-ne, «lògica» socràtica ha anat teixint sobre la primera resposta de Menó. Observi's, primerament, que la interrogació sobre la forma-eidos no és pas judicada com a estranya, sinó que ha estat seguida com a *trivial*! Certament, com ha estat ben observat, «l'esforç metodològic de Sòcrates s'ha fet en va» (Klein 1965: 51). Encara ens cal, però, saber-ne el perquè. Com és *excepcional areté* respecte a «salut», «grandària» o «força»? Els comentaris *oscil·len* entre que Menó és curt o immoral, o les dues coses, o bé que la qüestió socràtica és molt *complicada*, massa *densa*, i els exemples, potser *inadequats* (Canto-Sperber 1991: 58 i 222 n.31). Alain de Libera parla de la «violència feta a Menó» com a «causa del problema dels universals» (De Libera 1996: 51-65). També seria *immoral* la qüestió socràtica pels wittgensteinians en general i pels representants del tomisme analític més en particular, com ja hem vist. La qüestió se'ns complica si recordem que Aristòtil valora positivament l'enumeració gorgiana de les virtuts i negativament l'intent socràtic (Aristòtil, *Política*, I, 13,1260a22). Ruiz de Elvira, en la seva edició i traducció del *Menó*, arriba fins a dir en una sana ingenuïtat de bon lector que «Aristóteles es aquí aún menos despejado que Menón» (Ruiz de Elvira 1958: 6). Paul Friedländer és més pacient amb el mestre del Liceu quan s'interroga sobre com és possible que Aristòtil simplifiqui tan excessivament la qüestió (Friedländer 1964: II, 259). El problema de fons és entre la descripció empírica d'una pluralitat de màxims identificables en conductes diverses i els llenguatges sobre elles i les condicions de possibilitat que hi hagi realment com un màxim en l'obrar humà sense identificar-ne una forma d'aparició regular com a tal màxim. Com tants d'altres, aquest és un problema *tossut*. Anomenem «problema tossut» aquelles qüestions que en diferents formulacions són les mateixes i que tornen a sortir en contextos de pensament molt diversos. A una existència tan immediatament socialitzada com és la de Menó, i a

estones les nostres, la noció d'excel·lència com a posició relativa, *standing* o *status* no està pas *distribuïda entre tots*, sinó sempre *reservada* a uns «quants» (Sales 1992: 74). «No és pas un cas com els altres». Qui són aquests quants? Quina és *la universalitat* o generalitat dels màxims?[13] Potser cal algun esforç per contenir l'ús dominador del discurs i l'impuls discursiu del domini? En aquest esforç, Sòcrates oferirà un model (*paradeigma*) per respondre.

III/ L'esforç per definir i la pluralitat de models de definició

§8. La situació dialogal de la teoria socràtica de la definició

Quan el *Menó* es classifica com un diàleg de *transició* entre una fase de l'escriptura platònica socràtica i una filosofia platònica posterior, la primera part del diàleg és allò socràtic, i la doctrina de la reminiscència, les mencions de la geometria i el «mètode per la hipòtesi» són les «novetats» platòniques. Plató arrencaria com a Plató des d'algunes insuficiències de la «filosofia» socràtica. Una d'aquestes seria la teoria socràtica de la definició. Algunes de les maneres recents de la lectura del *Menó* accentuen molt aquesta manera de veure, sobretot pel prestigi del llibre de Gregory Vlastos de l'any 1991, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, que plantejava com a marc dels estudis platònics la tasca de diferenciar clarament dues filosofies al text del *corpus platonicum*. Ambdues filosofies estarien cobertes pel personatge Sòcrates tot diferenciant un Sòcrates refutador que seria un ironista i filòsof moral, i un Sòcrates corresponent al període mitjà de la producció platònica, endreçada cronològicament segons les suposicions del paradigma evolutiu als estudis platònics, que seria un filòsof complert, de densitat metafísica elevada amb una teoria de les idees ja ben desplegada. La intenció de Vlastos, com ha estat ben observat, és salvar així un bon filòsof, el Sòcrates *ironist*, dels retrets de la crítica nietzscheana de la metafísica (Rowe 1999). Potser sí, però estem, precisament per aquesta intenció de salvament, davant una operació constructiva que té uns perfils poc clars entre hermenèutica i proposta ideològica. El treball interpretatiu és, des d'aquesta manera vlastoniana de fer, primerament sintetitzar des d'*uns* diàlegs una teoria socràtica de la definició i veure com, en uns *altres*, Plató s'hi oposa. Com que Plató no parla mai amb veu pròpia als diàlegs, cal saber veure en el joc del diàleg la veu platònica distanciant-se d'un llegat socràtic, per exemple, segons Vlastos, tot parlant de geometria al *Menó*.

Dominic Scott, al seu volum *Plato's Meno* de la sèrie *Cambridge Studies in the Dialogues of Plato*, tracta el *Menó* com un judici filosòfic sobre Sòcrates en què Plató gestiona un *compromís* (2006: 215) entre els personatges. El

13. Sobre la qüestió en tant que és descriptiva amb una voluntat de completesa, la tracta Aristòtil al primer llibre de la *Política*; vegeu Sales & Monserrat 2009.

Butlletí d'estudis platònics, que és publica cada any dins l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, corresponent a l'any 2009, conté una recensió meva d'aquest llibre (Sales 2009). La idea d'una mediació platònica entre Sòcrates i Menó al *Menó* és, si ho pensem bé, una noció semblant a una mediació shakespeareana entre Shylock i Antonio al *Mercader de Venècia*, per tal de posar un exemple del que té sempre únicament un tractament clarament dramàtic: per una part, és obvi que l'autor *fa de mitjancer* en tots els conflictes que una obra dramàtica *presenta* (ho podem dir perquè ell construeix la obra); per altra part, però, l'autor mai no és un personatge o mai no ho és fàcilment d'una manera clara si no ho establim mitjançant una interpretació sovint ben difícil i agosarada que s'omple molt fàcilment de les nostres projeccions. En el cas que ara ens ocupa, les projeccions són derivades dels tics de la situació filosòfica actual. Segons Scott, el conflicte que Plató gestiona al *Menó* ho és entre dues *metodologies*. Pensem, un cop ben examinada, que aquesta *projecció* és una font de problemes. Dominic Scott intenta explicitar la continuïtat del diàleg des de dos *relats* de la interpretació que ell construeix: l'un és el caràcter de Menó i les seves variacions al llarg del diàleg, i l'altre, el que anomena «Sòcrates on trial». En efecte, Scott *imagina*, tal com dèiem, com a fons del seu comentari, un judici *filosòfic* fet per Plató al Sòcrates *històric*. Un dels punts d'aquest judici és la «teoria de la definició». En aquest judici, el jove tessali té una funció difícil de captar: per una part, el planteja i el sosté i, per altra, se'ns diu que «no s'adona de la seva veritat». Convé una manera de fer més sòbria i no voler donar tan sovint lliçons al text que, en principi, semblaria que cal explicar tal com se'ns mostra en *el tot* dels seus *trajectes* efectius.

Cal veure que si Sòcrates s'esforça a obtenir de Menó una definició d'excel·lència, és sobretot perquè, com hem vist, el personatge Menó s'ha mogut en l'acció del diàleg com si ell sí que tingués el que Sòcrates i el desert atenès no tenen. En conseqüència, el que Sòcrates demana a Menó és considerat pel jove deixeble de Gòrgies com ben fàcil: ell creu que ho té des de l'ensenyament rebut de Gòrgies i actua des d'aquesta confiança. Ell viu la tercera i nova característica de la fama tessàlia, juntament amb els cavalls i les riqueses, perquè posseeix un saber de l'*areté* des d'una facilitat (§6). Després de l'afirmació de Menó de l'excepcionalitat –diguem-ne lògica– de l'excel·lència (§7), Sòcrates condueix un esforç per arrencar de Menó una definició. A aquest esforç convé assistir-hi amb cura, perspicàcia i sobrietat. La *mandra* de Menó *per esforçar-se* és patent. El que demana Sòcrates *és excessiu?* L'ajut que Sòcrates ofereix al foraster per tal que ell compleixi el que li toca fer des de la facilitat és allargat fins a fer sorgir una pluralitat de models. Aquest allargament i multiplicació s'efectua per l'acció del personatge Menó en la conversa mitjançant una barreja de passivitat, curiositat i coqueteria que dona al diàleg una gràcia especial. Per al que volem fer, que és *descriure acuradament la situació dialogal de la teoria socràtica de la definició,* tal com hem tractat en parlar de situació dialogal de les doctrines (§1), tractarem

avui tres coses avançant en els *trajectes* del text del diàleg: el contrast entre esforç i passivitat, entre contenir i acontentar-se (§9); el procés pel qual un model ofert com terreny per l'esforç es converteix en la presència d'una pluralitat de models de definició (§10); i, finalment, una pluralitat que fa de les relacions entre els seus components segons els interlocutors una de les tasques interpretatives que li cal afrontar a tota lectura d'aquest diàleg (§11).

§9. L'esforç per definir i la passivitat de l'acontentament

«Què, doncs? No deies que l'excel·lència d'un home era governar bé la seva ciutat, la de la dona la seva casa?» (73a6-7). Διοικεῖν és 'administrar, governar, atendre, proveir'. Cal triar 'governar bé' per traduir εὖ διοικεῖν (73a6), com l'anterior εὖ οἰκεῖν (71e6-7) quan Menó descriu l'acció de la dona sobre la casa, i no cal acceptar la possible traducció de πράττειν a 71e3 per 'administrar' quan descriu l'acció de l'home a la ciutat per tal de defugir el triple 'administrar' de les traduccions d'Olives (1956) i Ruiz Elvira (1958) que perden així el sentit del que està fent Sòcrates. Ja està prou ben traduït πράττειν pel francès 'agir' o per «actuar»; és el verb que correspon al substantiu *praxis*, que ha arribat al nostre llenguatge: no cal, com fa Olivieri (1993), un 'manejar' que accentua l'ambició de Menó, quan en aquest punt no fa pas cap falta. També cal evitar diferenciar en un 'gérer' l'acció de la dona a la casa i un 'dirigir' l'acció que ara és dona com la mateixa referida a àmbits distints com fa Monique Canto-Sperber (1991). Si no estem prou atents, es perd la força del *subtil desplaçament* socràtic en aquest moment: un desplaçament des de l'*actuar* que interessa Menó fins al *governar* que podria donar beneficis per a la ciutat. En realitat, Menó no ha fet servir com li fa fer Sòcrates el mateix verb per descriure l'acció de l'home a la ciutat que correspon a la ἀνδρὸς ἀρετή i la de la dona a la casa que correspon a la γυναικὸς ἀρετήν. Com ha estat observat, Menó no ha usat pas εὖ, 'bé', més que per qualificar l'acció de la dona (Klein 1965: 52; Weiss 2001: 25; Ionescu 2007: 14). No ho ha dit pas, però potser, per vergonya, *no pot dir* que no ho hagi dit. El personatge Sòcrates, tant al *Gòrgies* com al *Menó*, és molt subtil respecte als gorgians. Potser sempre cal ésser molt subtil respecte als gorgians de cada moment. El que ens cal ara és que, com a lectors, ens adonem d'aquesta subtilesa. En efecte, *actuar a* la ciutat produint bé als *amics* i mals als *enemics* no és ben bé el mateix que *governar-la bé*. L'*actuació a*... té com a termes de l'actuació el produir bé i produir mal, i la dualitat declarada entre amics i enemics com a receptors ben diferenciats de l'una i l'altra cosa. En canvi, és ben clar que governar la ciutat i governar la casa té com a terme d'una acció de govern: *la ciutat i la casa.* Dèiem, en parlar de com la retòrica socràtica de la interrogació construïa la seva posició mitjançant la faula del desert atenès (§6), que els oblits de Sòcrates són estratègics: són maniobres sobre el *com* del diàleg, com pot obrir-se o com pot mantenir-se. Els seus

records sovint també són ben estratègics: ara assistim, després de la *rotunda* negativa tessàlia al moviment conclusiu que estava embolicant el jove, a la introducció d'un punt de partida que s'ha fet ara *comú* de la manera que estem descrivint. Formalment correspon al que Livio Rossetti anomena «cura de *l'impacte inicial*», allò que justament fa que una conversa distinta de les exhibicions habituals dels interlocutors comenci i es mantingui. El contingut material de la subtilesa socràtica que ara comentem és un «feminitzar» l'acció de l'*areté masculina* de la primera resposta prenent-la *com bon govern* de la polis. Utilitzant com a punt de partida la mateixa afirmació del jove, però transformada, el diàleg segueix i la situació dialògica és manté.

Sembla molt clar, si ens ajustem a l'acció dramàtica del diàleg en la seva escriptura, que la resposta de Menó marcant com a heterogènies la força, la salut i la grandària respecte a l'excel·lència, ha produït *una inflexió* en el procés de la interrogació o examen socràtic. Una inflexió entre què i què? No estaríem gens segurs que s'hagi vist tot el que cal veure si anomenen «lògica» o «teoria de la definició» el que està operant primerament al treball socràtic. Ni és gens fàcil anomenar com a disjunt de la lògica la segona regió o zona on s'entraria. És molt digne de ser considerada molt atentament l'observació de Charles Khan que *to speak of the logic of definition is sligthy anachronistic* (Kahn 1996: 171). Lleugerament anacrònica, una mica fora del temps, perquè, certament, no estem en una disciplina lògica ja construïda, sinó, com també recorda el professor de la Universitat de Pensilvània, en una «lògica» *in statu nascendi.* Plató mai empra el terme aristotèlic ὁρισμός per 'definició' i quan ocasionalment utilitza ὅρος manté *el gust* del sentit literal de 'fita, terme, frontera, delimitació' (Kahn 1996: 171-172n.28). De tota manera, potser convé entendre també aquest «una mica fora del temps» en la constància sincrònica del que opera la *mediació* lògica en totes les *situacion*s. Exactament què és el que es fa en definir? A què s'obeeix i on cal respectar les definicions? A què és desobeeix en no interessar-se per definir?

Els tessalis potser fan anar els *logoi* igual com les riqueses i els cavalls: sense senyals de *contenció.* El comentari de Klein (1965: 52) diu que Sòcrates, després del moment crític indicat, abandona la línia *metòdica* d'atac i opta per un nivell habitual i familiar, un nivell de *models* i punts de vista *acceptats.* Aquesta qualificació de Klein de l'operació socràtica com alguna cosa «extralògica» o «extrametòdica» ens fa problema perquè restringeix i desarrela el sentit operatiu de les lògiques i els mètodes. S'ha parlat també de *la dimensió moral* com el que *introduiria* la noció de bon govern.[14] Segons Terence Irwin,

14. Irwin es confon d'una manera que ens resultarà molt aclaridora quan diu: «Menón no está seguro de que la afirmación paralela sea cierta en este caso, pero Sócrates le convence de que tal explicación de la virtud debe ser posible. Menón ha supuesto que todas las personas virtuosas desempeñan bien su función (73a6-7) y ahora conviene en que el buen desempeño de la función de una persona implica justicia y templanza, de suerte que las

Menó vol salvar la llista gorgiana, però el preu socràtic és com massa alt. Estem, dins el territori de la *socratic fallacy,* o *principi de prioritat de la definició* entre els salvadors d'un Sòcrates *exageradament* definidor, variant *sufficiency of true belief* (G. Santas, T. Irwin *et alia*); l'estratègia salvadora és afeblir el que Sòcrates aparentment demana «si Sòcrates imposés exigències menys estrictes a les definicions, potser fora més fàcil formular-les» (Irwin (1995) 2000: 220). La qual cosa serà sempre evident: si es demana menys és més fàcil obtenir el que es demana. Cal, encara, però, saber què vol dir obtenir «rebaixes» i com es poden donar. La qüestió, però, sobretot per tal de seguir els comentaristes sense perdre'ns gaire, és exactament aquesta: on s'*entra* quan s'ha *sortit* de la «lògica»? Malgrat les suposicions de Terence Irwin, l'acció del diàleg mostra, en el contingut de la seva segona resposta ja concentrada en el domini polític al que ell aspira, el desinterès del tessali per la sort de la llista de la primera resposta. El que ens interessa mostrar és com s'opera, com es treballa dialògicament des del que Klein anomena «nivell habitual de models».

Per tal de revisar quina cosa pot ser un acord dialogal com *un trajecte* entre «socràtics» i «gorgians», que és el que la situació de l'escena ens mostra, ens caldrà anar entrant en les relacions entre la retòrica i el sistema de «vergonyes» que surt explícitament al *Gòrgies* (McKinn 1988; Sales 1992: 131-133). En aquell diàleg assistim al fet que la plena explicitació de l'estratègia retòrica està *continguda* pel «sistema de vergonyes» que li cal respectar a qui parla a un públic. Respecte que és sempre la clau de la qualitat d'una possible seducció a un públic. Aquesta contenció està com graduada en la narrativa platònica dels personatges gorgians: Gòrgies en té més que Pol, i Menó encara menys que Pol. Les distincions entre retòrics gorgians, sofistes protagòrics, els altres sofistes i els polítics no són sempre prou clares en parlar dels interlocutors de Sòcrates. Les figures gorgianes són el mateix Gòrgies, Pol i Menó. L'escena del *Gòrgies* i la del primer llibre de la *República* tenen

que las mismas condiciones deben ser satisfechas en cada caso (73a6-c5) ... Al sugerir que los distintos tipos de virtudes poseen "una misma forma idéntica"... Sócrates indica que podemos reconocer una misma cosa que explica por qué consideramos todos los puntos de la lista de Menón como genuinas variedades de la virtud. En cuanto Menón concede esto, está admitiendo que la definición socrática es pertinente para la previa exigencia de conocimiento. Pues la clase de confianza que exhibió, imitando a Gorgias, al enumerar los tipos de virtudes quedaría recusada si es incapaz de señalar por qué un punto particular pertenece realmente a la lista, de manera que es necesario ser capaz de responder esa pregunta para manifestar la justificada confianza que Menón relaciona con el conocimiento». El que s'acaba d'aconseguir com a punt de partida *comú,* «el bon govern de...», es reforça mitjançant aquests dos adverbis que modifiquen l'acció de governar. S'ha dit que introdueixen «la dimensión moral de la virtud, pues hasta aquí Menón la describe como gestión prácticamente administrativa» (Divenosa 2008: 194n.20). No és gens segur que es pugui dir que Menó hagi realitzat una descripció i que ara la moralitat substitueixi un punt de vista unilateral de la gestió. És ben possible que més que cap altra cosa estiguem en el llenguatge de l'acció socialment respectada.

una construcció inversa. Al *Gòrgies* estem en una estructura de transmissió entre un mestre i uns deixebles retòrics i un moviment de contrast amb un polític com Càl·licles. Al primer llibre de *República,* anomenat de vegades *Trasímac* per diferenciar-lo de la resta de llibres, estan parlant de la justícia un pare i un fill metecs i finalment polítics, Cèfal i Polemarc, i el moviment de contrast el fa un retòric, Trasímac de Calcedònia. Els personatges dels diàlegs platònics es relacionen entre si en estructures de derivació o transmissió (pares-fills, amants-estimats, mestres-deixebles), i estructures de contrast entre excés i defecte respecte a alguna posició determinada (Laques i Nícies al *Laques* com a exemple).

[2008: *«Tampoc podries dir si et preguntava». La negativa de Menó*] Per tal de corregir l'excepcionalitat de l'excel·lència respecte a les qualitats en l'examen socràtic, l'exemple de la figura (σχῆμα) succeeix al treball d'εἶδος (72c, 72d, 72e) i el de justícia (δικαιοσύνη) (73c) («*Eidos* i *skhema*», Sales 1992: 73-74). Es pot dir que Menó no aconsegueix reduir la pluralitat perquè habita *la dispersió* (Sales 1992: 74-75). Però això que es veu des d'una mirada *sobre* el diàleg, es pot mostrar millor encara en la transcripció del *moviment del diàleg mitjançant l'estudi de* les *variacions* de la possibilitat de dir com a motiu inicial. El «repte tessali» determina com a «resposta» la faula del desert i l'abundància que justifica la negativa socràtica com a desmemoria. És la sorpresa de Menó la que promou la *facilitat* de la primera resposta. L'examen socràtic de la fàcil resposta porta a una interrogació sobre el que pot dir Menó de les abelles indiferenciades entre si i el seu ésser *el mateix en totes*, en què apareix la segona repetició de la fórmula inicial. La tercera variació sobre la fórmula inicial s'efectua sobre *el paradigma de la figura i el color* respecte a les figures i els colors. La demanda està rodejada de la presència del vocabulari de l'esforç: Sòcrates vol fer respondre Menó en la recerca de la unitat. Menó es *negarà* a respondre. La qüestió presentada en tota la seva senzillesa està elaborada per tal d'obtenir una viabilitat del tractament de la qüestió inicial que de moment no està oferta: «O tampoc podries dir si algú et preguntava així: "Què és el mateix en el rodó, en el rectilini i en tot el que anomenes figura?"». La presència del vocabulari de l'esforç en aquest moment en què la possibilitat del diàleg està en joc utilitza el verb πειράω i el substantiu μελέτη que es poden traduir per 'intentar' o 'provar' i 'exercitar': «Intenta respondre i t'exercitaràs»; πειράω és 'fer la prova, intentar, provar, esforçar-se'; μελέτη vol dir 'cura, atenció, el tractament mèdic, l'exercici o entrenament de la preparació militar i la de l'orador'. La presència en el joc del diàleg del vocabulari de l'esforç és molt congruent amb la presència de ἀσκητόν a *la qüestió inicial*, i els esdeveniments o accions que es fan al diàleg expliquen la seva *desaparició* a *la repetició de la qüestió inicial*. Si estem atents al *trajecte* o moviment que com a acció es mostra en el diàleg, assistim com a lectors a la desaparició de l'esforç en la qüestió de Menó: en el seu joc interrogatiu, la seva memòria perd el que ell en la seva situació refusa.

Klein (1966: 58) fa notar que la reacció de Menó és vertaderament *sorprenent*: «No, Sòcrates, digues tu» (75ab: ἀλλὰ σύ, ὦ Σώκρατες, εἰπέ). L'ús de les formes imperatives caracteritza el dir del personatge Menó. Ja era sorprenent, si ho mirem bé, l'afirmació de l'excepcionalitat de l'*areté* respecte de les altres qualitats feta com una resposta *sense cap justificació*. El trajecte del moviment del diàleg va de la negativa inicial de Sòcrates a la negativa actual de Menó. *A què no vol respondre Sòcrates? A què no vol respondre Menó?* Sòcrates no vol tractar sobre les opcions disjuntes de la gènesi de l'*areté* sense un aclariment previ del que s'entén per excel·lència o virtut. Menó es nega a exercitar-se, vol ser complagut (75b), no vol tractar sobre la unitat de l'*areté*. Amb la qual cosa se'ns indica que ell abandona l'adquisició de l'excel·lència mitjançant l'esforç (ἀσκητόν, 70a2) per la passivitat de la χάρις, 'favor, gràcia, complaença, acontentament': «Vols que et complagui?» (χάρις torna a sortir a 76c). En la seva primera aparició (75b), Menó deixa d'esforçar-se a cercar la definició de la figura, el que podria ser un exercici o entrenament per respondre. A 76c introdueix, demanant la definició del color, un nou ajornament i una nova dimissió del seu esforç. S'ha de considerar molt que la definició del color no es produiria si Menó no ajornés, diferint el seu compromís, donar una resposta sobre l'εἶδος o forma de l'excel·lència sobre els models anteriors. Χάρις torna a estar present finalment en el vers, possiblement de Simònides, que inspira la tercera i darrera definició que dona Menó d''excel·lència': χαίρειν τε καλοῖσι *καὶ* δύνασθαι («fruir del que és bell *i* tenir poder», 77b3). Sòcrates és molt sec i tallant sobre la primera part de la fórmula com una resposta sobre el que és l'excel·lència: «el voler (βούλεσθαι) és comú a tothom i no és per ell que ningú és millor que ningú (οὐδὲν ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου βελτίων)» (78b5-6). És ben propi de la unilateralitat possessiva recobrir-se de la proclamació d'una superioritat de gust. Menó es determina des de la passivitat de la χάρις i la transmuta en poder de procurar-se coses mitjançant les riqueses. Menó habita el domini passiu i escorredís de la complaença i el desig de gaudi i fruïció. Podem recordar la presència d'aquest terme χάρις al *Gòrgies* (462c), on Pol veu un elogi en el fet que la retòrica sigui productora d'acontentament, gaudi o fruïció. Tenint ben present la negativa de Menó a exercitar-se en una definició de *figura*, podem resumir el hiat que ha obert Menó com el treball de la dispersió i l'ajornament de l'esforç per respondre. El diàleg perd, així, la dimensió de l'esforç en el seu joc possible sobre la qüestió inicial. Menó representa un passiu «ser estimat» davant un actiu «estimar», un passiu «respondre» oposat a un actiu «qüestionar», un passiu «sofrir un διδάασκειν» (que és un «rebre ensenyaments») respecte a un actiu «comprendre» (μανθάνειν) (Brague 1978: 130; Sales 1992: 77). Em penso que el que *l'acció* del diàleg mostra a un lector és *la pèrdua de l'esforç i del comprendre* com una dimensió de la manera o costum que té Menó de moure's entre coneixements *rebuts* en el seu fàcil fer molts discursos a multituds, és a dir, a gent sempre amuntegada.

§10. La pluralitat de models de definició[15]

Al *Menó* apareixen *tres* definicions donades com a model (παράδειγμα). Abans de tractar-les com *tres* exemples des d'alguna reconstruïda «teoria de la definició», convé preguntar-nos tres coses: Com es produeixen? Quin joc de preferències dels personatges es dona sobre elles ? Quin sentit tenen aquestes preferències?

a/ La primera definició de la figura. La refutació de Menó. «Euéthes»

Com que Menó no vol esforçar-se, la definició de σχῆμα (figura) l'ha de donar Sòcrates per tal d'acontentar el jove tessali i compensar la seva mandra: «Per mi figura (σχῆμα) és, del que és allò únic (ὃ μόνον τῶν ὄντων) que sempre acompanya el color (χρώμα τι ἀεὶ ἑπόμενον)» (75b9-11). Traduint Plató, convé evitar les coses que només surten de traduir neutres plurals grecs. La traducció més tradicional de σχῆμα per «figura» rivalitza amb la de «superfície», ja proposada per Friedländer (1964: 279). Klein (1965: 59) parla de *shaped surface*. «Superfície» és un mot derivat del llatí i compost de dos termes: «*super*» («sobre») i «*fàcies*» («cara»); literalment «superfície» vol dir «la cara superior», «la cara que està sobre». Més recentment, «figura» ha estat rebatuda molt àmpliament per Scott (2006), que també proposa «superfície». La referència a Euclides no resol res, perquè Euclides d'Alexandria (ca. 300aC) és posterior a Plató (427-347aC). Les disquisicions d'aquest estil no poden fer avançar gaire la comprensió del llenguatge platònic perquè és molt difícil, atès l'estat de les nostres fonts, il·luminar-lo des de moments d'alguna tecnicitat geomètrica contrastada com clarament anterior. Hom suposa contínuament el que precisament està en qüestió: que Plató té una cultura geomètrica superior a la socràtica que li ve d'una font *nova* i que motiva la gènesi de posicions filosòfiques diferents de les que han estat reconstruïdes en la interpretació com a merament socràtiques. Bernard Suzanne deixa σχῆμα sense traduir, com també fa amb ἀρετή, i nosaltres tenim cada cop més ganes de fer-ho amb λόγος. Sempre és un recurs que cal que sigui molt excepcional. Sigui com sigui, el significat de l'afirmació socràtica és molt clar: el fenomen del «color» i el fenomen de la «figura» són mútuament complementaris, van sempre junts perquè s'impliquen necessàriament (Klein 1966: 59). En tant que és una lliçó que ajuda el jove per respondre el que sigui l'excel·lència, segons li ensenyà Gòrgies, Sòcrates ja en té prou perquè una resposta semblant per la part de Menó ja fora suficient (ἱκανῶς). Així, si la figura i el color és donen sempre a la vegada, amb què va sempre junta l'excel·lència? O què amb què es reuneix sempre en l'excel·lència? Algun principi de

15. [Llegir en paral·lel amb «Eidos i skhema» (*Menó*,70a-76d), a Sales (1992, cap. 3)]

realitat complementari a la manera de la figura i un altre principi de realitat complementari a la manera del color?

Dèiem que al diàleg platònic hi ha logos (conversa) i acció. La reacció del receptor al logos que defineix figura com un model (παράδειγμα) per a la resposta que s'està esperant ens dibuixa els personatges del diàleg com a participants en una conversació. Menó troba εὔηθες el logos de Sòcrates sobre la figura (75c2). El mot εὔηθες indica 'simplicitat, senzillesa, bondat, de bon cor, de cor obert, ximpleria'.[16] El sentit de l'ús de Menó d'aquest adjectiu és ben fàcil de captar: ho troba massa fàcil, massa comú per tal de poder presumir amb ell com a ensenyament *rebut*, i l'acusa que la definició comet *un cercle*: «Segons el teu logos (λόγον), si ho entenc bé, figura és allò que segueix (ἕπεται) sempre el color. D'acord. I si algú deia que ignora què és acolorit (χρόαν) i es trobava tan perplex (ἀποροῖ) com per la figura, què pensaries haver respost (ἀποκεκρίσθαι)?» (75c4-7). S'ha observat que Menó, en repetir la definició de Sòcrates, oblida «ὃ μόνον τῶν ὄντων» i canvia χρώμα per χροιά; χρώμα és 'color de la pell' i també 'adorn d'estil' i 'modulació musical', mentre que χροιά és 'pell', 'cutis' i també 'carn' i 'cos'. Per tal de marcar la diferència el millor és traduir χροιά per 'acolorit'. És possible que hi hagi un canvi molt fonamental sobre la proposta socràtica en aquesta recepció de Menó: el mutu complementar-se de σχῆμα i χρώμα fa senyal del Bé-U que el mitjança. La substitució de χρώμα en χροιά és una pèrdua de la tensió que dona el límit en el sentit d'una degradació, una pèrdua de grau, com fan les realitats en descompondre's, els volums en superfícies en ensorrar-se, les superfícies com a teixits en línies en esfilagarsar-se. *Estem en presència de la teoria de les dimensions,* que és un dels eixos dels ensenyaments no escrits. És un instrument d'una «ontologia» de la descomposició i de la gènesi regular. Estem, en aquest joc sobre el respondre, tocant el nervi de l'ensenyament platònic.

La rèplica socràtica a l'observació de Menó és ben ferma. És un moment ben clar *de la fermesa socràtica*: «Jo? La veritat. I si el meu interlocutor era un d'aquests savis combatius (ἐριστικῶν) i lluitadors (ἀγωνιστικῶν), li diria: "Aquesta és la meva resposta; si no és correcta (ὀρθῶς), és la teva tasca (ἔργον) prendre la paraula i refutar-me (ἐλέγχειν)". Però quan són dos amics, com ara tu i jo, que volen dialogar, cal respondre amb més suavitat (πρᾳότερόν) i més d'acord amb la dialèctica» (75c8-d4). Ens cal retenir com aquesta *frontera* entre erística i dialèctica, entre combat i recerca conjunta, juga alguna funció en la resta del diàleg. El joc entre fermesa i feblesa socràtiques guiarà el nostre comentari al diàleg com un dels seus eixos perquè

16. Robin 1950 «sotte»; Olives 1956 «beneita»; Ruiz Elvira 1958 «ingenuo»; Klein 1965 «naive»; Lamb 1967 «silly»; Olivieri 1983 «simple»; Canto-Sperber 1991 «naïve»; Weiss 2001 i Scott 2006 «silly», «simple-minded»; Devenosa 2008 «tonto».

indica la tonalitat de fons de diferents moments del diàleg.[17] La fermesa socràtica ara discrimina amb força sobre la qualitat de la confrontació o xoc entre posicions i la seva possible conjunció o no en un esforç comú.

b/ La segona definició de figura

Les regles de la conversa dialèctica, a diferència del combat verbal, demanen «no solament respondre la veritat, sinó emprar en la resposta el que reconeix (προσομολογῇ) entendre el que interroga...» (75d5-7). Sòcrates procedeix d'aquesta manera en els preàmbuls d'una nova definició de *figura*: «Jo també intentaré (πειράσομαι) de respondre't així. Digues: hi alguna cosa que anomenis 'final' (τελευτὴν)? Entenc el mot com a límit (πέρας) i extrem (ἔσχατον) que venen a significar el mateix» (75d7-75e2). Cal observar abans que cap altra cosa l'ús intencionat de πειράσομαι com a 75a, quan Sòcrates sol·licitava a Menó un esforç a què Menó s'ha negat.

Ens trobem amb tres paraules que funcionen de la mateixa manera i que determinen allò que és σχῆμα: *i*) τελευτή traduït per 'final', també per 'terme', és un mot derivat de τέλος que té un sentit més general i més comú, vol dir 'acabament, terme, realització, acompliment, finalitat'. Té un sentit més estret que τέλος i designa sobretot el final, particularment el final de la vida, que és la mort. La paraula surt abundosament al *Fedó. ii*) πέρας traduït per «límit», el trobem en els nostres «perímetre», «perifèria» i s'oposa a ἄπειρον, 'indefinit', 'il·limitat' o 'infinit' (aquesta darrera significació cal usar-la amb algunes precaucions si hom dialoga amb el pensament posterior). La parella πέρας - ἄπειρον es troba, certament, segons el testimoni d'Aristòtil, com una de les deu parelles de les quals alguns pitagòrics feien els principis de totes les coses (*Metafísica*, A, 986a 22-26). Convé, però, controlar la imaginació i no caure en el reflex condicionat de massa estudiosos que parlen del pitagorisme de Plató cada vegada que troben «matemàtica» i «ànima» al *corpus platonicum*. *iii*) ἔσχατον, traduït per 'extrem', que significa 'el que està o ve en darrer lloc'. D'aquesta paraula grega deriva la nostra 'escatologia' per tal de parlar dels moments finals de l'home i del món. Ens trobem també, en la lenta introducció a la definició, dues paraules que se'ns presenten com a derivades de la geometria: *iv*) ἐπίπεδος traduït per 'pla', millor que 'superfície', vol dir literalment 'el que reposa sobre terra', i στερεόν traduït per 'sòlid'. El terme és geomètric, però pot voler dir també 'robust' i 'vigorós' al parlar de les persones, com també fem nosaltres, i també 'cabut' i 'obstinat'. El sentit geomètric i el sentit psicològic, si hom vol, estan junts com passa també amb στρογγυλόν com a 'rodó', i τετράγωνον 'quadrat' com «perfectament acabat», com veurem amb més deteniment.

17. El terme πρᾶος nomes tornarà a sortir al final del diàleg 100c1 indicant el que li convé obtenir a Menó d'Ànitos tot persuadint-lo per al benefici dels atenesos.

Assentades parsimoniosament aquestes condicions, Sòcrates dona la segona definició de σχῆμα com a «límit d'un sòlid»: «Doncs ara amb aquests mots comprendràs (μάθοις) què anomeno figura. De tota figura, en efecte, jo dic que és el que limita un sòlid, o més succintament, que és el límit d'un sòlid (στερεοῦ πέρας)» (76a4 -7). [2008: Observi's que Sòcrates empra el vocabulari de la *mathesis* en el moment de lliurar-la com a paradigma per a la resposta que espera de Menó sobre l'excel·lència.]

c) La definició del color

Menó retarda el compliment del seu, diguem-ne, contracte dialogal i demana: «I del color, Sòcrates què me'n dius?» (76a8). És un d'aquells moments en què opera la mandra intel·lectual coercitiva que hem vist que retrata el personatge (§3). Sòcrates li explicitarà el seu caràcter d'*estimat*: «quan parles només fas que donar ordres, com els nens aviciats (οἱ τρυφῶντες) que tiranitzen mentre són joves. Altrament, potser ja has advertit que soc sensible a la bellesa. Et complauré i respondré» (76b7-c2). Estem en una nova presència de l'acontentament sense esforç en el qual Menó habita. Si ens hi fixem bé, el nen aviciat, mimat, el jove tessali ric, deixeble de Gòrgies, s'està sortint amb la seva, està *realitzant* el que ell donava com a resposta, la segona, del que era l'excel·lència: el manar els homes s'efectua en l'acció del diàleg pel sol fet que Sòcrates digui què és el color abans de respondre ell sobre l'excel·lència. Sòcrates accentua aquesta submissió en els preparatius de la seva resposta: «vols que et respongui a la manera de Gòrgies perquè em puguis seguir millor [...] no parleu segons Empèdocles d'uns efluvis, d'uns porus...». La definició de color està donada d'aquesta manera submisa, amical i dialèctica: «Doncs, d'aquestes coses, comprèn el que dic com diu Píndar: el color és un efluvi de les figures (ἀπορροὴ σχημάτων), proporcionat a la vista i que aquesta pot percebre» (76d3-5). Aquesta definició sí que agrada a Menó: li sembla ἄριστά (76d6). La quarta variació, la darrera socràtica consecutiva, sobre el «poder dir» inicial de Menó, comenta el gust que ha expressat Menó per la definició del color com a «ἀπορροὴ σχημάτων» en el sentit que el model *li permet dir* moltes coses com el color. El dir de la retòrica és un dir modelat sobre l'emanació, el fluir del discurs. El desert obsequia l'abundància abundosament i li comenta i li obre les raons del seu acontentament total: «potser perquè respon a la *teva* manera» (76d8). El que Olives tradueix per 'manera' (συνήθεια) és la *consuetudo* llatina, 'el costum', 'l'hàbit'; aquesta és l'única aparició del terme en tot el diàleg. Quina és la manera o el costum d'aquell a qui li agrada que el color sigui un efluvi de figures i no li agrada que sempre acompanyi la figura? No és pas un sentir que rep i enllaça, sinó un sentir que *llisca.* L'altra raó que Sòcrates revela, des de l'acontentament amb què està obsequiant Menó, és que «podries dir què és la veu, l'olor, i moltes coses semblants». Observem, sobretot, que qui diu a Menó quin és el seu goig, perquè ell pot dir-ho, és Sòcrates en la seva feblesa

submisa. Observem també que la definició de color conté una referència a σχῆμα, tal com la primera definició feia respecte a color. El problema es juga, doncs, entre acompanyar i lliscar. Quin problema exactament hi ha en l'*entre* que podria relacionar un acompanyar i un lliscar? Sòcrates ha donat una primera definició de figura, li ha estat refutada per simple, per ingènua; ha discernit entre el combat verbal i l'amistat dialèctica; ha preparat una nova definició de *figura* (στερεοῦ πέρας), una definició de *color* i ha explicat a Menó les raons del seu goig o preferència per la definició de *color* (ἀπορροὴ σχημάτων).

§11. La millor definició i la iniciació. (Dos problemes d'hermenèutica platònica)

Ens trobarem ara davant una d'aquelles qüestions que obliguen a la interpretació. La millor manera de comprendre què és pròpiament la tasca de l'hermenèutica o interpretació és exercitar-se en els lloc d'interpretació *obligada*. El text diu: «La meva resposta és tràgica (τραγικὴ) i això fa que t'agradi més que no pas la de la figura […] I tanmateix, noi d'Alexidem, estic convençut (πείθω), que no és pas aquesta la millor (βελτίων), sinó l'altra» (76e3-6). El passatge ha cridat, com és ben natural, l'atenció dels comentaristes, perquè ens trobem amb un nou adjectiu a una resposta o definició i perquè Sòcrates inverteix l'ordre de preferències en el gust de Menó sobre els models que li són donats per al seu respondre o definir. Què vol dir τραγικὴ de 76e3? La millor traducció és 'tràgica', sobretot perquè no s'aventura en la versió d'una interpretació del seu sentit. Si es vol evitar la connotació d'un conflicte inevitable que sovint és per a nosaltres la connotació de *tràgic*, un bon substitut fora 'teatral' en el sentit d''efectista'. El lloc ha donat peu a uns quants estudis particulars[18] i està tractat en alguns comentaris al diàleg.[19] Com en tants casos, la qüestió està ben centrada en l'erudició més antiga: en aquesta ocasió, ja al segle XVI, en l'humanista Guillaume Budé, que cita un passatge de la *Historia plantarum* de Teofrast: *tragice aliquid narrare, hoc est, cum amplificationes et commiseratione*.[20] *Tragikè* és el contrari d'un estil planer. Correspon al que és propi de la tragèdia d'Agató, el poeta premiat en honor del qual se celebra la festa del *Convit. «*Teatral», com ja hem dit, reflecteix bé el que Sòcrates vol dir.[21] 'Florit', en el sentit de pretensiós i inflat, concorda bé en aquest gust pel que és ornamental, que es propi de Menó, i en general dels gorgians (Scott 2006: 43).

18. Whrigth 1920; Grimal 1942; Rosemmeyer 1955; Bluck 1961; Sansone 1996,...
19. Thompson 1901: 97, Hoerber 1960: 95; Klein 1966: 70n.47; Brague 1978: 189; Weiss 2001: 28s, Scott 2006: 43-44, Ionescu 2007: n.36.
20. G. Budé, *Comentarii linguae graecae*, Colonia, 1530, p. 440 que cita Teofrast, *Historia plantarum*, IX, 8, 5 (citats per Klein 1966: 70n.47).
21. És la proposta de Cristina Ionescu (2007: n.36).

Quina de les dues definicions de *figura* és la millor? El text parla per dues vegades (76e4; 76e7) com si només hi hagués una definició de *figura*. També posteriorment: «quan jo t'he respost sobre la figura, hem rebutjat una resposta d'aquesta mena que emprava termes encara en curs d'indagació i fins aleshores no admesos» (79d1-4), la qual cosa ha fet pensar a Harold Tarrant (1993: 185-188) que la definició geomètrica està mal situada i que ha estat interpolada per un platònic tardà que considerava la primera definició impròpia de Plató. El recurs a les hipòtesis d'interpolacions posteriors en el text agrada als filòlegs. En alguns casos, se'ns fa sospitós de ser un expedient per tal de fer fora el que destorba, sobretot si l'intèrpret manté una posició doctrinalment molt determinada. En d'altres casos, podem valorar la seva versemblança més gran o menys. En aquest cas, tota la força és en els singulars esmentats. Basant-se en aquest mateix fet, Scott (2006) raona que el més natural és la referència a la segona definició, perquè és més natural referir-se a la definició immediatament anterior. La qual cosa no és tan clara com sembla pel fet que la primera definició de la figura és la que ha estat qualificada per Menó i és la que ha mostrat que no és del seu gust. La segona no ha estat qualificada de cap manera. Estaríem, doncs, en un contrast de gustos dels models que l'examen socràtic treballa enfront de la mandra tessàlica. A Menó li *disgusta* la primera definició de la figura i li agrada la definició del color. Sòcrates troba millor *una* de les dues definicions de figura que no pas la definició de color que agrada a Menó. Com és que hi ha dues definicions de *figura*? Què és ben bé això del gust de les definicions? Sempre és més adequat parlar de «resposta» per tal de descriure l'acció dialogal que no pas de «definició». Respecte, doncs, als models de *resposta* (que pot ser amical o combativa) que ara s'estan proposant, podem enumerar fins a set factors que es relacionen en el text i que li donen una gran dificultat sovint no ben prou especificada. Tenim *i*) un menyspreu de Menó, *ii*) una resposta socràtica que diferencia entre erística i dialèctica, *iii*) una definició dialèctica o geomètrica de *figura*, *iv*) una definició dialèctica i física de color *v*) un entusiasme de Menó per la definició de *color*, *vi*) la inversió d'aquest entusiasme per Sòcrates i *vii*) l'allusió a una possible *iniciació* de Menó: «Em penso que tu afirmaries el mateix si, com ahir deies, no et calgués marxar abans dels misteris i et poguessis quedar per rebre la teva iniciació?» (76e). La qüestió que se'ns fa central en la dialògica platònica oferta a un lector és la qüestió següent i està lligada a tot el conjunt: i cap a on portaria Menó una iniciació «filosòfica»?

Què menysprea Menó de la primera definició de *figura*? La seva simplicitat. Com ha judicat Sòcrates la resposta que donava? Com a suficient (ικανῶς) (75b10): «jo em quedaria ben satisfet (ἀγαπῴην) si em parles així de l'excel·lència?» (75 b11–c1). Estem davant una simplicitat noètica lligada a la teoria dels principis o d'un error fet intencionadament (Friedländer 1964: II, 261; 2004: 701) que revela una o altra forma de resposta insuficient o primitiva? La simplicitat és exemplar o és un moment primitiu que caldria

perfeccionar ? Les interpretacions del tot del diàleg divergeixen des d'aquest punt.

En els comentaris sobre la preferència socràtica entre la primera i la segona definició de *figura* pensem que no s'ha notat prou el fet que l'una està donada *abans* de la distinció entre erística i dialèctica, i l'altra, *després*. La qüestió és important perquè determina *la situació* de la dialèctica. Si Sòcrates està pensant en la primera definició (l'única en la hipòtesi de Tarrant 1993), el xoc o dissens entre gustos, estaria entre el que és senzill i el que és ornamental: a aprendre senzillesa és on Menó hauria d'anar per ser iniciat, hauria de ser iniciat en el gust per la senzillesa. Si Sòcrates està pensant en la segona, el xoc és entre el que és geomètric i el que és físic, i es fa totalment a l'interior de la dialèctica entre geometria «racional» i física «empírica»: en aquest cas, Menó hauria de ser iniciat, doncs, en la geometria com a propedèutica.

Charles Kahn és un dels estudiosos que afirma que Sòcrates prefereix la segona definició de *figura*.[22] Les seves raons mereixen molta atenció per tal de comprendre com les projeccions epistemològiques actuen en les lectures dels diàlegs. Afirma que, segons Plató, la segona definició de *figura* representa *a genuinely scientific account* en contrast amb la *pseudo-scientific formula* derivada de la física d'Empèdocles. La preferència de Sòcrates al *Menó* per la definició matemàtica anticipa la seva crítica a la física presocràtica a la darrera secció del *Fedó*. Kahn pensa que la menció com a precedent del refús de la primera definició (79d2) l'ha anul·lada per defectes *metòdics.*

John Sallis, amb d'altres com Hoerber i Klein, prefereix la primera definició de *figura*.[23] Atendre les seves raons ens servirà de contrast metodològic amb les de Kahn. Sallis està atent al diàleg com un tot, i troba que el que unifica tot el treball de l'examen socràtic sobre les dues primeres respostes de Menó és la qüestió del tot i les parts. En conseqüència, li sembla molt natural que la preferència de Sòcrates sigui per la primera definició, perquè estableix la correlació entre figura i color com a *senyal* de la correlació entre excel·lència i coneixement. Sallis afirma la implicació del problema del tot i les parts en la qüestió de la definició perquè pensa que el Sòcrates del *Menó* no considera que la genuïna definició consisteixi en un regressar indefinidament cap a nous termes sense establir-ne un límit, que és el que d'una manera o altra el deixeble de Gòrgies desatén en les seves respostes sobre l'excel·lència.

Estem en un moment «lògicament primitiu»? El contrast entre una «filosofia socràtica» i una de «platònica» domina bona part de la crítica actual en el que hem anomenat vlastosianisme (Sales 2007). La figura de Menó és

22. Taylor 1926: 135. Bluck 1961: 254; Guthrie 1975: 249 n1; Thomas 1980: 99-101; Sharples 1985: 136-137; Vlastos 1988: 376s.; Canto-Sperber 1991: 60-61: Kahn 1996: 177 n.33; Scott 2006: 44.
23. Hoerber 1960: 94-97; Klein 1965: 70; Brague 1978: 96-97; Sales 1992: 77; Seeskin 1993: 40; Tarrant 1993: 187-188; Sallis 1996: 73; Weiss 2001: 30-31; Ionescu 2007.

la que permet corregir els defectes de la pràctica socràtica de la refutació de manera que la correcció es considera com una lliçó de lògica. Àdhuc Weiss, que afirma que la preferida per Sòcrates és la primera, fa èmfasi en l'entusiasme platònic per la geometria de manera que diu que aquesta no és ni l'única, ni una especialment bona *definició* de figura, encara que sigui suficient *for his present purposes* (Weiss 2001: 28). Ionescu, que es mostra indecisa entre les dues posicions, tracta la primera com una caracterització preliminar i no com una definició final (Ionescu 2007: 19). Scott, que pensa que Sòcrates es refereix com a millor a la segona definició, reconeix, però, que la primera té un *rank particularly high in Socrates' estimation* (Scott 2006: 44). És possible que *simplement* sigui la millor resposta des de la *fermesa* socràtica*:* «aquesta és la meva resposta» (75c).

Estem en un moment que es perd? El menyspreu de Menó ens desvia sense remei d'una simplicitat noètica que hauria de *regir* tot moment dialèctic posterior? Figura i Color estan junts com unitat i multiplicitat, com límit i indefinició tal com diu *Fileb* 16d: «Els antics, que ens eren superiors i que vivien més prop dels déus, ens han transmès, com una revelació, aquesta veritat: tot el que es diu que és està fet d'un i de molts, participa conjuntament del límit i de l'indefinit. Ens cal, doncs, ja que tot està així organitzat, admetre sempre per a cada realitat una única forma i cercar-la sense respir perquè, en efecte, es trobarà allí present...». La possibilitat de la recerca depèn de la teoria dels principis, això és el que ensenya una iniciació filosòfica.[24]

IV/ Del silenci de Menó a l'episodi de l'esclau com a exhibició socràtica

§12. La possibilitat de dir i la figura del logos

Estudiarem l'entreteixit de les quatre últimes ocurrències de la repetició de la fórmula inicial amb què comença el *Menó*. Totes són formulades per Menó.

La primera («Ara no puc ni poc ni molt dir el que és l'*areté*», 80b4) ens planteja la necessitat de diferenciar entre el silenci de Menó i el primitiu silenci de Sòcrates que la formulació del jove imita. Estem en l'*aporia*, la dificultat o problema que marca *el silenci de Menó*, el seu emmudir respecte a la seva facilitat de dir i respondre anterior (§13).

La segona («Em pots dir per què?», 81a4) és una interrogació de Menó davant l'afirmació socràtica que ell no troba *kalós.* El logos sobre la impossibilitat de la recerca que ha expressat a Menó, i que Sòcrates ha formulat de nou com un logos erístic, és el que s'anomena la «paradoxa de Menó» o «del *Menó*». Com a resposta a aquest nou repte tessali, Sòcrates hi oposa el que

24. Aquí acabaven els apunts de 2008.

es coneix com a doctrina de la reminiscència. Preferirem parlar de «Paradoxa del *Menó*» precisament perquè la seva formulació per Menó està reformulada i identificada com un logos erístic per Sòcrates (§14).

A la tercera («Em pots ensenyar que és així», 81e5), el «poder» no regeix «dir», sinó «ensenyar». Ve immediatament després que Sòcrates ha tancat el relat sobre la memòria o reminiscència amb una invitació a una recerca conjunta amb Menó sobre el què és l'*areté* (§15).

A la quarta («si pots mostrar (ἐνδείξασθαι) d'alguna manera que és com tu dius, mostra-m'ho (ἔνδειξαι)», 82a5-6), Sòcrates respondrà amb el que és conegut com «l'episodi de l'esclau» [cf. «*Aporia* i *diametros:* la degradació del diàleg i la reminiscència», Sales 1992: 83-100)].

Tenim, doncs, que aquestes repeticions de la fórmula inicial *enllacen* moments importants del diàleg: l'*aporia* com a silenci de Menó, la «paradoxa del *Menó*», la «doctrina de la reminiscència» i l'«episodi de l'esclau». *És aquest enllaç el que els situa en el tot del diàleg.*

*

Aquestes primeres lliçons es volien fixar sobretot en com tota una primera part del *Menó* (70a-86c) està puntejada per *variacions* sobre les paraules inicials. Les hem estudiat com a tractament de la possibilitat de dir (discurs, recerca, coneixement, opinió, mite). El que s'està jugant és *un aclariment de les actituds de l'home respecte al logos.* No s'hi val, certament, a posar-se massa solemne al mencionar *logos* (amb majúscules o minúscules) com *allò en què la situació de l'exercici filosòfic es decideix*; tampoc s'hi val, però, no posar-se gens solemne o gens seriós.

Amb solemnitat o sense, la possibilitat de dir que està viscuda en la retòrica gorgiana com a facilitat del dir té, quan se'ns trenca en la dificultat, bloqueig o problema (en l'*aporia*), una relació possible amb el *logos* en *la figura de la recerca conjunta*. La impossibilitat de la recerca conjunta és la posició de Menó en aquest moment del diàleg; la seva antítesi, des de la fortalesa, és la posició socràtica d'afirmació de possibilitat de la recerca conjunta. El que anima l'examen socràtic lluita per la seva afirmació com a possibilitat de la dialèctica en l'amistat discriminada de la figura rival de l'erística, la consideració del discurs com a lluita.

§13. Aporia. El silenci de Menó

Aquesta és la primera vegada que Menó reprèn la seva fórmula inicial [«Ara no puc ni poc ni molt dir el que és l'*areté*», 80b4]. El contacte amb Sòcrates ha fet emmudir el dir abundant de Menó. La fermesa socràtica *sosté* la resposta senzilla si el seu interlocutor és erístic, lluitador. La qual cosa és, si ho mirem bé, un repte de Sòcrates a Menó. *Fa*, en canvi, respostes dialèctiques si els interlocutors són *amics*. Aquesta alternativa ens *situa* la seqüència lineal del diàleg: *o som en moments de combat o som en moments d'amistat.* Per

així dir-ho, la progressió del diàleg va unida a un exercici de discerniment, o de discriminació, mitjançant el qual ens cal adonar-nos *de què és el que exactament passa entre Menó i Sòcrates*. La facilitat amb què Menó ha donat la primera i encara la segona resposta al que és l'excel·lència, ha estat després *auxiliada* pels models que el «desert» ha ofert a l'«abundància». El que és aquest auxili com a moviment és com una primera insinuació de Penia a Poros, el moviment del terreny del defecte sobre el terreny de l'excés, una condició prèvia a l'engendrament d'alguna tensió, a la gènesi d'eros. El com de la recepció d'aquest auxili determina que alguna cosa avanci o no avanci en l'escena del diàleg. Malgrat l'advertiment socràtic, però, la tercera resposta de Menó a què és l'excel·lència segueix unilateralment i exclusivament el model de la resposta sobre el color amb el predomini del flux, del lliscar. Posada en dificultats la tercera resposta de Menó, Sòcrates el convida per tres vegades a reprendre la qüestió. Una, dues, tres... si és que Menó dona de la seva conversa amb Sòcrates una interpretació erística, Menó ha perdut tres assalts, ha estat derrotat, ha estat humiliat.

Ara, en la seva derrota, únicament si així ell ho interpreta, *i no abans*, Menó recorda la fama socràtica com a aporètic, com a problematitzador, com a bloquejador, com a sembrador de confusions o dubtes: «Sòcrates, ja havia sentit abans de trobar-me amb tu, que no fas res més que problematitzar-te (ἀπορεῖς) i problematitzar (ἀπορεῖν) els altres» (79e6-80a2). Ens cal recordar el vocabulari de la facilitat tessàlia que és la que ha estat examinada fins ara en el seu desplegar-se com a tal facilitat en *el sistema de respostes* de Menó. Tot arrencava d'un «No és pas difícil» (οὐ χαλεπόν, 71e1; 71e6), i sobretot el «no hi cap problema» (οὐκ ἀπορία, 72a1-2). Negatius tots ells, ens permeten establir el contrast entre el principi i el final d'un *trajecte.* En traduir Plató cal traduir totes les aparicions d'un mateix terme de la mateixa manera tant com sigui possible o, si més no, indicar les repeticions d'un mateix terme per allunyades que estiguin: únicament així marquem bé els *trajectes* i els *contrastos*. En el nostre cas present, cal assenyalar de la mateixa manera el *no* de 72a1 i el *sí* de 80a1-2. No hi havia cap dificultat o problema (72a1), i ara Menó és ple de dificultats o problemes (80a1-2). [2009: El trajecte que va de la facilitat en respondre i recordar a la dificultat de respondre que comporta el silenci ens atorga un episodi que és, certament, *la refutació socràtica* del tessali. També és, però, la *recepció que Menó fa de l'auxili socràtic* per poder respondre. Convé interessar-nos per la relació entre les dues realitats dramàtiques que l'episodi conté.]

S'ha dit que Menó confessa d'una manera bastant ingènua que no pot respondre a la qüestió (Nehamas 1999: 6; Sales 2008). No pot o no vol? *És cert que la confessió d'ignorància de Menó és ingènua?* Se'n pot dubtar [2009: a diferència dels lectors actuals de la tradició analítica, el personatge del diàleg no està cobert per l'ombra de l'article de Peter Geach (1996) sobre la possible inconveniència de la interrogació socràtica sobre el que és l'*areté*], i ens convé

fer-ho com a lectors perquè la frontera entre erística i dialèctica *fluctua* des de l'acollida de Menó a la primera definició de *figura*. Llegir bé és enllaçar bé. Convé atendre a poc a poc com descriu Menó el seu estat *abans* de la comparança que seguirà amb el peix tremolosa. La brillantor de la figura de la tremolosa ha eclipsat el que li és previ en l'atenció dels comentaristes, mentre que el retrat que Menó fa de Sòcrates té clarament dues parts.

En la primera part, Sòcrates ja és associat amb la bruixeria i la màgia; en la segona, es compara amb la tremolosa. El que és comú a tot aquest moviment és que la mancança que ha causat en Menó la perplexitat o aporia no està situada ni per un moment en ell mateix, sinó en Sòcrates. Aquest és el senyal decisiu de l'aporia de Menó (Ionescu 2007: 30). El tu socràtic actua sobre el deixeble de Gòrgies i el desposseeix del que li «pertany». Però nosaltres, com podem formular la qüestió «què és en veritat el que pertany a Menó i per què?». Menó retreu a Sòcrates «tu m'embruixes (γοητεύεις) i em drogues (φαρμάττεις) i senzillament m'encantes (κατεπᾴδεις)» (80 a2-4). El que tenen en comú aquestes tres accions és suspendre una relació habitual per mitjà d'un agent exterior.

i) Les bruixes de Tessàlia, precisament de Tessàlia, que surten al *Gòrgies* eren capaces, es deia, de fer baixar la lluna del cel, o sigui, trasbalsar l'ordre normal de la realitat. Als *Núvols* d'Aristòfanes aquest fet es contempla com a aprofitable per tal que Estrepsíades no pagui els seus deutes. L'ordre normal de la realitat sembla que és que els que aprenen a fer discursos en llocs ben considerats per a aquesta tasca els vagin fent indefinidament, que per això n'han après. [2009: Jon Moline (1969) indica que Menó no diu que sigui capaç de dir el que sigui l'*areté*, sinó que ha estat capaç de parlar-ne, de fer-ne discursos. El *fer* del «fer discursos» és un equivalent al que actualment s'entén per *perfomance.* En el que s'ha anomenat la diferència entre el vell i el nou paradigma en els estudis sobre la democràcia atenesa (Farenga 2006), la noció de *perfomance* realitza una funció important. Certament, Menó és un foraster, un foraster de Tessàlia; està actuant, però, en el moment de l'acció del diàleg com d'ambaixador del seu país prop dels atenesos i és l'hoste del ciutadà Ànitos. Simon Goldhill (1999) ha parlat d'una dinàmica de l'autopresentació o autopromoció del ciutadà: un ciutadà d'Atenes parla a l'assemblea, s'exercita al gimnàs, beu al convit, festeja el seu estimat; cadascuna d'aquestes activitats té la seva regulació i el seu conjunt és l'exercici de la ciutadania. Aquesta ciutadania es realitza en quatre grans accions de la vida social grega: l'*agon* o competició, l'*epideixis* o actuació (*display*), l'*skhema* o figura (*look*), la *theoria*, espectacle. El que es faria mitjançant la *perfomance* en la vida grega és el que avui anomenem *the construction of the self*. Podem pensar que el nou paradigma dels estudis de la democràcia atenesa està projectant un munt dels nostres tics a la vida dels grecs. El problema de repintar les estàtues, que certament no eren blanques, és que fem servir amb facilitat els nostres colors, sobretot perquè són més barats d'obtenir que els originals,

si és que els coneixem. Sigui com sigui, la ciutadania es realitza en els *logoi* que Menó ja ha *efectuat* i Menó no vol perdre el que suposa la seva possibilitat. Si ja sap discursejar sobre l'*areté*, perquè redimonis s'ha d'aturar a saber què és? Què pensa Menó que li ha *fet* Sòcrates?]

«M'embruixes (γοητεύεις)», segona persona del singular del present d'indicatiu del verb γοητεύειν derivat del verb γοαν «fer crits de dolor, lamentacions». El nom de l'actor és γόης que embruixa llençant crits i encantacions lúgubres, el bruixot, el mag, el xarlatà. [2009: Nicolas Grimaldi ha dedicat un llibre a la figura de Sòcrates bruixot (*Socrate le sorcier*, París: PUF, 2004). El problema amb què es baralla l'amic Grimaldi és com és que sembla irracional com a bruixot, el campió del racionalisme? Sembla irracional, certament, perquè se li atribueix un sistema de crits, fàrmacs, i cants. La qüestió és una qüestió de fons si la considerem des del seu sentit més fort, l'aposta socràtica és que la raó ha de dirigir de dret la vida dels homes, i per fer-ho s'ha d'obrir pas a crits? No és gens fàcil fer de la mosca socràtica enfront del cavall de la ciutat el senyal de la raó. El preu del combat és alt. Alguna cosa hi guanyarem si perfilem quina és la veu tessàlia i gorgiana que tracta Sòcrates com a bruixot, què més diu d'ell i quina performance retòrica s'està defensant com a racional enfront d'aquesta racionalitat que sona com un crit a unes orelles determinades.]

ii) «*Em drogues (*φαρμάττεις)» del verb φαρμακάω, derivat del nom φάρμακον, que dona els nostres 'fàrmac', 'farmàcia'... *Pharmakon* designa en el seu sentit primer una planta medicinal qualsevol, sigui benèfica o nociva, o millor en la indistinció dels seus possibles efectes com a remei o verí. És el mot que designa la cicuta al *Fedó.*[25] [2009: És la paraula que qualifica l'escriptura al *Fedre.* Jacques Derrida té un escrit sobre la farmàcia de Plató (1969): «El *phármakon* no és ni el remei, ni el verí, ni el bé, ni el mal, ni el dins, ni el fora, ni la veu, ni l'escriptura, el suplement no és ni un més, menys, ni un enfora, ni el complement d'un interior, ni un accident, ni una absència, etc.» Peñalver, el traductor al castellà del text de Derrida comenta: «El intento de Platón de fijar los opuestos es el intento de fijar la filosofía. Pero la filosofía no tiene una solución fácil para los indecidibles». Segons Derrida, Plató i l'entera filosofia occidental es basen en oposicions binàries. No n'estaríem gens segurs. Ara mateix, ben a prop nostre hi ha qui vol explicar tercets al *Fileb*. Aquest simplicitat, en el mal sentit de la paraula, que es reclama en el cas de Peñalver, de Derrida, Nietzsche i Heidegger, té com a meta «desestabilizar el binarismo [...] desfijar la metafísica». La nostra qüestió ara és molt més senzilla i es manté en l'acció del diàleg: Quin fàrmac li

25. Jacques Derrida, «La farmacia de Platón», en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, p. 91-261. [Cf. S. Rosen, *Hermenèutica i platonisme*, traducció de Xavier Ibáñez Puig, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992.]

ha fet prendre Sòcrates a Menó? Deixar-lo o fer-lo actuar com a abundància des de la facilitat que exhibia? En tot cas, és la performativitat discursiva la que es pensava que dominava l'essència. La facilitat d'explicar exhibida com derivada de Gòrgies era induïda per algun fàrmac socràtic?]

iii) *«M'encantes (*κατεπᾴδεις)». El verb κατεπᾴδειν està construït del prefix κατα-, que expressa a una idea de completesa i acabament (catàleg), i del verb επᾴδειν, compost a la seva vegada de prefix επι- 'sobre' i del verb ἀείδειν. que vol dir 'cantar'; επᾴδειν vol dir 'acompanyar cantant' i per extensió 'deixar sentir encantaments'. Aquest verb està acompanyat de l'adverbi ἀτεχνῶς, que es pot traduir per 'senzillament'; literalment és un negatiu de τεχνῶς, 'habilitat', 'artifici', 'perícia', 'ofici', i té un sentit que oscil·la entre un positiu 'simple i natural' enfront del que és artificiós i rebuscat, i un negatiu 'groller, inexpert, tosc'. Aquesta composició és gairebé exclusivament una composició de la llengua de Plató i té dues *úniques aparicions*, aquesta que estem comentant i una altra al *Gòrgies* en boca de Càl·licles. Aquest paral·lel és molt instructiu per tal de tenir una pista per entendre com experimenta Menó *la música* socràtica. Càl·licles diu que els millors i els més forts entre «nosaltres» són manipulats des de la infància com lleons esclavitzats per encantaments i sortilegis aprenent que el deure és la igualtat i que això és el que és bell i el que és just! (*Gòrgies,* 483e4 - 484a2 traducció de Manuel Balasch a la FBM). Menó se sent desposseït d'alguna cosa que li correspon en l'ordre regular del món on els lleons fan de lleons *lliurement*? El paral·lel ben natural entre el text del *Menó* i el del *Gòrgies* està mobilitzat ben diferentment en els comentaris de Brague (1973) i de Scott (2006).

Segons Rémi Brague, la màgia fora desbordar els seus límits o mantenir-se fora d'aquests límits; ser o fer de bruixot és sortir de la seva forma i expandir-se en una pluralitat de formes. La bruixeria és escapar-se a la limitació. La dialèctica, la recerca *conjunta* en l'amistat, podria obrir Menó a una recerca *possible* paralitzant l'expressiva discursivitat gorgiana posseïda en la facilitat de dir.

Segons Dominic Scott, la referència a l'esclavatge indica que una part utilitza l'altra per als *seus* fins, la qual cosa implica la noció de *manipulació*. Scott parla d'«inactivitat intel·lectual» i «mort cognitiva» com l'estat en què Sòcrates deixaria les seves «víctimes» i afirma que la refutació socràtica erradica tant el mal com el bé.

És ben cert que Menó es queixa a Sòcrates perquè ha estat desposseït de la seva habilitat habitual i reduït al silenci. El que cal veure és el valor d'aquesta habilitat perduda per tal de judicar no únicament *el com* s'ha produït aquesta pèrdua, sinó el sentit que es produeixi. Fer emmudir el tessali, portar Menó al silenci és, de veres, un fruit d'una *inhabilitat* socràtica? Què hi ha d'intel·lectual i de cognitiu en el sistema de respostes de Menó? Què ha naufragat? Quina bondat ha erradicat Sòcrates respecte a Menó? El fet cert a què assistim és que el silenci de Menó és atribuït per ell enterament a una

acció socràtica d'encantament. Goldschmidt (1971) observa que el Menó té l'estructura dels primers diàlegs fins a la primera aporia. Però l'aporia s'arrisca fins gairebé conduir Menó vers l'odi pels raonaments i situar-lo en aquesta forma de l'escepticisme que Plató anomena *misologia*. Hi ha al *Menó* una misologia respecte al logos socràtic, en nom, dels «milers de vegades innumerables discursos davant de moltes persones» (80b2-3). Des d'aquests discursos enyorats es refusa l'aporia.

Dues discursivitats distintes es combaten o s'amistancen? L'horitzó de la progressió del diàleg és l'erística o la dialèctica? O és la seva indistinció en què està *situat* el lector? [2009: Un fer confiat amb ell mateix ha estat entrebancat per un fer examinador en un xoc a què assistim. Moltes lectures filoactives desconfien d'aquest entrebanc que el dinamisme autopresentador de l'individu a la ciutat troba en les escenes platòniques. La naturalesa d'aquest desconfiança no és sempre clara. Una queixa, les arrels de la qual haurem de descriure, es formula més o menys clarament contra el fet que l'espontaneïtat sigui frenada, aturada; en definitiva, paralitzada en el seu exercici per crits, fàrmacs i cants. Si el sistema performatiu de ciutadania és tan sòlid en el seu esdevenir, tan fort en la força de la seva proposta, tan dinàmic en el fluir que l'instaura, com és que resta vulnerable fins al silenci en el xoc amb aquest altre de si què l'amoïna? En els termes de la interpretació de Scott, si l'examen socràtic és manipula*dor*, com és que les seves «víctimes» són manipulables.]

Gòrgies diu al seu *Elogi d'Hel·lena* que quan les paraules encanten creen plaer, eliminen tristeses i *mouen* l'ànima. Menó no *rep* pas la discursivitat interrogativa socràtica de la manera com Gòrgies diu que actua el discurs quan encanta. Menó roman quiet, es troba paralitzat sota uns efectes que ell compara a l'efecte que imagina com el de la tremolosa sobre la seva ànima i la seva boca. Menó diu: «Em trobo de veritat estabornit d'ànima i de boca, i no sé què respondre't». A Eutifró les paraules li giren en rodó i ell es mareja, potser perquè encara les paraules són seves i les voldria salvar fixant-les (*Eutifró* 11b, cf. Sales 1992: 52-53).

Moltes coses passen en l'escena del diàleg a l'entorn d'aquesta comparança que el tessali fa de Sòcrates. La tremolosa és un peix del gènere *Torpedo*, de la família dels torpedínids, amb un potent òrgan elèctric a cada costat del cos entre el crani i la part anterior de les aletes pectorals. Menó introdueix la comparança amb el mateix verb que abans ha fet servir Sòcrates quan li ha dit que respongués «deixant de fer moltes coses d'una de sola», com es diu per riure's dels qui trenquen un objecte (77a). Ara, Menó, també des del *riure*, afirma: «Gosaria dir que t'assembles moltíssim per la forma (εἶδος) i tot el restant a la tremolosa» (80a). Des del *riure* s'han dit «trencador» i «paralitzador» l'un a l'altre. Així és com és veuen els interlocutors de l'*acció* a què assistim. Sòcrates ha dit a Menó que, en les seves respostes *fàcils*, trenca el que està unit, el que forma un tot. Menó està dient a Sòcrates que en posar en *dificultat* el seu dir detura el que es mou. Dèiem, en parlar de la facilitat

de les respostes de Menó, que convenia aclarir el joc de facilitats i dificultats a l'entorn de l'*examen* socràtic (§8). La hipòstasi de l'*elenkhos* com a *mètode* socràtic emmandreix moltes lectures dels diàlegs platònics. En tant que se suposa que un dispositiu metòdic de refutació està llest per ser aplicat en circumstàncies diverses en un examen de les opinions que proposaria d'antuvi l'interlocutor, l'atenció a la relació que s'ha establert *en cada cas* entre l'interlocutor i Sòcrates i la mobilitat o no d'aquesta relació són ben sovint desateses. Atendre aquesta relació ens fa veure que el que es dona com a discurs de Menó en el seu sistema de respostes és immodificable, o es dona o no es dona, flueix o no flueix com un resultat possible entre d'altres. Sòcrates li ha tret el discurs a Menó i Menó calla. El silenci de Menó és, segons Menó, el resultat de l'acció de Sòcrates sobre ell.

Sòcrates és com la tremolosa perquè *també ella* estaborneix *el que se li acosta i la toca.* En el grec de Plató, el nom del peix (νάρκη) i l'acció del peix (el verb ναρκάω) coincideixen. Sòcrates dirà després que accepta la comparança si queda clar que ell està en el mateix estat en què posa els altres: fora *nárke* si ell està *narcotitzat* a *narcotitzar* els altres. La traducció castellana de Ruiz Elvira amb «torpedo» i «entorpecer» mira de sonar com el text grec. En català no sabem veure com podríem conservar el mateix ritme. El peix *tremola* i la seva acció *estaborneix*: es marca una diferència que la interpretació ha d'anul·lar, però és molt difícil imaginar com un estabornit pot encara estabornir, o com la descàrrega o el tremolar de qui tremola manté els altres tremolant. O l'acció socràtica no té distinció com a autoconsciència de la seva eficàcia, o el seu resultat iguala la situació inicial de Sòcrates amb la del seu interlocutor, en aquest cas amb Menó. *Narké*, mot grec de qui deriven els nostres narcòtics, és la mateixa paraula que el narcís dels nostres narcisismes [Sales 1996: apèndix II]. [2009: Un narcisisme performatiu diferent d'un narcisisme museístic? Podem entendre millor com viu l'aporia el personatge Menó si ho comparem com la viu el personatge Eutifró. Benson (1989) pensa que Menó admet no conèixer, a diferència d'Eutifró (597-598). Weiss li ho discuteix perquè Menó també es pensa conèixer, el que passa és que *no distinguish between the ability to think and the ability to speak* (Weiss 2001: 50n3). Menó es troba «estabornit d'ànima i de boca» (80b2). S'ha observat que podríem tenir la impressió que, segons Menó, en comptes que l'ànima faci parlar la boca, només parla la boca (Brague 1978: 154). A Eutifró les paraules li giren en rodó i ell es mareja (*Eutifró* 11b), Menó defensa una habilitat; Eutifró, un patrimoni. Menó, una *performance,* que pot repetir un munt de vegades; Eutifró, un *corpus*, que ell domina, la seva col·lecció d'«històries dels déus» de què sap més que ningú i pot aplicar a tots els casos, Eutifró vol salvar les paraules perquè encara són *seves* i les voldria «salvar» *fixant-les.* Menó ja no pot dir paraules i vol poder moure la boca. El silenci de Menó és el silenci del *senyor* del discurs. La figura de Menó s'està *entre* Pol i Fedre? // Discurs, recerca, coneixement, opinió, mite són *possibilitats diverses*

del dir. Sòcrates ha "tret" el discurs a Menó i Menó calla. El silenci de Menó és, segons Menó, el resultat de l'acció de Sòcrates sobre ell. Si a Menó *se li mogués l'ànima* podria passar a una altra possibilitat del dir?]§14. *La paradoxa del* Menó *i la recerca conjunta*.[26]

§14. La paradoxa de Menó i la recerca conjunta

En un sentit ampli, l'anomenada paradoxa del *Menó* ocupa nou ratlles de l'edició de Stephanus. Es poden dividir aquestes nou ratlles en les quatre primeres que corresponen a l'enunciat de Menó de la paradoxa (80d5-9), i les cinc restants, que són la reformulació socràtica en forma de dilema (80e1-e5). Normalment, aquest passatge és conegut com «la paradoxa de Menó» o «del *Menó*», no sense algunes reserves de part de la crítica sobre la bondat d'aquesta denominació. S'ha preferit «sarcasme» (Moline 1969) o «challenge» (Scott 2006) i es pot parlar també d'un «enigma escèptic» (Ho-

26. [1994= Tractarem sobre la paradoxa de Menó. Introduirem la qüestió enumerant molt breument el ressò del *Menó* en tota la tradició posterior (a); com a segona introducció, em referiré a un ús relativament recent de motius platònics per tal de plantejar problemes filosòfics en la nostra actualitat (b). Emmarcarem l'atenció al text platònic del *Menó* de la paradoxa sobre la recerca entre el motiu immediatament anterior de l'*aporia* (c) i l'immediatament posterior de l'anamnesi, record o reminiscència (d). El cos de la nostra atenció, ultra els possibles antecedents de la qüestió (d), es dirigirà a comparar la formulació de Menó (e) i la reformulació socràtica (f). En el transcurs d'aquest tractament, veurem els problemes amb què es topa l'anomenada Escola d'Oxford en il·lustrar amb el platonisme els problemes lògics i epistemològics contemporanis.
a*/ El 'Menó' i els problemes filosòfics sobre la dimensió 'interior' del coneixement.* Del *Menó* n'han parlat Aristòtil (An. Pr. II, 21, 67a; An. Post. I, 1, 71a), Agustí (*De Magistro*), Montaigne (*Essais* III, 13: «De l'expérience»), Descartes (Lletra a Voetius (1643), AT VIII, 2, p. 167: «però de què les veritats geomètriques siguin innates no podem concloure que tothom conegui els Elements d'Euclides»), Leibniz («Sur l'Essai de l'entendement humain de Monsieur Locke», Gerhardt, V, 16: «Dans ce que Platon appelle Reminiscnce il y a qualque chose de solide et même plus, car nous n'avons pas seulement une conscience de totutes nos pensées passées, mais encore un pressentiment de toutes nos pensées futures», cf. *Discurs de metafísica*, XXVI), Hegel (*Leçons sur Platon 1825-1826*, Paris: Aubier Montaigne, 1976, p. 87), Kierkegaard (*Engrunes filosòfiques*, cap. I, prop. Ia) i Nietzsche (*Introduction à la lecture des Dialogues de Platon*, París: Éclat, 1991, p. 73). Alguna cosa a l'entorn del tema de la reminiscència o, segons l'expressió de Hegel, a la interiorització del saber ha fixat la significació d'aquest diàleg en la tradició filosòfica. Des de Schleiermacher, la filologia platònica s'ha ocupat dels problemes que planteja el text platònic. Àdhuc Giovanni Reale ha pogut dir que totes les possibilitats hermenèutiques que s'han plantejat han fet les seves primeres armes sobre el text platònic. Stanley Rosen, en el seu llibre importantíssim *Hermenèutica com a política*, dedica tot un capítol al que anomena «Reconstrucció platònica», en què discuteix molt brillantment les posicions de Derrida sobre la possibilitat del discurs filosòfic (traducció catalana de Xavier Ibáñez, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992). Semblaria, doncs, que hi ha en el moment platònic de plantejar problemes filosòfics una fecunditat, que és la nostra tradició filosòfica en un sentit molt ampli i, també, que respecte al *Menó*, això té a veure amb alguna cosa així com una dimensió «interior» en parlar del saber o coneixement. (...)]

erber 1960: 86). Malgrat la bona motivació d'aquests escrúpols, cada cop és menys fàcil desarrelar el costum de parlar de «la paradoxa de Menó» a què ha estat dedicada una particular atenció per bona part de la crítica, sobretot la que sobrevalora l'atenció als aspectes «epistemològics» del platonisme. Estudiarem per separat les dues formulacions, la seva relació i l'examen de les interpretacions del sentit de l'episodi.

L'enunciat, sarcasme, repte o enigma de Menó diu: «I de quina manera cercaràs, Sòcrates, el que no saps ni poc ni gaire què és? Quin, com que no saps, avantposant-lo cercaràs? I suposant que tens la sort de trobar-lo, com podràs saber que és aquest el que tu no sabies?» (80d5-8).

La interpel·lació de Menó a Sòcrates està *situada* en el diàleg de tal manera que la seva significació primera és ser una resposta *negativa* a una invitació socràtica. Per tal de comprendre la *situació* de l'enunciat de Menó, doncs, és bona cosa fixar l'atenció a *què* és una resposta, a com està formulada la demanda de Sòcrates a què Menó respon. Sòcrates declara que *comparteix amb* Menó una situació aporètica i el convida a una recerca conjunta sobre el que sigui l'*areté*. Ho fa amb els següents termes: «Amb tot ho vull indagar (σκέψασθαι) amb tu i cercar plegats (συζητῆσαι) el que pot ésser» (80d3-4). *Sképsis* i *zétesis* necessiten dues traduccions diferents en totes les seves aparicions distintes, com fa Olives amb «indagar» i «cercar». Fixem-nos en συζητῆσαι, un compost de συν- i ζητῆσαι, molt rar en grec: té quatre aparicions a Plató, de les quals dues al *Menó*, una al *Cràtil* i una a l'*Hípies Major.* L'altra aparició al *Menó* és a 90b5 quan s'associa Ànitos a la recerca dels mestres d'excel·lència: «Tu, Ànitos cerca amb mi i el teu hoste Menó, aquí present, aquesta qüestió relativa a l'excel·lència de saber quins en són mestres». Les dues aparicions restants al *Cràtil* i a l'*Hípies major* tenen també la intenció de *promoure una recerca conjunta*. La naturalesa de la invitació socràtica és molt *peculiar* i convé atendre-la. Es tracta d'una exhortació a *la conjunció* amb algú que viu una qüestió des d'una o altra versió del «narcisisme» (Menó, Ànitos, Cràtil, Hípies). Ens hauria de sorprendre tant com sorprèn els seus interlocutors el fet que Sòcrates proposi la recerca conjunta com a forma possible del dir. Una invitació socràtica a compartir una recerca provoca una negativitat en la resposta perquè ha cancel·lat prèviament la viabilitat de la repetició d'un discurs segur d'ell mateix davant d'un públic convingut. Ens cal assistir a l'escena eb¡n què estan arrenglerats aquests ídols escolars, com són «la paradoxa de Menó», «la *doctrina* de l'anamnesi» i «l'episodi de l'esclau», avisats que ens podem trobar amb dificultats no només en la possibilitat de la recerca, sinó també, i sobretot, en la possibilitat o voluntat de *compartir-la.* Certament, com s'ha dit, la intervenció de Menó és *un atac* contra Sòcrates (Weiss 2001: 52); convé, però, esbrinar bé la naturalesa d'aquest atac, que és, sobretot en aquest moment del diàleg, una reacció davant la pèrdua de la superioritat gorgiana en la possessió del discurs com a exhibició competitiva.

La dualitat senzill-tècnic, el que és de tothom o el que pertany a la gent d'ofici, fa una funció important en l'establiment de l'acció socràtica i la seva memòria en el diàleg platònic i la institució de l'*Akademia*. Si volem trobar el to, el nivell o el grau de dificultat del llenguatge platònic, és per mostrar que el camí de l'exercici filosòfic desfà una certa tecnicitat postissa dels oficis i aprenentatges excessivament autovalorats; i si després construeix sobre aquesta demolició un llenguatge propi, ho fa des d'un esforç de naturalesa diferent. Són les relacions entre el que podríem dir l'home comú i l'home filosòfic el que se'ns pot regirar mitjançant una atenta lectura de Plató. En temps com els nostres, en què circula tanta pedanteria d'experts de totes classes, aquesta empresa es pot fins i tot adjectivar d'urgent. Un dels problemes de la interpretació de Plató, per exemple de l'anomenada teoria de les idees o formes, és detectar quan els termes *eidos*, *idea* apareixen únicament en un sentit col·loquial i quan els hi advé, i com els hi advé, un sentit tècnic. La millor manera de preparar-se a obtenir un bon sentit de discerniment en els temes més doctrinals del platonisme és acomodar-se en tots els casos a *mantenir el mateix nivell de llenguatge en la comprensió i traducció que el que mostra el text platònic*. També ens cal fer el mateix per tal de controlar una projecció epistemològica excessiva contra un mètode socràtic com el que passa en la reacció del personatge Menó enfront del personatge Sòcrates en l'acció del diàleg platònic.

Una altra estratègia per familiaritzar-se amb la densitat del text platònic és el principi de respectar les repeticions dels termes. La intervenció de Menó (80d5-9) té tres interrogants successius: «I de quina manera cercaràs, Sòcrates, el que no saps ni poc ni gaire què és? (καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν;) Quin com que no saps, avantposant-lo cercaràs? (ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις;) I suposant que tens la sort de trobar-lo, com podràs saber que és aquest el que tu no sabies? (ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;)». En el primer i segon interrogant, el text grec repeteix el mateix verb en forma negativa. Certament, en l'ús culte, encara que sigui mínimament, de les nostres llengües actuals l'elegància en el llenguatge ens ensenya, o recomana, evitar aquestes repeticions. La llengua de Plató de vegades ho fa, d'altres no ho fa. El criteri que ens cal mantenir és respectar les repeticions, i en el cas, que hauria de ser mínim, que ens resulti molt violent mantenir aquest criteri i ens decidim per introduir un sinònim, indicar la repetició platònica. L'estil «platònic» satura determinats passatges amb la repetició d'un mateix terme o termes; ens cal captar aquesta saturació com a significativa, com un missatge expressiu. Així és bo modificar la traducció d'Olives (1956): «I de quina manera cercaràs Sòcrates, el que no saps ni poc ni gaire què és? De les qualitats que no saps pas...?» Un altre cas del mateix en els textos que avui estudiem és la repetició de ζητέω («cercar», [que Olives manté]), la qual repetició sovint queda enfosquida en les traduccions.

La dualitat «paradoxa del *Menó*» - «doctrina de l'anamnesi» és, abans que cap altra cosa, una resposta com a «no» i una resposta com a «sí» a la possibilitat de la recerca conjunta, recerca conjunta en l'amistat que ha estat indicada com a pròpia de la dialèctica (75d) en el xoc entre la preferència de Menó pel model del color enfront del model de la figura com allò que acompanya sempre el color. Convé captar el teixit d'al·lusions que conté el text platònic, detectar les projeccions que fan altres moments sobre el text acotat i del text acotat sobre altres llocs del diàleg o altres diàlegs. Més familiarment, podem descriure aquesta tasca necessària per a la interpretació com *detectar «rebots»*. Aquests rebots són signes de fils que construeixen el tot d'un diàleg com un lligam entre motius diversos que massa sovint una idolatria escolar dels llocs filosòficament més densos ha desplaçat com a significatius amb més o menys gràcia. Els anomenàvem textura (§5). Recordem el que ens deia Àngel Pascual a la sessió de treball del 23 de febrer de 2010 del Grup Hermenèutica i Platonisme sobre el que explicava Leo Strauss de Paul Natorp llegint el *Fedre* quan, saltant-se les primeres vint pàgines del *Fedre*, assenyalava amb el dit la primera frase sobre la prova de la immortalitat de l'ànima (*Fedre* 245c) i deia: «Aquí Plató comença a filosofar». Potser sí, no discutirem pas la major densitat filosòfica d'alguns passatges respecte a la resta del *corpus platonicum*. Normalment l'antologia de llocs més densos decantada per la tradició filosòfica és, si volem, prou encertada; el que volia fer el nostre programa de *Coneixement i situació* de 1982 (Sales 2014) no era *invertir* l'atenció al que és més fort respecte al que és més feble, sinó *interpretar unit el que es presenta unit*. La radicació dels moments teòrics allí on estan radicats en l'escriptura platònica, en les situacions dialogals, és una lliçó a rebre en la nostra recepció de l'ensenyament platònic.

En la resposta que és el sarcasme, repte, o formulació per Menó de la «paradoxa», el jove tessali fa servir l'expressió τὸ παράπαν (80d6, «ni poc ni gaire» tradueix Olives). Aquesta expressió és la que Sòcrates usa tres vegades: fent la veu d'un atenès qualsevol al començament del diàleg: «De fet, jo mateix em trobo tan lluny de saber si és ensenyable o no ho és, que no sé ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) què és això de l'excel·lència» (71a7); l'ha fet servir repetidament, de manera que tenim un nou exemple del que acabem de dir sobre la conveniència de respectar la repetició dels termes en la comprensió del text platònic: «Pateixo del mateix mal que els meus conciutadans, pel que fa aquesta qüestió, i em faig retret de no saber, ni poc ni gaire (τὸ παράπαν), què és això de l'excel·lència» (71b3; traducció d'Olives modificada); i, finalment: «Creus que és possible per al qui no coneix ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) qui és Menó, de saber si es bell, si és ric, i si també és noble o tot el contrari» (71b5, traducció Olives). La traducció d'Olives no respecta la transparència de la repetició platònica com tampoc no ho fan Divenosa (2008) ni Monique Canto-Sperber (1991a). Aquesta és també la paraula que fa servir Menó per tal de descriure l'estat en què l'ha posat el contacte socràtic: «Ara no sé ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) dir el que és» (80b4). El

ποῖον de 80d6 és també un rebot del ποῖον de 75b4: «Si no sé una cosa què és, com en sabria les qualitats». La traducció d'Olives de ποῖον per 'qualitat' ens planteja un problema difícil entre l'*abans* i el *després* del vocabulari filosòfic. És Aristòtil qui, sobre la seva lectura atenta del *Menó*, fixa termes, no pas Plató, que aquí parla en català com si hagués llegit Aristòtil. Bernard Suzanne (2000) observa: «Il est difficile de traduire ces expressions sans tirer avec la traduction des siècles d'élaborations commencées avec Aristote. Le grec *poion* correspond au latin *qualis* dont vient *qualitas* (ce qui réponds à la question *Qualis?*, tout comme *poiotès* en grec vient de *poion*, et désigne ce qui répond à la question *Poion?*), qui a donné le français 'qualité'. Le *poion* s'intéresse à l'aspect 'qualitatif' d'une chose, par opposition au *poson*, qui s'intéresse à l'aspect 'quantitatif'». El problema que cal que ens ocupi és que no podem assistir d'una bona manera al naixement de la tecnicitat filosòfica en el vocabulari que tracta qüestions catalogades si ja les projectem en els moments del seu origen com a tals. Suzanne comenta un parell de traduccions francesa: «Aussi, traduire par "*essayer de découvrir la qualité d'une chose dont nous ignorons la nature*", comme le font A. Croiset (Budé) et E. Chambry (Garnier), traduisant *poion ti estin* par "*la qualité*" alors que le Bailly donne comme traduction de *poion* "quel?, de quelle nature?, de quelle espèce?", et *ho ti estin* par "la nature", ce qui préjuge du type de réponse attendue, me semble aller un peu vite en besogne. Je préfère donc en rester à des particules interrogatives plus proches du grec, même si le "comment" que j'ai utilisé pour rendre *poion* est peut-être encore plus vague que le grec qu'il traduit».[27]

El que mimetitza, allò que ara imita Menó en l'escena del diàleg, no és tant una ignorància socràtica, sinó una ignorància completa de tots els atenesos de què Sòcrates es fa representant (§6). Al meu entendre, s'ha donat poca importància, en la interpretació del diàleg, a aquest tret del *Menó* que obliga a insistir en el caràcter de Menó com a foraster, com a visitant, com a *xenos,* com a foraster de Tessàlia. La ignorància socràtica com a figura es realitza com a reactiu davant la saviesa dels atenesos. Som en una variació platònica peculiar d'un tema anterior, cosa que dificulta moltíssim la interpretació de Scott (2006), per a qui estaríem en un judici de Plató sobre el mètode socràtic de l'*elenkhos* o refutació. L'assistència al diàleg (Sales 1999), *ser-hi*, ens permet lligar la ignorància atenesa i socràtica de la faula del desert amb el silenci de Menó: és en aquest lligam que neix com a acció dialogal socràtica la possibilitat d'una recerca conjunta. El jove tessali la refusa recordant els termes amb què abans Sòcrates ha refusat entrar en el joc inicial que obriria

27. Bernard Suzanne manté un lloc platònic de qualitat a la xarxa en francès i en anglès [http://plato-dialogues.org/plato.htm] que és útil com a auxiliar en el treball personal de lectura del CP. Algunes de les seves ordenacions en noves tetralogies són molt personals, però la manera com raona els problemes de traducció és molt clarivident en molts casos com el que hem comentat.

des de la perspectiva de Menó el joc del diàleg o la trobada. Hi ha un joc inicial ajornat pel silenci atenès a tractar la qüestió gorgiana. Menó se'n recorda tant que, quan ens pot semblar com a lectors que la lliçó de l'esclau ha habilitat Menó per tal de recercar conjuntament amb Sòcrates què és l'*areté*, Menó li recorda la seva qüestió inicial desatesa (*repetició de la qüestió inicial*). És sobre aquest lloc que proposem la divisió en *dues* parts del tot del diàleg. Dues parts que s'oposen com un «no» i un «sí» socràtics a tractar la qüestió que Menó li vol fer tractar d'entrada. Pensem, com una clau d'interpretació, que el «no» és un senyal de *fortalesa* socràtica i que el «sí» és, com ell mateix declara, senyal de *feblesa*, de manca d'autoritat.

El text de la intervenció de Menó (80d5-8) s'articula clarament en els *tres* interrogants. En l'anàlisi del text s'han diferenciat dues paradoxes: la de la recerca (*inquiry*) que correspondria als dos primers interrogants, i una altra, que correspondria al tercer, qualificada com la paradoxa «de la descoberta (*discovery*)» per Scott (1995 i 2006: 83-87) i «del *coneixement*» per Weiss (2001: 53). El que és primerament decisiu de la reformulació socràtica és el nivell en què se situa: «Comprenc què vols dir, Menó, ves quin logos combatiu desembarques! (μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὦ Μένων. ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις)». L'acció socràtica (el μανθάνω, 80e1, inicial) és una comprensió del que *vol dir* Menó; des d'aquesta comprensió, el dir de Menó com a resposta a la invitació d'una recerca conjunta està *identificat* com un ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις. La paraula clau és κατάγεις. És la paraula clau perquè és aquella que fa de l'examen socràtic un *examen*. Olives (1956) la tradueix per «addueixes»; Ruiz Elvira (1958), per «traes»; Devenosa (2008), per «introduces»; Canto-Sperber (1991a), «débites», etc. El verb κατάγνυμι vol dir primerament 'conduir de dalt a baix'; el seu ús corrent està lligat al treball de filar i amb la pesca.

La primera qüestió crítica sobre aquest tot de nou ratlles és si les dues formulacions són equivalents o no. Recordem el dilema socràtic: «Comprenc què vols dir, Menó, ves quin logos combatiu desembarques. L'home no pot cercar ni el que sap ni el que no sap, perquè el que sap, poc ho cercaria si ja ho sap, i no li cal fer-ne la recerca; ni tampoc el que no sap, si no sap què ha de cercar» (80e1-5). Les diferències que es poden observar entre les dues formulacions són les següents: *i*) Menó utilitza la segona persona; Sòcrates, la tercera. Moline (1969: 155-57) emfasitza aquesta diferència que donaria a les paraules de Menó una sospita de mala fe; també hi ha qui prefereix parlar d'«exasperació desconcertada» (Sharples 1985: 114). Sigui quin sigui el grau d'intensitat que calgui atribuir-li, Menó ha formulat les seves paraules com una queixa a la pràctica socràtica, que l'ha tret de la seva seguretat habitual. El pas socràtic a la tercera persona indica, primerament, que Sòcrates ha identificat la font de què Menó ha tret el que ara diu: Menó sempre parla per boca d'altres persones. Sòcrates, sobretot, ha formulat la dificultat com una dificultat de *tota* recerca, generalització que s'assenyala mitjançant l'ús ἄνθρωπος a 80e3. *ii*) τὸ

παράπαν («ni poc ni gaire») és present en l'enunciat de Menó, i absent en la reformulació socràtica. L'omissió de τὸ παράπαν és significativa exactament de què? Hi ha qui diu que no ho és pas (Fine 1992: 222n.29). Les diferents significacions que li han estat donades no resulten gaire convincents. *iii*) La formulació socràtica en forma de dilema és més elegant (Phillips (1948) 1965: 77; White 1975: 290n.4; Seeskin 1987: 113n1). Weiss (2001: 50) considera que la major o menor elegància de la formulació no dona cap joc filosòfic. [1994: Julius Moravcsik (1971: 53-69) cridà l'atenció sobre el *tò parápan* present en l'argumentació de Menó i absent en la reformulació socràtica: «En la versió de Menó, la paradoxa tracta sobre una recerca d'allò de què nosaltres som *absolutament* ignorants. La reformulació de Sòcrates omet aquesta qualificació forta (*parápan*)». Aquest fet ha estat comentat diferentment per la crítica: Nicholas White (1974) pensa que no hi ha cap diferència important entre la formulació de la paradoxa per Menó i la reformulació socràtica en forma de dilema: «Sòcrates es limita a mostrar el fet que la dificultat de Menó es pot posar en forma de dilema». En canvi, Scolnicov (1976) seguiria la indicació de Moravcsik fins a afirmar que Sòcrates refuta Menó tot canviant la formulació de les paraules de l'argument i que no podria suposar, tal com ho fa mitjançant l'argument de la reminiscència, que sempre tenim algun coneixement si s'atengués a la primitiva formulació de Menó. També Thomas (1980: 125), en la seva edició del *Menó*, pensa que l'omissió anorrea de cop la força de la dificultat inicial perquè ara la premissa decisiva esdevé «si un home no té coneixement...», substituint el primitiu «si un home no té absolutament cap coneixement...». El dilema així reformulat és compatible amb la possessió d'algun coneixement. Hugh H. Benson (1990: 131n14) afirma que la versió de Sòcrates «no és significativament diferent»; Dominic Scott (1991: 628-629) diu que les diferències són mínimes i han estat exagerades; segons O'Brien (1991: 646-648), les dues formes de la paradoxa tenen una mateixa finalitat: establir la impossibilitat de qualsevol recerca, però els mitjans adoptats són diferents; Monique Canto-Sperber (1991: 74) diu que la reformulació socràtica és un desenvolupament que explicita el fet que coneixement i ignorància s'oposen sense intermediari.]

La distinció entre «paradoxa de la recerca», «paradoxa del descobriment» i «paradoxa del coneixement» dona als estudis sobre aquest moment del diàleg un creixent grau de sofisticació i subtilitat. Entre el munt d'interpretacions que circulen, existeix una polaritat entre les interpretacions que consideren tot l'episodi com l'excusa del personatge Menó per tal de no esforçar-se i que comparen l'argument al que sobre la mateixa qüestió surt a *l'Eutidem* (277e5-278a7), i les que consideren que transcriu una dificultat a què ha de respondre l'exercici socràtic de l'examen concebut *metòdicament* com a *elenkhos.* Phillips (1948: 88) pensa que conté en embrió una de les objeccions centrals del «nominalisme» sofístic a la posició *filosòfica i opina que* Plató se separaria del Sòcrates històric. Calvert (1974) l'interpreta com un problema d'origen eleàtic. Nehamas (1985) la limita a l'absència de mestres d'*areté*. Vlastos (1994) creu

que està basada en el «principi de prioritat de la definició» i les seves dificultats. Des de la posició de Vlastos i similars, el joc de les interpretacions està molt afectat per la consideració del *Menó* com a diàleg de «transició».[28]

§15. La fortalesa socràtica: el mite de la memòria total com a situació dialògica

Si Menó, per tal d'escapolir-se de la invitació socràtica a la recerca conjunta, se serveix de la veu d'altri (la dels autors de l'argument que Sòcrates qualifica de «combatiu» [erístic]), Sòcrates fa el mateix per tal de donar a Menó una resposta perquè no troba sòlid el que a ell, al jove, li agrada. Sòcrates comença a respondre i s'atura: «Ja ho crec. He sentit d'homes i dones savis en coses divines...». Les llargues aturades d'un Sòcrates entotsolat són famoses quan les narren els testimonis d'Aristodem i Alcibíades al *Convit*. Tot parlant, Sòcrates s'atura poques vegades, Fedó explica que ho fa abans de posar-se a respondre a l'objecció de Cebes sobre la causa de la generació i la corrupció: «En aquest punt Sòcrates s'aturà un bon moment <guardant> per a ell el que cercava» (*Fedó*, 95e7). Més que el caràcter o tret de la reflexivitat del personatge històric, que ha estat emparentat sociològicament al xamans amb algun entusiasme de comentadors tirant a sociòlegs, el que a nosaltres ens interessa és com l'escriptura platònica marca amb aquestes pauses senyals d'inicis de *trajectes* diferents els uns dels altres en el tot del diàleg. El breu silenci de Sòcrates el trenca la curiositat de Menó, com la de Fedre al *Fedre* parlant de l'escriptura o Protarc al *Fileb* (*Fedre*, 277d4; *Fileb,* 57d), o les de Teetet i el jove Sòcrates al *Sofista* i *Polític* respectivament amb el foraster d'Elea (*Sofista*, 265e; *Polític*, 277e). La curiositat de Menó és *l'efecte dramàtic decisiu* per tal d'enllaçar la paradoxa «epistemològica» i el mite sobre l'ànima. *El gran escàndol dels escepticismes són les tafaneries*. La «possibilitat del dir com a discurs» es podria canviar o perllongar en «possibilitat de recerca» des d'aquesta curiositat que contradiu per ella mateixa la *misologia* reflectida en el refús del moment aporètic i la paradoxa o sarcasme del logos combatiu. El problema constant de les conclusions escèptiques és la seva difícil lluita amb la tafaneria personal dels argumentadors. El que tenen en comú tots els que Sòcrates ha escoltat és que són «savis en les qüestions divines (περὶ τὰ θεῖα πράγματα)» (81a6). Ells saben «donar raó del que practiquen, professen o administren (περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ᾽εἶναι)» (81a11-b1). És un món diferent del dels oradors i disputadors gorgians, i els cavalls, riqueses i ambaixades tessàlies, és un món més dens o amb afirmacions més gruixudes i agosarades. La identificació més precisa d'aquest referent com a òrfics, pitagòrics, Empèdocles, Píndar i altres poetes divins, s'ha efectuat en

28. Un estat de la qüestió s'obté de Weiss (cap. 2: «Impasse, Paradox, and the Myth of Learning by Recollection», 49-76), i Scott (2006: cap. 7: «Meno's paradox: 80d-81a 75-91»). [vegeu les recensions fetes per Jordi Sales 2008, 2009a, 2009b.]

els estudis platònics des de fa temps, amb més acords o menys dels estudiosos entre diferents accents possibles. És molt digna de ser considerada molt definitivament l'observació de Monique Canto-Sperber (1991: 78): *Mais toute tentative pour restituer les idées religieuses qui ont pu inspirer la concepcion platonicienne de la Reminiscence est conjecturale*. Ara bé, el problema de les interpretacions és el de saber exactament per què aquesta conjectura s'ha d'efectuar i quina funció precisa té en la captació del moviment i l'ensenyament del diàleg. Convé efectuar la conjectura com a conjectura *per tal de captar el moviment que va des del personatges de l'acció del diàleg a les fonts externes de les seves afirmacions.* L'origen extern del que ara es diu al diàleg el mostra el mateix joc del diàleg; que nosaltres puguem fer millor o pitjor la seva identificació en el tot de la cultura grega és desitjable. Les notes ben documentades de Canto-Sperber són suficients per fer-se una idea dels diferents accents possibles en les identificacions de les «fonts» del testimoni socràtic. A tot això, l'article de Luc Brisson (2003) és una alerta molt ben raonada per tal de no sobrevalorar el pitagorisme en parlar de l'ànima o matemàtica com una determinant de posicions platòniques. Walter Burkert (1997) sosté amb una bona argumentació la possibilitat de l'orfisme com una professió lligada a la cura mèdica més que com una secta. Quant a l'orfisme, convé molta prudència i no disparar la imaginació il·luminant qüestions fosques amb dades encara més fosques. El poema que acompanya el testimoni de Sòcrates fou identificat com un dels *Threnoi* o cants fúnebres de Píndar. Plató cita Píndar també al *Gòrgies* 484b, en què el personatge Càl·licles recita un fragment d'un poema perdut que també és esmentat a *Lleis* III 690b i IV 714e; un altre fragment d'un poema perdut el diu Cèfal a *República* I 331. En d'altres llocs, Plató cita només algunes paraules o parafraseja uns versos: *Menó* 76d, *Fedre* 227b, *República* II 365b i III 408b, *Eutidem* 304b, *Teetet* 173e. Bernabé (2011: 222) explica molt bé per què en tot cas en aquest moment del *Menó* Plató filtra l'orfisme a través de Píndar.[29] És una manera de veure coincident

29. «Parece claro que Platón halló en la poesía atribuida a Orfeo y en un treno de una teoría sobre el alma que estaba dispuesto a aceptar: la de que era algo divino y preexistente, que penetra en los cuerpos y cuando estos mueren se libera, vuelve al Hades y de allí penetra en otro cuerpo, hasta un determinado momento en que Perséfone acepta la compensación y, tras una última reencarnación en una existencia terrena de rango superior, se pasa a un estado divino o semidivino en el Hades. Una teoría de la salvación del alma a través de la palingenesia, en suma. Pero cabe que nos preguntemos por qué Platón cita a Píndaro y no a un poema órfico como fuente de ideas órficas. Pienso que Platón lee en Píndaro un orfismo "filtrado", "moralizado", lejos de sus variantes más groseras. La versión literal órfica es siempre para el filósofo insuficiente, aunque bien encaminada. No la ve con la pulcritud del historiador de la religión o del filólogo, sino con el ánimo de quien aprovecha materiales ajenos y los ahorma para configurar su propio edificio. De forma que los acepta mejor si ya vienen previamente ahormados en una fuente anterior. Más aún, si es de la solvencia de Píndaro».

amb Radcliffe G. Edmonds III (2004) que, parlant del mite cosmològic del *Fedó*, afirma que Plató coopta les tradicions de la mitologia grega escatològica per a un propòsit filosòfic nou, explota la riquesa heretada d'imatges i motius relacionats amb el tema d'un viatge subterrani, però al mateix temps que intenta tornar a canalitzar el poder de la tradició en una nova direcció. Ja era el que pensava Conrado Eggers i sembla la posició més assenyada.

L'afirmació dels sacerdots i sacerdotesses, Píndar i altres poetes divins és: «L'ànima de l'home és immortal (ἀθάνατον), i tan aviat assoleix un terme, que anomenem mort, com torna a néixer (τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι), sens quedar mai destruïda (ἀπόλλυσθαι δ᾽οὐδέποτε)» (81b5-6). L'afirmació de la immortalitat de l'ànima està lligada aquí, com al *Fedó,* al que cal anomenar «mite de la palingenèsia», que és el mot que es diu (mot, doncs, preferible al de 'reencarnació', 'metempsicosi', o 'transmigració de les ànimes'). D'aquesta afirmació se'n desprèn primerament una exigència de la manera de viure (βίος): «Per aquesta raó cal viure com més santament (ὁσιώτατα) es pugui» (81b6-7). Les traduccions de ὅσιος corrents són 'sant' (Robin 1950, Olives 1956, Ruiz Elvira 1958, Lamb 1987, Olivieri 1983) o 'pietós' (Canto-Sperber 1991a, Divenosa 2008). Paul Woodruf aventura *reverend* en un llibre, *Reverence*, (2001) dedicat tot a una, diguem-ne, rehabilitació d'una actitud fonamental en la totalitat de la vida humana. La qüestió és important perquè no ho podem entendre en un sentit ni sectorial, ni optatiu, ni arcaic, ni estrafolari, a la manera com és viscut per Eutifró al diàleg del seu nom (Sales 1992: 43-65). Canto Sperber (1991a: 253) anota el contrast entre ὅσιος i ἱερός. El terme ἱερός té el sentit de 'santificat, consagrat'. El terme *sacerdot*, *sacerdotessa* de les traduccions ve del llatí *sacerdos*, de *sacer*, 'sagrat'. El sacerdot és, certament el que presenta les ofrenes del sacrifici ritual. També és, però, sagrada, la persona del suplicant que està, com el sacerdot, sota protecció divina, el suplicant. El que tenen en comú les dues figures és que tenen un deute amb la divinitat perquè una té un deute per expiar per la falta comesa i l'altra perquè la seva vida depèn del culte. La renovació d'aquesta categoria, d'una manera paral·lela al cas de Woodruff amb la reverència, ha estat feta per Giorgio Agamben sobretot a *Homo sacer* (1993).

(Immortalitat → santedat (reverència) de vida)

Segonament, de l'aànima immortal i renascuda se n'afirma la visió *total* font de la capacitat de recordar-ho tot. L'*anamnesi*, pròpiament dita, té, doncs, clarament tres antecedents en la seva afirmació: immortalitat, palingenèsia i sinopsi: «Com que l'ànima és immortal i reneix moltes vegades i ha vist (καὶ ἑωρακυῖα) tant el d'aquí (καὶ τὰ ἐνθάδε) com el de l'Hades (καὶ ἐν Ἅιδου) i tota la realitat (καὶ πάντα χρήμματα), no hi ha res que no tingui après (οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν)» (81c5-7).

(Immortalitat → santedat → visió total → record)

No és gens fàcil diferenciar què és mite, què cita del personatge Sòcrates, del que recorda i és el seu testimoni per tal de satisfer la curiositat o tafaneria de Menó («qui són, què deien»), i de les conseqüències que Sòcrates en treu de cara a la qüestió debatuda (la possibilitat de la recerca conjunta). D'una manera molt clara, el moment final a l'entorn de la qüestió té aquest caràcter: hi ha un «sí», el de Sòcrates, i un «no», el de Menó. El «no» de Menó se sustentava en el logos combatiu, que Sòcrates emparenta amb la mandra, mentre que deriva del logos dels savis «sobre qüestions divines (περὶ τὰ θεῖα πράγματα»» (81a6) l'activitat de la recerca possible al voltant de la qüestió.

recordar=aprendre → activitat → recerca possible ‖**Q**‖ recerca impossible ← mandra ← logos combatiu

Tenim el testimoni d'una afirmació dels «divins» i la seva aplicació a la situació del diàleg. El problema és el moment intermedi: fins a quin punt està derivat de les «fonts»? Fins a quin punt és una «doctrina»? Quin és el contingut de la «doctrina» i quin el de les seves justificacions? Hi ha clarament dues afirmacions que són l'antecedent d'una tercera, que té, a més, una condició supletòria. L'afinitat de tota la naturalesa, el parentiu entre les seves «parts» és el primer antecedent: «Perquè, estan emparentades totes les parts de la natura (ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης)» (89c9-d1). L'aprenentatge o comprensió total és un segon antecedent: «i tenint-ho l'ànima tot après (καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα)» (81 d1). La conclusió d'aquests antecedents és el logos de la reminiscència: *aprendre és recordar* (tal com retreu Cebes també a *Fedó* 72e)*:* «Res no impedeix que, recordant una sola cosa (els homes en diuen aprendre), retrobi totes les altres (οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα -ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι- τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν)» (81d2-3). La condició perquè això és doni és el coratge i l'esforç continuat: «Si és coratjós i no es cansa de cercar (ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν)» (81d3-4). La xarxa a l'entorn de la memòria total té, doncs, la seva complexitat de motius, de manera que, com s'ha observat, cal l'exercici d'*una* de les *aretai*, el coratge, per tal de cercar què és l'*areté*, excel·lència o virtut (Klein 1965: 96-97).

naturalesa enllaçada → memòria total → *anamnesi* ← coratge i persistència en l'esforç

El problema de crítica textual és: *fins on dura el logos dels sacerdots i sacerdotesses?* Aquest problema no té possiblement una solució clara. Malgrat això, però, sí que sembla clar que hi ha un ritme successiu entre les fonts, la «doctrina» més especulativa i les conseqüències dialogals. En el nucli especulatiu

hi ha dos moments antecedents de la doctrina de l'anamnesi: *l'afinitat de la naturalesa* i *la memòria total.* Les dues «novetats» del diàleg, l'*anamnesi* i el *mètode de la hipòtesi* estan situades *diversament.* L'*anamnesi* està situada *entre* el mite i l'*epideixis* de l'episodi de l'esclau, encara en la *fortalesa* socràtica.[30]

Bibliografia

Agamben, Giorgio (1993) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torí: Einaudi.

Arieti, J. A. (1991) *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama.* Savage: Rowman & Littlefied.

Benson, H. H. (1989) «A Note on Eristic and the Socratic Elenchus», *Journal of the History of Philosophy* 27: pp. 591-99.

Benson, H. H. (1990) «Meno, the Slave Boy and the Elenchos», *Phronesis*, 35(1): pp. 128-158.

Benson, H. H. (ed.) (1992) *Essays on the philosophy of Socrates*, Nova York: Oxford University Press.

Bernabé, A. (2011) «Platón y el orfismo», Diálogos entre religión y filosofia. Madrid: Abada.

Bluck, R. S. (1961a) *Plato's Meno*, Cambridge University Press.

Bluck, R. S. (1961b) «On *tragiké,* Plato, *Meno* 76e» *Mnemosyne* 14, pp. 289-295.

Brague, R. (1973) «En marge de *La Pharmacie de Platon* de Jacques Derrida», *Revue philosophique de Louvain,* (1973): pp. 271-276.

Brague, R. (1978) *Le Restant. Supplément aux commentaires du* Ménon *de Platon*. París.

Brisson, L. (2003) «Platon, Pythagore et les pythagoriciens», a *Platon, source des Présocratiques*, ed. de M. Dixsaut y A. Brancacci, París: Vrin, 21-46.

Burkert, W. (1997) «Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos», *Taula*: *quaderns de pensament*, 1997, 27.

Calvert, B. (1974) «Meno's Paradox Reconsidered», *Journal of the History of Philosophy* 12, 2, 143-152.

Calvert, B. Calvert, B.(1984) «The Politicians of Athens in the Georgias and Meno», *History of Political Thougth 5,* 1-16.

Canto-Sperber, M. (1991) *Les Paradoxes de la connaissance: essais sur le 'Ménon' de Platon*, París: Éditions O. Jacob.

Canto-Sperber, M. (1991a) Platon: *Menón*, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, París: GF-Flammarion.

Dancy, R.M. (2004) *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge.

Derrida, J. (1972) «La pharmacie de Platon», *La dissémination*, Seuil, París, 1972

Desjardins, R. (1985) «Knowledge and virtue: paradox in Plato's *Meno*», *Review of Metaphysics*, 39: pp. 161-181.

Edmonds, R. G. (2004) *Myths of the Underworld Journey: Plato Aristophanes and the 'Orphic'Gold Tablets,* Cambridge University Press.

30. [Seguir amb «Aporia i diametros (*Menó*, 80a-86c)», a Sales (1992, cap. 4)].

Farenga, V. (2006) *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law.* University of Southern California.
Friedländer, P. (1964). *Platon* (Vols. 1-2) Berlin/New York.
Friedländer, P. (1975) *Platon* (Vol.3) Berlin/ New York.
Friedländer, P. (2004) *Platone*. Milano.
Gaiser, K. (1964) «*Platons Menon und die Akademie», Archiv für Geschichte der Philosophie, 46(3): pp. 241-292.*
Geach, P. T. (1966) «Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary», *Monist,* 50: pp. 369-82. Reimprès a *Logic Matters,* Oxford, 1972, pp. 31-44. Reimprès Rachana Kamtekar, *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004.
Goldhill, S. (1999) «Programme Notes» a *Performance Culture and Athenian Democracy*, Edited by Simon Goldhill and Robin Osborne. Cambridge University Press.
Gonzalez, F.J. (1998) *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry* Evanston (Illinois): Northwestern University Press
Goldschmidt, V. (1971) *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*. París: PUF.
Grimal, P. (1942) «À propos d'un passage du *Ménon* : une définition "tragique" de la couleur», REG 55 pp. 1-13.
Grimaldi, N. (2004). *Socrate, le sorcier*, París: PUF.
Hadot, P. (1995) *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris: Gallimard.
Hadot, P. (1998) *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
Hoerber, R.G. (1960) «Plato's *Meno*», *Phronesis* 5, pp. 78-102.
Kahn, Ch, (1996) *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form.* Cambridge.
Klein, J. (1965) *A Commentary of Plato's* Meno, Chicago: Chicago Univ. Press.
Ionescu, C. (2007) *Plato's Meno: An Interpretation. Lanham: Lexington Books.*
Moline, J. (1969) *«Meno's paradox?», Phronesis 14, 153-161.*
Moline, J. (1981) *Plato's Theory of Understanding, Madison: University of Wisconsin Press.*
Monserrat Molas, J. (1999) *El 'Polític' de Plató. La gràcia de la mesura. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.*
Monserrat Molas, J. (2002a) (ed.) *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
Monserrat Molas, J. (2002b) «Actualitat dels estudis platònics» a Monserrat (ed.) (2002) 7-25
Moravcsik, J. (1971) «Learning as Recollection», *Plato I: Metaphysics and Epistemology, a collection of critical Essays ed. by G. Vlastos*, Garden City: Anchor Books, p. 53-69.
Nehamas, A. (1985) «Meno's Paradox and Socrates as a teacher», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: pp. 1-30.
Nehamas, A. (1999) *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princenton University Press.
Narcy, M. (1969) «Enseignement et dialectique dans le *Ménon*», *Revue internationale de philosophie*, 90, 474-494. reeditat a (= *Les Paradoxes de la connaissance. Essais sur le* '*Ménon*' *de Platon*, recueillis et présentés par M. Canto-Sperber, Paris, Éditions Odile Jacob, 1991, pp. 175-191).

O'Brien, D. (1991) «Le paradoxe de Ménon et l'École d'Oxford», *Révue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 4 : pp. 646-648.
Olives, J. (1956) *Plató. Diàlegs V: Menó. Alcibiades.* Barcelona: Fundació Bernat Metge.
Phillips, B. (1948) «The Significance of Meno's Paradox», *Classical Weekly* 42, pp. 87-91.
Politis, V. (2006). «Aporia and Searching in the Early Plato» in Judson, L. & Karamasnis, V. (eds). *Remembering Socrates*. Oxford: Oxford University Press
Rohatyn, D. (1980) «Reflections on Meno's Paradox», *Apeiron* 14, 2 pp. 69-73.
Rossetti, L. (2001) «*Le dialogue socratique in statu nacendi*», *Philosophie Antique* 1, pp- 11-35 [ara a *La rétorique de Socrate*, París: Les Belles Lettres, 2011.] https://www.academia.edu/10456587/La_rh%C3%A9torique_de_Socrate_2001_
Rowe, Ch. (1999) *Plato and the Art of Philosophical Writing* Cambridge: Cambridge University Press
Sales Coderch, Jordi (1990) *Coneixement i situació.* Barcelona: PPU.
Sales Coderch, Jordi (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments.* Barcelona.
Sales Coderch, Jordi (1996) *A la flama del vi. El 'Convit' platònic, filosofia de la transmissió (Estudis sobre l'ensenyament platònic II*), Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
Sales Coderch, Jordi (1999) «Assistir al diàleg, assistir el diàleg», presentació de Monserrat (1999), p. xv-xxiv.
Sales Coderch, Jordi (2007) «Mites platònics sobre l'amor: entre Aristòfanes i Diotima», a Aula Carles Riba*, Del Mite als mites,* a cura de Jordi Malé, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, pp. 49-62.
Sales Coderch, Jordi (2008) «Ressenya de Nehamas, A. (1999) *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates.* Princenton», a «Butlletí Platònic V», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 2008: pp. 141-146.
Sales Coderch, Jordi (2009a) «Dominic Scott, *Plato's 'Meno'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006», a «Butlletí Platònic VI», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX: pp. 221-226.
Sales Coderch, Jordi (2009b) «Roslyn Weiss, *Virtue in the Cave. Moral Inquiry in Plato's 'Meno*', Oxford Universtity Press, 2001; Rowman & Littlefield Pub Inc, 2008». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX (2009): pp. 227-232.
Sales Coderch, Jordi (2012), «Tres situacions platòniques del record» [conferència de clausura del II Congrés de la Societat Ibèrica de Filosofia Grega, Mallorca, abril de 2012], *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, (23): pp. 211-238.
Sales Coderch, Jordi Sales Coderch, J. (2010) «Two Figures of Platonic Hermeneutics: The Wealthy Young Man and the Wall», Bosch Veciana, A. & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues,* vol. I, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, pp. 15- 28.
Sales Coderch, Jordi (2010) «La excepcionalidad de la *areté* gorgiana», *Pensamiento,* 66, 247, (2010): pp. 35-54.
Sallis, J. (1996) «Tragic Definition of Color (Pl. *Meno* 76d-e)», *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues. Classical Philology*, Indianapolis: Sansone D. 91, 4, pp. 339-345.
Schmid, W. Thomas (1998), *Plato's 'Charmides' and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany: State University of New York Press.

Scolnicov, S. (1976) «Three aspects of Plato's philosophy of learning and instruction», *Paideia*, 5, Buffalo: State University College.
Scott, D. (1991) «Socrate prend-il au sérieux le paradoxe de Ménon?», *Révue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 4: pp. 628-629.
Scott, D. (1995) *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors.* New York: Cambridge University Press.
Scott, D. (2006) *Plato's Meno*, New York: Cambridge University Press.
Seeskin, K. (1993) «Vlastos on Elenchus and Mathematics», *Ancient Philosophy*,13, pp. 37-53
Sharples, R. (1985) *Plato's 'Meno'*. Warminster: Aris & Phillips.
Suzanne, B. (2000) *Menon Platon.* Introduction, traduction et notes Bernard Suzanne. [vegeu http://plato-dialogues.org/].
Tarrant, H. (1993) *Thrasyllan Platonism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press
Tarrant, H. (2005) *Recollecting Plato's 'Meno'*. London: Bloomsbury Publishing.
Taylor, A. E. (1926) *Plato, the Man and his Work*. (reedició, Londres: Dover, 2001).
Thesleff, H. (1982) *Studies in Platónic Chronology*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
Thesleff, H. (2009) *Platonic Patterns*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
Thomas, J. E. (1980) *Musings on the 'Meno'*, a new translation and commentary, The Hague: Martinus Nijhoff.
Thompson, E. (1901) *The «Meno» of Plato.* Londres. (Reprint New York: Kessinger Publishing, 1980).
Vlastos, G. (1988) «Elenchus and Mathematics» *American Journal of Philology*, 1988, pp. 362-96.
Weiss, R. (2001) *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's 'Meno'*, Oxford: Oxford University Press.
White, N. (1974) «Inquiry», *The Review of Metaphysics*, 28 (2): pp. 289-310.
Woodruf, P. (2001) *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue*, Oxford: Oxford University Press.

DRETS D'AUTOR I RESPONSABILITATS

La propietat intel·lectual dels articles és dels respectius autors.

En el moment de lliurar els articles a l'Anuari de la Societat Catalana de Filosofia per sol·licitar-ne la publicació, els autors accepten els termes següents:

- Els autors cedeixen a la Societat Catalana de Filosofia (filial de l'Institut d'Estudis Catalans) els drets de reproducció, comunicació pública (incloent-hi la comunicació a través de les xarxes socials) i distribució dels articles presentats per a ser publicats a Anuari de la Societat Catalana de Filosofia en qualsevol forma i suport, i per qualsevol mitjà, incloses les plataformes digitals. El Comitè Editorial es reserva els drets d'acceptar o de refusar els treballs presentats i, igualment, es reserva el dret de fer qualsevol modificació editorial que consideri convenient. De ser acceptada pels autors, aquests hauran de lliurar l'article amb els canvis suggerits.
- Els autors responen davant la Societat Catalana de Filosofia de l'autoria i l'originalitat dels articles presentats. És a dir, els autors garanteixen que els articles lliurats no contenen fragments d'obres d'altres autors, ni fragments de treballs propis publicats anteriorment; que el contingut dels articles és inèdit, i que no s'infringeixen els drets d'autor de tercers. Els autors accepten aquesta responsabilitat i s'obliguen a deixar indemne la Societat Catalana de Filosofia de qualsevol dany i perjudici originats per l'incompliment de la seva obligació. Així mateix, han de deixar constància en els articles que enviïn a la revista de les responsabilitats derivades del contingut dels articles.
- És responsabilitat dels autors obtenir els permisos per a la reproducció sense restriccions de tot el material gràfic inclòs en els articles, així com garantir que les imatges i els vídeos, etc., han estat realitzats amb el consentiment de les persones que hi apareixen, i que el material que pertany a tercers està clarament identificat i reconegut dins del text. Així mateix, els autors han d'entregar els consentiments i les autoritzacions corresponents a la Societat Catalana de Filosofia en lliurar els articles.
- La Societat Catalana de Filosofia està exempta de tota responsabilitat derivada de l'eventual vulneració de drets de propietat intel·lectual per part dels autors. En tot cas, es compromet a publicar les correccions, els aclariments, les retraccions i les disculpes si escau.
- Els continguts publicats a la revista estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari en el text o en el material gràfic– a una llicència Reconeixement - No comercial - Sense obres derivades 3.0 Espanya (by-nc-nd) de Creative Commons, el text complet de la qual es pot consultar a https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/deed.ca. Així doncs, s'autoritza el públic en general a reproduir, distribuir i comunicar l'obra sempre que se'n reconegui l'autoria i l'entitat que la publica i no se'n faci un ús comercial ni cap obra derivada.
- La revista no es fa responsable de les idees i opinions exposades pels autors dels articles publicats.

ÍNDEX

LLIÇÓ INAUGURAL

Andreu Grau Arau. L'*art de pensar* en terres catalanes 7

CRÒNIQUES

Seminari Educació

Emília Olivé Vidal. Educar-se en veu de dona 37

Francesc Morató Pastor. Filosofia, en la xarxa del sistema educatiu. 57

Seminari Cicle Filosofia Medieval

Maria Lladó Gran. Jonàs d'Orleans: *De Institutione Regia*, inici de la filosofia política medieval? Mirall de prínceps? 97

Andreu Grau Arau. L'exegesi neotestamentària de Guillem d'Ockham en la seva doctrina sobre l'*optimus principatus*..... 117

Abel Miró i Comas. La transcendentalitat de la bellesa en Sant Tomàs 123

Josep-Ignasi Saranyana Closa. Sobre el "desencís" d'Aquino al capdavall de la seva vida 161

ARTICLES

Ignasi Llobera Trias. Revisió de l'argument bàsic de Singer sobre la pobresa 175

Adrià Solís Peña. El nihilisme mereològic i l'estratègia de la paràfrasi: una avaluació crítica 185

Josep Monserrat Molas. Estudis de Jordi Sales sobre el *Menó* de Plató. 201

TREBALLS

Jordi Sales i Coderch Sobre el *Menó* de Plató 211

Societat
Catalana
de
Filosofia

Institut
d'Estudis
Catalans