

ANUARI
DE LA
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
REVISTA DE FILOSOFIA



Institut
d'Estudis
Catalans

Societat
Catalana
de
Filosofia

ANVARI

DE LA

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

XXII

Núm. XXII, 2011, ISSN paper: 1130-4383 / ISSN digital: 2013-9543
Revista anual. Accés obert via <http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF>

Barcelona, 2011

<http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF>

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]

Jordi Sales Coderch (Universitat de Barcelona)
Josep Monserrat Molas (Universitat de Barcelona)

[CONSELL CIENTÍFIC]

G. Amengual (Institut d'Estudis Catalans) J. M. Beyssade (Université Paris I, Phantéon-Sorbonne); R. Brague (Université Paris I, Phantéon-Sorbonne); V. Camps (Universitat Autònoma de Barcelona); P. Casanovas (Universitat Autònoma de Barcelona); 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); D. Lohmar (Universität zu Köln); J. L. Marion (Université Paris IV, Sorbonne); K. Mulligan (Université de Genève); G. Reale (Università Vita Salute San Raffaele, Milano); I. Roviró (Universitat Ramon Llull); J. M. Terricabras (Institut d'Estudis Catalans); S. Turró (Universitat de Barcelona); C. Ulisses Moulines (Ludwig Maximilians Universität, München); R. Valls (+); Y.C.Zarka (Université de Paris V, René Descartes)

[REDACCIÓ]

Marta Lorente (Societat Catalana de Filosofia), Wendy R. Simon (Universitat Abat Oliba),
Bernat Torres (Universitat Internacional de Catalunya)

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, en les fotografies o en altres il·lustracions— a una llicència Reconeixement - No comercial - Sense obres derivades 3.0 Espanya de Creative Commons, el text complet de la qual es pot consultar a <http://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: scfi@iec.cat

Adreça d'Internet: <http://scfi.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 Eulàladi de Ronçana

ISSN paper: 1130-4383

ISSN digital: 2013-9543

Dipòsit Legal: B.29.422-1991

L'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* és indexada a *Philosopher's Index*, *Répertoire bibliographique de la philosophie*, *CARHUS+2010*, *Revistes Catalanes amb Accés Obert (RACO)*, *Latindex*, *Dice-Cindoc* i *Isoc*.

ARTICLES

Heràclit com a model filosòfic: una breu introducció¹

ENRIQUE HÜLSZ PICCONE

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
Circuito Interior Ciudad Universitaria, s/n . CP 04510, México, DF.
ehulsz@gmail.com

Traducció al català: Bernardo Berruecos.

Article rebut el 30 d'abril de 2010 i acceptat el 25 de gener de 2011

Títol català: Heràclit com a model filosòfic: una breu introducció.

Resum: El present article intenta aproximar al lector als grans temes de la filosofia d'Heràclit d'Efes. Mitjançant una anàlisi de les principals categories que es despleguen als textos heraclitians genuïns, es proposa una lectura dels fragments existents i algunes conclusions hermenèutiques, esbossant una interpretació global de la filosofia d'Heràclit.

Paraules clau: Lógos, physis, kósmos, psyché, éthos, racionalitat, unitat.

Títol anglès: Heraclitus as a philosophical model: A brief introduction.

Abstract: This article attempts to bring the reader closer to the main topics of Heraclitus of Ephesus' philosophy. Through an analysis of the major categories in the genuine Heraclitean texts, an organized reading of the extant fragments and some hermeneutic conclusions are proposed, outlining a comprehensive interpretation of Heraclitus' philosophy as a whole.

Key words: Lógos, physis, kósmos, psyché, éthos, rationality, unity.

1. Es presenta aquí en format d'article, amb algunes addicions en notes, un text originalment concebut com a introducció a una edició bilingüe grec-castellà dels fragments d'Heràclit, de pròxima publicació.

1. La figura llegendària d'Heràclit

Des de l'angle històric-biogràfic, és molt poc el que sabem d'Heràclit amb seguretat. Descomptant la seva existència i la seva ciutat natal, les cronologies el situen entre el 540 i el 460 aC (la seva ἀρχμή coincideix, *grosso modo*, amb el regne de Darios [522-486 aC]). Entre les nombroses anècdotes que configuren la llegenda heraclitiana (Diògenes Laerci, IX, *passim*), l'enorme majoria sembla ser resultat d'elaboracions posteriors del text d'alguns fragments. En particular, les històries sobre la seva mort suggereixen l'absència de dades fiables. El mateix pot dir-se de la seva proverbial obscuritat, que reflecteix sens dubte el llenguatge i l'estil que li són característics, d'una banda, però també la incomprensió de la tradició interpretativa, de l'altra. La història de la seva abdicació de la βασιλεία a favor d'un germà podria ser una excepció, encara que les seves implicacions poden ser interpretades de maneres molt diverses. Si Heràclit pertanyia de debò a la família reial d'Efes, els orígens de la qual es remuntaven al llinatge de Codros –el mític rei d'Atenes– això implicaria potser un parentiu amb Plató².

2. El llibre

Encara que l'existència del llibre ha estat posada en dubte (Kirk 1954, 7), el consens pràcticament unànime de la tradició, des de l'antiguitat, apunta el contrari. A més a més dels indicis externs, que són prou forts ja en Plató i Aristòtil, el text mateix d'alguns fragments suggereix que el destinatari que l'autor té en ment és el lector, no solament l'oïdor. Ja representa un indici de la fixació del pensament en l'escriptura el curós estil narratiu del proemi (mínimament B1, al qual podrien afegir-se B114 i B2³). Pot reforçar-se aquesta idea apuntant, per exemple, els anagrames de les paraules χρυσόν, «or», i φύσις, «naturalesa», que, ocults en B22⁴ i B123⁵, respectivament, només apareixen davant els ulls del lector. Podria haver-hi també una instància a B59 d'una referència a l'àmbit de l'escriptura, si la llicó γραφῶν que dóna un dels còdexs (Parisinus) és la correcta.⁶ En

2. Strab. XIV, 1, 24 [632] = Pherecyd. Athen. FGrH 3 F 155, a Mouraviev 2002, text M8b, p. 10 i comentari amb taula genealògica de Schuster 1873, 132-133.
3. Les cites i referències dels fragments d'Heràclit es fan en correspondència amb la numeració canònica establerta per DK, cap. 22, precedits de la lletra B.
4. En les paraules finals de B22: ΚΑΙΕΥΡΙΣΚΟΥΣΙΝΟΛΙΓΟΝ:καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον Cf. Mouraviev 2002, 216, 292.
5. En aquest cas, l'anagrama és invers: ΦΥΣΙΣΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙΦΙΛΕΙ: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Cf. Mouraviev 2002, 293.
6. A la qual cosa s'oposa el comentari d'Hipòlit, que descriu l'instrument. Cf. Marcovich 1967, comm. ad fr. 59 (M32). La paraula γραφῶν, en combinació amb el substantiu ὁδός, al qual modifica, podria interpretar-se com «el camí de les lletres (literalment, "les coses escrites")» o «el camí dels qui escriuen», que suggereix d'altres lectures.

qualsevol cas, les innegables referències internes a l'oralitat com l'àmbit natural on es desenvolupa la comunicació (especialment notable en la concepció documentada a una desena de fragments sobre el λόγος) no exclouen l'escriptura, ni l'escriptura exclou la dimensió oral (a la qual, de fet, ve històricament a reforçar).

Encara que és probable que en el seu temps, Heràclit no posés títol a la seva obra, potser el títol més afortunat i versemblant seria Περὶ φύσεως («Sobre la naturalesa de les coses»)⁷. L'extensió de l'obra possiblement no requeria més d'un volum. El locus classicus sobre l'estructura interna⁸ afirma que el llibre es dividia en tres λόγοι («seccions») successives: sobre el tot, política i teologia; una classificació que probablement no es remunta a Heràclit mateix (i sembla hel·lenística). Pel que fa a l'indole filosòfica de l'escrit, la tradició que parteix d'Aristòtil l'ha xifrada en el seu caràcter «físic», «cosmològic», o «naturalista», desatenent el seu sentit literalment metafísic (ontològic-epistemològic) i la seva dimensió antropològica. És plausible pensar que la unitat filosòfica i literària de l'obra deriva i depèn de la unitat de l'objecte a què refereix l'escrit, el qual rep, en diferents fragments, diferents denominacions. Així doncs, el proemi està centrat en la condició humana, que caracteritza en termes epistèmics (notablement negatius), i la qual contrasta amb el desenvolupament del tema del λόγος universal i comú, sempre el mateix (expandit «doctrinalment» en diversos fragments conservats⁹). Els apartats de política i teologia podrien correspondre respectivament als nuclis de l'ètica-política (l'«antropologia» en sentit ampli, incloent la teoria sobre ψυχή) i a la física-metafísica (la teoria del κόσμος i els principis que funden la racionalitat de l'esdevenir universal).

3. L'art i l'estil d'Heràclit

No hi ha dubte que el llibre s'insereix en l'aleshores jove tradició literària de la prosa milèsia, (probablement iniciada per Anaximandre i exemplificada també en Anaxímenes i Hecateu), alhora que posseeix un caràcter únic i irreductible pel seu abast filosòfic i pel seu art consumat. L'obscuritat proverbialment atribuïda a Heràclit des de l'antiguitat no està del tot mancada de fonament pel que fa al contingut i al llenguatge dels textos preservats, però aquest és un fenomen complex que involucra també la consideració de la claredat. La reducció de l'estil literari heraclitià

7. La denominació està basada en el text de Plató, Fedó 96a7-8: ... ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν.

8. DL IX, 5-6: Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἰς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

9. B1, B2, B31, B50. Cf. B45, B108, B115; vid. B39 i B87.

al format de l'aforisme és, per descomptat, abusiva. Heràclit és amo d'abundants recursos: l'enigma, la paradoxa, el símil, l'analogia, l'oxímoron, i no solament la màxima moral. De qualsevol manera, resulta inicialment sospitosa, pel seu apriorisme, la postura que minimitza el problema de la reconstrucció de la unitat original dels fragments, considerant-los a tots com γνῶμαι inconnexes. Que el llibre d'Heràclit hagi estat una col·lecció d'aforismes és improbable per diverses raons, tal com observa agudament M. L. West: «Molts dels fragments [sc. d'Heràclit] tenen un caràcter gnòmic, però això succeeix també amb molts dels fragments d'Eurípides»¹⁰. Una indicació que l'escrit original era expositiu es troba en l'ús del verb διηγέσθαι amb el qual Heràclit es refereix al seu propi quefer en B1. Encara que no són tan nombrosos, han estat conservats alguns passatges que són indubtablement narratius¹¹. Malgrat les innombrables incerteses que envolten els fragments conservats, no hi ha dubte que l'escriptura d'Heràclit és una prosa *sui generis* proveïda d'una considerable riquesa de recursos expressius, els quals mostren l'empremta d'un coneixement de la tradició i una sensibilitat poètica molt original. En diversos sentits, Heràclit és, pel seu estil literari i per la seva forma d'ideació, un dels paradigmes suprems del període arcaic de la filosofia i la literatura gregues.

El text d'un fragment en particular és, amb freqüència, citat com a il·lustració paradigmàtica de l'estil d'Heràclit: «El senyor, l'oracle del qual és a Delfos, ni diu ni oculta, sinó que fa senyals»¹².

Sens dubte no és accidental que Heràclit reproduïx el mode oracular d'expressió que atribueix a Apol·lo sense anomenar-lo, però és potser excessiu reduir-lo simplement a un símil tàcit (interpretant «Així com l'oracle dèlfic, jo també...»). En primer lloc, la referència a Apol·lo és oracular i críptica: el déu roman innominat encara que ha estat, de fet, encertadament identificat: ell mateix es manifesta o es revela, però de manera indirecta, com aquell que està ocult. Podríem estar davant d'una al·lusió a la naturalesa evasiva d'allò diví, que sembla confirmada a B32, amb l'enigma: «[L'] un, l'únic savi, no vol i vol ser anomenat amb el nom de Zeus»¹³. ¿Què significa la identificació de Zeus com únic subjecte de saviesa i dotat de voluntat? ¿Quin és l'abast de la referència al nom? La notable opacitat de l'estatut d'allò diví és una complicació crucial: ¿estem davant

10. West 1971, 112-113, n.2. Cf. Granger 2004, 15, que sembla concloure que el llibre d'Heràclit era «a collection of independent passages of a brief and in some cases aphoristic nature».

11. Almenys, B1, B114, B2, B5, B56, B58; podrien ser d'aquesta classe B30, B31, B50, B17, B104, B108 i B121.

12. B93: ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

13. B32: ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

d'una desmitificació o naturalització de la creença ingènua popular, o davant una deïficació de la naturalesa? Podria ser una hipòtesi viable que es tracti a B93 (Apol·lo) i B32 (Zeus) de casos particulars, exemples, del principi general que enuncia B123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, «la naturalesa acostuma a estar oculta». Per descomptat, la clau és al sentit que es confereixi a φύσις. Aquest, a la llum dels fragments pertinents, ha de ser radicalment ontològic: a B1, B106 [possiblement una parafrasi] i B123, φύσις és el criteri real i veritable de conformitat amb el qual (κατὰ) opera Heràclit la διαίρεσις de cada cosa (ἕκαστον), i de totes, «tant de paraules com de fets» (καὶ ἐπέων καὶ ἔργων)¹⁴. La traducció per «natural» no és impròpia sempre i quan aquesta reflecteixi l'estructura dinàmica objectiva de tota realitat, i la realitat com un tot, les quals, ambdues, passen desapercebudes als homes. És atractiva la possibilitat d'interpretar que φύσις, tan bon punt esmenta l'objecte del desconeixement dels homes, suggereix precisament la idea de la presència, la manifestació (φαίνεσθαι), sorgir a la llum (φάος), i això donaria un sentit especialment interessant a B123: seria susceptible d'ocultació allò que consisteix en el contrari, en mostrar-se o manifestar-se¹⁵. Un bon complement d'aquests fragments és B16: «¿Com podria a algú ocultar-se el que mai no té ocàs?»¹⁶. A més a més de l'èmfasi en la noció d'una presència ineludible (¿quina millor imatge de l'aspecte 'apofàntic' de φύσις que la imatge inexpressa d'un Sol que no es pon?), B16 suggereix una important distinció, i per tant una correspondència, entre els aspectes subjectiu i objectiu de l'ocultació. Tenint en compte aquests altres textos, B93 apareix, no solament com una indicació reflexiva sobre el mode heraclitià d'expressió, sinó també com una invitació a una veritable comprensió de la φύσις i una advertència de la dificultat del camí hermenèutic¹⁷.

Cal assumir, doncs, la riquesa de l'estil heraclitià sense descartar que és també, a través de les seves variacions, essencialment unitari, i que reproduïx (o vol reproduir) aquesta naturalesa de les coses mateixes: no es tracta d'una elecció expressiva contingent entre diferents modes igualment possibles de representar la realitat, sinó de l'intent esforçat de satisfer les exigències de la pròpia realitat, que Heràclit mira com a harmonia.

14. B1: καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει; B106: ὡς ἀγνοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν; B123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

15. Cf. M. Heidegger 1953: «Neuerdings bringt man die Wurzel φν- in den Zusammenhang mit φα-, φαίνεσθαι. Die φύσις wäre so das ins Licht Aufgehende, φύειν, leuchten, scheinen und deshalb erscheinen (vgl. Zeitschrift für vergl. Sprachforschung, Bd. 59)» (*Einführung in die Metaphysik*, §22, 54).

16. B16: τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι; alternativament traduïble per «¿com podria a algú ocultar-se-li el que mai no està ocult?».

17. Cf. Hölscher 1974, 229-238.

4. La unitat de la filosofia d'Heràclit

Donat, doncs, que el λόγος (el llibre) d'Heràclit és una obra de filosofia alhora que un artefacte poètic, i assumint que en la pròpia idea del λόγος hi conflueixen la dimensió lingüística i la racionalitat universal objectiva, la qüestió de la unitat (o la seva carència) ofereix almenys dos vessants diferents i complementaris: la consistència racional interna del sistema de les idees i l'estructura formal literària de l'obra com un tot. La reconstrucció de la unitat original del llibre (l'ordre lineal dels fragments preservats) és, d'una banda, l'objectiu de les interpretacions quant a tals, però, d'una altra, una vegada assumida una organització global, aquesta visió condiona la percepció i intel·lecció de les formes i els continguts, i tendeix a suggerir la prioritat d'unes certes connexions per damunt d'unes altres i a privilegiar certes maneres de llegir.

El tema de la unitat és abordat expressament en diversos fragments que, presos conjuntament, demostren la ubiqüitat i la versatilitat funcional de la noció heraclítica de l'u (τὸ ἓν), per exemple: el proemi del llibre apunta la fusió del λόγος amb la φύσις, i d'ambdós amb la suprema llei «divina» (θεῖον) i «única» (ἓν). L'u és expressament identificat amb el savi¹⁸, i –unit a πάντα, «totes les coses»– és declarat l'objecte de la saviesa¹⁹. L'associació de l'u amb allò diví és una pràctica constant als textos, però resulta de molt difícil interpretació, en bona part a causa de l'especial obscuritat intrínseca a aquest tema.

El contrast d'allò diví i allò humà representa un eix bàsic a la visió tradicional hel·lènica, però l'adveniment de la filosofia transforma aquesta relació. Tanmateix, els modes en els quals s'opera aquesta transformació no són uniformes ni rígids. Una actitud crítica enfront de les creences convencionals i tradicionals no és incompatible amb una perspectiva positiva, d'afirmació i nova interpretació de l'estatut d'allò diví. Entre diverses possibilitats, hi és la de considerar el llenguatge heraclitià sobre allò diví com una forma de caracterització alternativa de la idea filosòfica de la permanència ontològica, del fonament objectiu i racional del cosmos.

5. Els grans temes

El panorama temàtic que ofereixen els fragments preservats és certament complex. El primer tema que tractava el llibre és el λόγος, al qual presenta com a principi unitari i permanent de l'esdevenir universal, com

18. B32 (vid. supra n. 15), B41: ἐν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνῶμην + ὁτέη κυβερνήσαι + πάντα διὰ πάντων.

19. B50: οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.

a llei còsmica comuna en què es funda la vida a la πόλις²⁰. Per contrast amb la dignitat suprema del λόγος, Heràclit traça el perfil de la disposició de «els homes» o «els més» com una actitud de negligència cognitiva, incomprensió, ceguesa i sordesa, que es percep a ella mateixa i es presenta com el contrari, com φρόνησις i σοφία²¹. Enfront de la racionalitat còsmica, les mesures de l'esdevenir que ni el Sol pot transgredir, l'home és l'ésser de la ὕβρις o desmesura²². La coherència temàtica del llibre pot percebre's en l'oscil·lació del λόγος «diegemàtic», entre l'ordre universal i l'ordre moral i polític, el trànsit cap al descobriment de la veritat i la constitució del saber en base de l'existència. L'àmbit en el qual es mou la filosofia d'Heràclit abasta, doncs, els camps del que avui anomenem ontologia, la física, la «teologia», la gnoseologia, la teoria del llenguatge, l'antropologia, la psicologia, l'ètica i la política. La crítica del model cultural tradicional fa blanc exprés en els grans poetes²³, la pràctica política a Èfes²⁴ i els cultes i ritus religiosos²⁵. Encara que Heràclit probablement

20. B1: τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ' ἐόντος αἰεὶ..., γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε; B114: ...τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός, τοῦ θείου; B2: τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ.
21. B2: τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν, B17: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι; B19: ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν; B34: ἀζύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἑοίκασιν· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναι.
22. B94: Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα; B43: ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.
23. B40: πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἑκαταίον; B42: τὸν τε Ὅμηρον ἔρασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι, καὶ Ἀρχιλόχον ὁμοίως; B56: ἐξηπάτηνται φησιν οἱ ἀνθρώποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανεράων παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων· ἐκεῖνόν τε καὶ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ [κατ]ελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὐτε εἶδομεν οὐτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν; B57: διδάσκαλος δὲ πλείστων· Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.
24. B121: ἄξιον Ἐφεσίοις· ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνέβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μῆδε εἰς ὀνήιστος ἔστω· εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων; B125a: μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς πολῦτος, ἔφη, Ἐφέσιοι, ἵν' ἐξελέγησθε πονηρευόμενοι. (Cf. B29: αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἀριστοὶ, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνη; B97: κύνες γὰρ καὶ βαῦζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι; B104: τίς γὰρ αὐτῶν, νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρεῖνται ὁμίλῳ, <οὐκ> εἰδότες ὅτι «οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί».)
25. B5: καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μαινόμενοι, ὁκοῖον εἴ τις πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο· μαίνεσθαι δ' ἂν δοκεῖοι εἴ τις μιν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὁκοῖον εἴ τις <τοῖς> δόμοις λεσχηνεύοιτο, οὐ τι <γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι>; B14: (a) νυκτιπόλοις [μάγοις,] Βάκχοις, Λήναις, μύσταις· τουτοῖς ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τουτοῖς μαντεύεται τὸ πῦρ· (b) τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶσι μυοῦνται; B15: εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον αἶσμα αἰδοῖοσιν, ἀναιδέστατα εἴργασται.

no usa la paraula «filosofia» per designar el seu propi quefer i l'ideal de la vida humana²⁶, sens dubte constitueix un factor decisiu en la consolidació del concepte clàssic aconseguida fins a Plató.

6. Logos: llenguatge, coneixement i realitat

Λόγος té diversos significats en els deu usos heraclitians²⁷ que revelen ja una clara consciència i intenció plenament filosòfiques. Les accepcions «lingüístiques» (paraula, llenguatge, discurs, declaració, frase o oració, tesi o fórmula oral o escrita, fins i tot llibre), no són, tanmateix, suficients per garantir la seva plena intel·ligibilitat en cada context, de manera que el significat de λόγος aconsegueix fins i tot la dimensió ontològica. La paraula es correspon necessàriament i essencial amb la cosa: al discurs li pertany, en el seu propi ésser, la realitat sobre la que ell pròpiament versa. La definició del λόγος inclou, doncs, de manera també principal, el contingut significatiu del llenguatge. I el primer contingut del λόγος és el propi λόγος, sempre el mateix en el succeir de totes les coses i desconegut i incompres per als homes. Λόγος és presentat com el llenguatge racional on està xifrat allò real, quelcom semblant a la veu de l'ésser: la paraula que fa avinent la φύσις de cada cosa i que els homes no entenen «ni abans ni després d'haver-la escoltat»²⁸. Per extensió del sentit cognitiu i veritatiu del llenguatge intel·ligent, la comunitat del λόγος inclou el νόος, el pensament com a aprehensió i representació adequades d'allò de què es parla²⁹. Les virtuts del λόγος, que caracteritzen el nucli ètic de la proposta heraclitiana, són la intel·ligència (φρόνησις³⁰), la sensatesa (σωφρονεῖν³¹) i la saviesa (σοφίη³²). La complexitat semàntica i funcional de λόγος es resumeix en la noció d'una racionalitat única que abasta, domina i penetra totes les coses³³, incloent els éssers humans. La teoria heraclitiana del λόγος és una concepció metafísica de la realitat còsmica,

26. B35: χρή γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι. L'expressió φιλοσόφους ἄνδρας és probablement deguda a Climent d'Alexandria.

27. Vid. supra, n. 11.

28. B1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν οἰκασί πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει.

29. Cf. B114: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῷ πάντων; B2: τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ; B40: πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει. Cf. B104, νόος ἢ φρήν.

30. B2, ...ὥς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν, cf. B17, οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, B113: ξυνὸν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν.

31. B112: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη· ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας; B116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

32. B112, σοφίη; cf. B129, ... ἑαυτοῦ σοφίην. Cf. σοφόν en B32, B41, B50.

33. B114: ... κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἑξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται; B41, ἥ τέ τε κυβερνήσας πάντα διὰ πάντων.

de la totalitat ordenada de l'existència, i de l'experiència que d'«aquest κόσμος» en fa la condició humana. Ja des del proemi, és perceptible la sinergia interna dels diferents aspectes de λόγος que estan en joc a la teoria filosòfica sobre la racionalitat d'allò real i a la pràctica literària d'Heràclit. Λόγος designa implícitament i immediata el seu llibre o 'discurs': el conjunt de tots els λόγοι, cada grup d'oracions que configuren un tema, cada declaració singular, i les seves mútues ressonàncies, alhora que significa també cada vegada el contingut objectiu de tots aquests actes lingüístics³⁴. La paraula designa, doncs, el llenguatge en general³⁵ i el vertader en particular³⁶, l'expressió del pensament que representa apropiadament la realitat, el camp semàntic de la qual arriba fins a la noció d'una llei única i divina que regeix l'univers sencer³⁷. Λόγος expressa la forma de l'estructura de les realitats (de manera notable, l'estructura racional i dinàmica de la ψυχή humana³⁸), la proporcionalitat i la mesura als canvis «còsmics»³⁹. Més obliquament, λόγος funciona també com a condició de la intel·ligibilitat dels objectes de coneixement, i constitueix la base comuna i objectiva a la natura humana de les virtuts de la sensatesa, el pensament i la saviesa⁴⁰. B36 pot servir com a paradigma gràfic de la funció formal del λόγος, com si fos una mena de metàfora in absentia, tant a nivell literari com a nivell dels continguts 'filosòfico-sistèmics'. En efecte, fins i tot quedant λόγος innominat al text, apareix la relació proporcional entre els tres termes protagonistes, «ànima», «aigua» i «terra», que es desplega en quatre temps, creant una impressió de constància a base de la reiteració del verb 'esdevenir' i de l'aigua, imitant el flux entre els termes de cada parell en cada línia i cada un dels tres parells d'oracions:

- (A) 1 ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,
 2 ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι.
 (B) 3 ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται,
 4 ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῇ <γίνεται>.

La doble proporció és: (A) les ànimes són a l'aigua com l'aigua a la terra (línies 1 i 2) i B) l'aigua és a la terra com l'ànima a l'aigua (línies 3

34. Així en B1 i B50.

35. B87: ... ἐπὶ παντὶ λόγῳ... i B108: ὁκόσων λόγους ἤκουσα.

36. Cf. B112, ἀληθέα λέγειν, i B1, B2, B50. Cf. B39: οὗ πλέων λόγος, i l'al·lusió a Bías a B104. El llenguatge vertader està implícitament al·ludit a la incomprensió de les "ànimes bàrbares" de B107.

37. B114: ... τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς, τοῦ θείου.

38. B45: ... βαθὺν λόγον ἔχει; B115: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων. Vid. infra sobre B36.

39. B31b: ... μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον...; cf. B30: ... ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

40. B2, B112, B113, B116. Un registre axiològic està implicat en l'ús de λόγος a B39.

i 4)⁴¹, on A representa ‘mort’ i B expressa la ‘gènesi’. Γῆ (‘mort’ i ‘naixement’ de l’aigua) apareix al centre. Només ὕδωρ (‘mort’ i ‘naixement’ de l'ànima) apareix a les quatre clàusules. L'altra paraula constant és ‘esdevenir’. La forma és la identitat dels contraris θάνατος-γένεσις que pot aplicar-se als tres termes, igual que a les dues proporcions. La implicació global és la idea de permanència del mateix a través de l'esdevenir que uneix els contraris: les mateixes coses són mort i gènesi respecte de les mateixes coses.

Estranyament, encara que la idea de λόγος recorre tota l'obra platònica (seria difícil exagerar la ubiqüitat i el caràcter fonamental del concepte de λόγος a la seva filosofia), a primera vista no sembla haver-hi cap reacció explícita a la concepció heraclitiana sobre λόγος com a principi ontològic, gnoseològic i ètic. L'única dada pertinent semblaria ser el silenci, que com més coincideixi amb Heràclit en les idees de llenguatge, coneixement i realitat, més sorprenent resulta en Plató. A ningú no sorprèn l'afirmació que tant la d'Heràclit com la de Plató són filosofies del λόγος, però no és fàcil calibrar la importància de les coincidències i les divergències. Partint d'Heràclit, un recorregut pels diàlegs confirma l'opacitat del tema (opacitat que remet a l'obscuritat proverbialment atribuïda a l'efesi, no menys que a la figura oculta de Plató com a autor), però potser també permeti trobar alguns passatges claus que donin alguna llum sobre l'assumpte. Metodològicament, és imprescindible prendre seriosament la dimensió literària en tots dos autors, doncs sense una correcta apreciació dels contextos específics, no és possible entendre adequadament els continguts filosòfics. Un estudi unificat de les poètiques d'Heràclit i de Plató és una tasca per fer, amb moltes àrees virtualment inexplorades fins ara. En aquest punt poden observar-se, de manera general, juntament amb òbvies diferències, complexitats analogues dels textos heraclitians i platònics, considerats precisament com a literatura alhora que com a filosofia. La intertextualitat és una dimensió essencial per a aquest estudi, però complexíssima, difícil de dominar i on s'ingressa sempre per propi risc.

Encara que la tendència predominant en la interpretació contemporània radica en una lectura «ingènua» i simplista de la imatge d'Heràclit al *Cràtil* i *Teetet*, la visió platònica sobre Heràclit documentada en altres diàlegs, des del *Critó* fins a les *Lleis*, no recolza la suposada atribució platònica a Heràclit del «Flux Universal» com a model filosòfic-metafísic⁴². La relació de Plató amb Heràclit no és superficial, episòdica, ni

41. És a dir ψυχῆσιν : ὕδωρ / ὕδατι : γῆν / ἐκ γῆς : ὕδωρ / ἐξ ὕδατος : ψυχή. Es tracta d'un mateix λόγος (*ratio*) entre tres termes organitzats en pars, presentat en dues seqüències idèntiques respectivament invertides.

42. Cf. E. Hülsz 2009, 361-390.

hostil, ni en la forma ni en el contingut i és, amb seguretat, força més àmplia del que acostuma a estimar-se. En correspondència amb un dels poquíssims passatges al corpus on la referència és indubtable, *Sofista* 242d-e, Heràclit apareix (junt amb Empèdocles) com a representant de la postura històrica més afí a la de Plató, entre les tres variants formalment possibles de l'eix conceptual Unitat-Pluralitat (pluralistes, monistes i les «Muses» de Jònia i Sicília, que harmonitzen aquests contraris de manera sincrònica i diacrònica, respectivament). Notablement, la formulació de la tesi heraclitiana, (τὸ ὄν... διαφερόμενον ἀεὶ συμφέρεται⁴³) atribueix canvi i contraposició permanents a «allò que és» o «allò real» en termes que representen de manera prou fidedigna tant el llenguatge com el pensament d'Heràclit⁴⁴. La lectura més natural del passatge és que Plató considera que Heràclit ocupa un lloc de primer rang a la tradició presocràtica. L'assimilació de les figures d'Heràclit i Empèdocles a les Muses suggereix una influència positiva de tots dos en el propi pensament platònic².

7. Les categories de la racionalitat «objectiva»: φύσις i κόσμος. El foc. θεός.

Partint de la base que podem reconèixer, en la teoria heraclitiana del λόγος, un paradigma filosòfic de la racionalitat en general que es desplega expressament tant en l'àmbit còsmic com en l'antropològic (polític, moral i psíquic), pot aleshores percebre's un rerefons ontològic en la noció de la φύσις, que significa literalment la natura genuïna, allò que cada cosa és en veritat. Φύσις representa allò a què tendeix el λόγος d'Heràclit, per discernir cada cosa tal i com és de fet, el criteri objectiu de conformitat amb el qual cada cosa és el que és. Com pensar i dir veritables impliquen un contingut real, λόγος significa també φύσις: la dimensió ontològica configura la significació i l'abast del λόγος. El contrast dinàmic d'absència i presència, ocultació i manifestació, permet construir la relació de φύσις i λόγος en termes anàlegs: el manifest i evident és el que escapa a ser reconegut, l'ocult i ignot és allò amb què mantenim un tracte més assidu (B1, B2, B17, B72). El que acostuma a estar ocult és el que mai no s'oculta (B123). La cosmologia heraclitiana és una concepció metafísica (ontològica) de la racionalitat, i també, per aquesta mateixa via, és un paradigma de la ciència física.

43. 242e2-3; cf. l'oració antecedent a 242e1-2: ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν.

44. Cf. B51 (διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει), B10 (συμφερόμενον διαφερόμενον) y *Symp.* 187a (τὸ ἓν... διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι). Al passatge del *Sofista*, la postura heraclitiana està, tanmateix, referida a un subjecte caracteritzat 'eleàticament' (veure nota anterior). El més interessant és, potser, la incompatibilitat d'aquesta caracterització amb πάντα ῥεῖ, que hauria de negar radicalment ésser (a la vegada essència i existència), unitat i identitat.

45. Vegeu E. Hülsz 2010a.

Al cèlebre fragment B30, κόσμος és precisament l'assumpte central: l'ordre únic i comú de l'univers⁴⁶ «va ser sempre, és i serà foc sempre viu, que segons mesures s'encén i segons mesures s'apaga». Més que una al·lusió a la constitució material del món, les paraules d'Heràclit exposen una imatge de l'ésser, de la totalitat de l'existència, com si fos un etern esdevenir, bell i ordenat. La φύσις del κόσμος és l'alternança incessant d'un foc etern, un canvi regular que ofereix una estructura racional intel·ligible. La cosmo-logia metafísica d'Heràclit està centrada en la racionalitat de l'esdevenir universal, de la qual el foc és el símbol privilegiat, encara que no l'únic. La interpretació fisicalista del foc com a element o principi material és notòriament inadequada per a la interpretació primària dels fragments pertinents (cf. de forma especial B90). A més a més, aquesta línia ha induït l'atribució (possiblement infundada i errònia) a Heràclit de la tesi que l'ànima (ψυχή) és foc⁴⁷.

L'eternitat del cosmos, reiterada expressament a B30, comporta una subordinació dels déus –que estan presents a l'univers heraclitià, però apareixen a la sentència en un lloc derivat, i aparellats amb els homes. La identitat del cosmos amb el πῦρ αἰείζων suggereix que la suprema divinitat radica en la correspondència de λόγος, φύσις, κόσμος i foc, tots ells com a símbols de rang ontològic principal. El fragment B67 suggereix que aquesta tetralogia categorial correspon a la unitat total que és denominada aquí θεός. Resulta molt difícil fixar de manera sistemàtica el que pot vagament anomenar-se la «teologia» heraclitiana. El panteó d'Heràclit inclou divinitats tradicionals com Zeus⁴⁸, Apol·lo⁴⁹, Hèlios⁵⁰, Dike⁵¹ i les Erynis⁵², Hades i Dionís⁵³, Eris i, potser, les *Hôrai*⁵⁴. També han de tenir-se en compte de forma especial (perquè són característica-ment atípiques) les audaces personificacions de *Pólemos* a B80 i B53) i l'enigmàtic *Aiôn* de B52. El contrast d'allò diví i allò humà és signe de la seva unitat, no de la seva exclusió recíproca. Allò diví penetra la racionalitat còsmica i assoleix l'entranya d'allò humà: la πόλις i la profunditat de l'ànima.

46. Sobre el significat de κόσμος, veure Kirk 1954, 312-316; Finkelberg 1998; Kahn 1994, 219-230.

47. Vid. Kahn 1979, 239, 248-250.

48. B32; vid. *supra*, nn. 15 y 20.

49. B93, vid. *supra*, n. 14; B51, vid. *infra*, n. 65.

50. B6: ὁ ἥλιος οὐ μόνον νέος ἐφ' ἡμέρη ἐστίν, ἀλλ' αἰεί νέος; B94, vid. *infra*, n. 59.

51. B80: εἰδέ<ναι> χρή τὸν πόλεμον ὄντα ζυνόν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.

52. B94, vid. *infra*, n. 59.

53. B15: ὡντὸς δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος, ὅτεφ μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν.

54. B8: πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι, B80, vid. *supra*, n. 53.

8. La racionalitat de l'esdevenir: el riu i el sol

La visió d'Heràclit com a pensador metafísic és nítida a les pàgines de Plató (per contrast, per exemple, amb la versió aristotèlica, en la que amb freqüència apareix lligat als φυσικοί, com el defensor de la definició de la ἀρχή com a foc) i es concreta en la cèlebre «doctrina» del mobilisme universal, el lema de la qual és «tot flueix» (πάντα ῥεῖ). Hi ha bones raons per dubtar que aquesta versió de la concepció metafísica d'Heràclit sigui encertada. Als fragments mateixos, les expressions anàlogues pertinents ofereixen un sentit molt diferent. Per exemple, a B1 llegim γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, «perquè totes les coses esdevenen en correspondència amb aquest logos», i a B80 trobem l'expressió bessona γινόμενα πάντα κατ' ἕρην, «totes les coses esdevenen segons la discòrdia» (cf. B8, πάντα κατ' ἕρην γίνεσθαι). Basant-nos en la lletra dels textos autèntics, podria dir-se que per a Heràclit, efectivament, totes les coses canvien (literalment, neixen –arriben a ser–, succeeixen o es produeixen). Però no es fa justícia a la sintaxi i al sentit de les formulacions de B1 i B80 quan s'omet esmentar que tot canvia «en correspondència amb» (κατὰ) «aquest logos» i «discòrdia», que en context representen el principi unitari, el paràmetre o la norma que regula el canvi de totes les coses. La formulació platònica (*Cra.* 402a) πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, «totes les coses passen i cap no queda», omet per complet el factor de permanència i unitat, anomenat *lógos* i discòrdia. El text platònic connecta expressament aquesta afirmació d'un moviment total (i la consegüent negació absoluta de tota permanència) amb la imatge del riu, la identitat ontològica del qual seria negada segons la dita d'Heràclit. Però el text de B12 desmenteix aquesta interpretació: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ, «per als que entren en els mateixos rius flueixen d'altres i d'altres aigües»: els rius són els mateixos sempre, perquè ser un riu consisteix precisament en un continu i incessant fluir d'aigües sempre d'altres. La imatge de l'esdevenir com a flux i diversitat és genuïnament heraclitiana; el que no ho és, és la negació de la constància i permanència ontològiques del riu (de fet, explícites en la formulació conservada).

Tampoc la imatge del Sol sembla haver estat totalment compresa a través de la recepció aristotèlica, de la que pot rescatar-se, tanmateix, la fórmula ὁ ἥλιος ἀεὶ νέος, «el Sol és sempre nou» (B6)⁵⁶. D'altra banda, B94 representa a Hèlios de mode quasi mitològic com un súbdit còsmic obedient, que mai «ultrapassarà les mesures», afegint que, també en cas contrari, les furioses Erynis, auxiliars de Díke, el trobarien (i li imposarien el seu merescut càstig)⁵⁷. El sol d'Heràclit sembla, com el riu, una mi-

55. B100: ὥρας, αἱ πάντα φέρουσι.

56. Vid. Hülsz, 2010b.

57. B94: "ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούρου ἐξευρήσουσιν.

croimatge del tot, un símbol concret de la regularitat de l'esdevenir, i de la unitat dinàmica en què aquest consisteix.

9/ Πόλεμος, Ἔρις i ἁρμονία: La unitat dels contraris

Els contraris i la seva complementació recíproca són pràcticament omnipresents als fragments. De fet, aquest aspecte del pensament filosòfic heraclitià semblaria ser un dels més constants i recurrents a les interpretacions antigues i modernes. Tanmateix, els contraris no apareixen com a tals, com a objecte específic de declaració, de manera expressa. Potser la fórmula més pròxima al moll de la doctrina de la identitat dels oposats sigui τὸ ἀντίξουν συμφέρον, «el contrari [és] concordant» (l'advers, convenient), a B8. Entre les formulacions més memorables podem destacar συμφερόμενον διαφερόμενον (B10), διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει (B51), μεταβάλλον ἀναπαύεται (B84), totes elles sense un subjecte gramatical clarament identificable. Les juxtaposicions de termes oposats són freqüents a tots els diversos contextos. Potser B62 constitueix l'espècimen més perfecte de la simetria conceptual i verbal de la unitat, complementarietat i fins i tot identitat dels contraris: «Immortals mortals, mortals immortals, vivint els uns la mort dels altres, morint aquests la vida d'aquells»⁵⁸. La multivocitat semàntica, la xarxa de possibles construccions sintàctiques, i la seva oculta unitat i racionalitat configuren un àmbit per desplegar la racionalitat de la contradicció, la llei i la natura real de totes les coses. La noció de la contraposició com a estructura principal de la racionalitat còsmica troba expressió en els símbols de Πόλεμος, «Guerra» (que sembla una personificació deliberada en B53) i Ἔρις, «Discòrdia» (B80, B8). Mentre que *Pólemos* i *Éris* representen principis universals de racionalitat, són categories ontològiques associables a λόγος φύσις i κόσμος. Des d'aquest angle, B67 sembla ser lògicament consistent, tan bon punt identifica el déu amb els contraris, però també resulta problemàtic, en tant que πόλεμος apareix oposat a εἰρήνη i és, per tant, part d'un dels parells de contraris⁵⁹. B102⁶⁰ complica més la qüestió en la mesura que sembla suposar la diferència entre ὁ θεός i πάντα, i perquè atribueix a la perspectiva divina una visió unitària i positiva, enfront de l'experiència dual i dissociativa de la perspectiva humana. Potser l'impacte d'aquesta dificultat és atenuat quan es té en compte la idea heraclitiana

58. B62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

59. B67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.

60. B102: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα [καὶ ἀγαθὰ] καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπελήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

de ἀρμονίη⁶¹. Encara que l'atribució a aquesta idea d'origen pitagòric és freqüent, els usos heraclitians de la paraula constitueixen, de fet, els més antics documentats en un text filosòfic autèntic (una cosa que succeeix també amb altres paraules que des d'aleshores es tornen prominents al lèxic filosòfic, com ara λόγος, φύσις, κόσμος i ἦθος). Ἀρμονίη sembla significar, en Heràclit, la unitat [de la racionalitat universal] en un sentit dinàmic, com a coexistència i complementarietat dels contraris, noció que requereix la seva efectiva oposició simultània en acte, i que constitueix un model teòric irreductible de la unitat com a síntesi. L'àmbit universal el suggereix la connexió amb B10⁶² i el reforça, en sentit ontològic, gno-seològic i axiològic, el propi text de B51: «No comprenen com, el discordant concorda amb ell mateix: unió de direccions contràries, com el de l'arc i la lira»⁶³.

10. La racionalitat «subjectiva»: ψυχή, ἦθος i λόγος. Saber, parlar i actuar. El pensar i la sensatesa.

La visió d'un univers racional, bell i equilibrat contrasta amb la crítica reiterada d'«els homes», «els més» i «els millors», descrits com «incomprendius», comparats amb «inexperts», dorments i sords, inhabilitats per entendre a causa de la seva complaent opinió sobre si mateixos⁶⁴. Encara que en el pla còsmic el Sol no pugui ultrapassar les seves mesures⁶⁵, cal reconèixer l'existència de la ὕβρις en el pla antropològic i combatre-la⁶⁶. Malgrat la recurrència d'aquesta perspectiva crítica sobre els homes, és inexacte afirmar que en ella s'expressa la totalitat de la concepció filosòfica sobre la condició humana. En primer lloc, val la pena notar que als fragments crítics pertinents, Heràclit no diu que els destinataris dels seus retrets siguin tots els homes sense excepció. De fet, B114 refereix a uns certs homes que «parlen amb intel·ligència» i obeeixen l'imperatiu de

61. B51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. B54: ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων· B8: ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν.

62. B10: συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον· ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

63. B51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

64. B1, ἀξύνετοι... ἄνθρωποι, ἀπείροισιν... πειρώμενοι, λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται; B17: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίους ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι; B19: ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν; B34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κοφοῖσιν εἰκόσι φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναι. B51: οὐ ξυνιᾶσιν.

65. *Vid. supra*, nota 59.

66. B43: ὕβριν χρή σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

seguir el comú⁶⁷, dels qui Bías⁶⁸ i Hermodor⁶⁹ en representen possiblement dos exemples. Altres fragments, que sí que refereixen explícitament tots els homes, expressen una perspectiva força positiva: «Pensar és comú a tothom»,⁷⁰ «tots els homes participen de conèixer-se a si mateixos i de la sensatesa».⁷¹ El cèlebre fragment sobre els límits inaccessibles de l'ànima i el λόγος profund que l'habita⁷² no constitueix tant una definició de la ψυχή en si i per si mateixa, quant de l'ànima sàvia (identificada amb l'ànima seca⁷³), o alternativament, l'ànima no bàrbara que sí que comprèn el llenguatge en què està xifrat allò real i pot jutjar adequadament l'evidència que ofereixen els sentits⁷⁴. La unitat de ψυχή i λόγος, encara que sigui excepcional i contingent, és definitiva de la natura humana: quan Heràclit diu que «el caràcter (ἦθος) humà no té pensaments intel·ligents (γνώμαι), però el diví sí»⁷⁵, «humà» i «diví» refereixen a dues possibilitats internes de la ψυχή, situades en un escenari epistèmic i axiològic. En aquesta mateixa línia pot interpretar-se B119, admirable per la seva concisió i equilibri dialèctics: «el caràcter (ἦθος) [és] per a l'home el destí (δαίμων)»⁷⁶. Segons una lectura raonable, aquesta fórmula expressa una concepció de l'home com a ésser moral autònom mitjançant la identificació de «caràcter» i «destí». ἦθος és susceptible internament del contrast d'allò diví i allò humà, xifrat en l'oposició entre saber i incomprensió. Δαίμων representa la personificació del factor diví de l'inexorable en la vida humana, que pot ser favorable o no (i determina així εὐδαιμονία o κακοδαιμονία, «felicitat» o «desgracia», del subjecte moral). En la mesura en la qual δαίμων és identificat amb ἦθος, sembla convertir-se en una funció del subjecte agent humà i fruit de l'acció lliure d'aquest.

Potser el fragment B112 ofereix la millor síntesi de la filosofia moral d'Heràclit: «Ser sensat és la suprema virtut i la saviesa: dir allò vertader i actuar segons la natura, estant atents»⁷⁷. El tema central és aquí la sensa-

67. B114: ξὺν νόῳ λέγοντας...; B2: διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ>...

68. B39: ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέον λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

69. B124: ἄξιον Ἐφesiούς ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἑαυτῶν ὀνήσιον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μὴδὲ εἷς ὀνήσιτος ἔστω· εἰ δὲ μὴ, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων.

70. B113: ξυνὸν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν.

71. B116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

72. B45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Adopto la lectura ἐξεύροι ὁ (en lloc de ἐξεύροιο en DK 1952 i Marcovich 1967) argumentada per Betegh 2009, 391-414.

73. B118: αὐγὴ ξερὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

74. B107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

75. B78: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει.

76. B119: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων.

77. B112: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη· ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

tesa (σωφρονεῖν), identificada amb l'ἀρετή i la σοφία supremes; la segona clàusula caracteritza aquesta racionalitat en termes de llenguatge i acció (λέγειν καὶ ποιεῖν) referits a «allò vertader» (ἀληθέα, literalment, «veritats» o «coses vertaderes») i de conformitat amb la φύσις, «estant atents». Les ressonàncies del proemi fan avinent el λόγος, sense anomenar-lo directament. És suggeridora l'aparent coincidència de la proposta heraclitiana amb el llenguatge i unes certes idees ètiques de Demòcrit⁷⁸ i, almenys en un sentit general, també amb l'anomenat «intel·lectualisme ètic» o «socràtic» que despleguen els primers diàlegs platònics.

11. EN ΠΑΝΤΑ

Una visió sinòptica dels fragments apunta doncs, en primer lloc, a considerar Heràclit com un pensador metafísic. El que va arribar a anomenar-se la «física» en Aristòtil no és un camp que sigui aliè al discurs filosòfic de l'efesi, però el seu interès en ell no és independent de les seves preocupacions ontològiques i gnoseològiques. El tema central sembla ser l'ordre universal i especialment l'antropològic, en els seus registres ontològic, gnoseològic i ètic-polític. L'estructura unitària del llibre original és possiblement revelada per la recurrent analogia entre allò còsmic i allò humà. Com a concepció metafísica, la filosofia d'Heràclit està animada pel tema del λόγος, com a símbol ontològic apariat amb φύσις i κόσμος. El contingut característic de la racionalitat és la unitat en l'oposició. Els oposats estan presents a la majoria dels textos autèntics. Això no constitueix per si mateix un fet excepcional en el context històric pertinent. Tanmateix, la insistència en la unitat, i fins i tot la identitat dels contraris constitueix una audàcia d'originalitat irreductible, sobretot si se situa aquesta idea en el pla dels principis. Λόγος és Πόλεμος: la veu de l'ésser no solament diu, sinó també contradiu, i fa d'aquesta contradicció la clau de la complexa unitat d'allò real. La dinàmica interna del desplaçament

78. Les connexions potencials amb Heràclit són nombroses, però fins on sé, no han estat estudiades sistemàticament. Cf. (DK68) B35: ... εἴ τις ἐπαῖοι ξὺν νόμῳ; B40: οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνη καὶ πολυφροσύνη; B53: πολλοὶ λόγον μὴ μαθόντες ζῶσι κατὰ λόγον; B64: πολλοὶ πολυμαθεὺς νοῦν οὐκ ἔχουσιν; B65: πολυνοῖην, οὐ πολυμαθὴν ἀσκεῖν χρή; B69: ἄνθρωποις πᾶσι τωῦτόν ἀγαθόν καὶ ἀληθές· ἡδὺ δὲ ἄλλω ἄλλο; B83: ἀμαρτίας αἰτία ἢ ἀμαθία τοῦ κρέσσονος; B98: ἐνὸς φιλίη ξυνετοῦ κρέσσων ἄξυνετων πάντων; B112: θείου νοῦ τὸ αἶ τι διαλογίζεσθαι καλόν; B171: εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος; B208: πατὴρ σοφροσύνη μέγιστον τέκνους παράγγελμα; B210: τράπεζαν πολυτελέα μὲν τύχη παρατίθησιν, αὐταρκέα δὲ σοφροσύνη; B236: θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπόν· ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατεῖν εὐλογίστου; B292: ἄλογοι τῶν ἄξυνετων αἱ ἐλπίδες; B294: ἰσχύς καὶ εὐμορφὴ νεότητος ἀγαθὰ, γήρας δὲ σοφροσύνη ἄνθος. És atractiva, però arriscada i plena de complexitats, la possibilitat de considerar Demòcrit com a pont històric entre Heràclit, Sòcrates i Plató.

multiforme de la unitat dels oposats pot (i deu) ser enfocada de diversos modes, i ha d'atendre els diversos registres temàtics, però no hi ha dubte que la idea té rang axiomàtic al model heraclitià de la racionalitat. Podria pensar-se que en la lògica de la contradicció radica el sentit de la φύσις en general, com suggereix el proemi. En qualsevol cas, la racionalitat «diàlectica» penetra els àmbits de l'ésser, del pensar, del conèixer i del llenguatge. El cèlebre fragment B50, que alguns editors posen al començament, podria funcionar també per acabar el discurs: «Havent escoltat, no a mi, sinó al λόγος, és savi convenir que totes les coses són u».

Bibliografia citada

BETEGH, G. (2009), «The limits of the soul: Heraclitus B45 DK. Text and interpretation», a E. Hülsz (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito*, México: UNAM, pp. 391-414

DIELS, Hermann – KRANS, Walter ([DK] 1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, cap. 22, Berlin: Weidmann, reimp. de la 12a ed., 1974.

DIÒGENES LAERCI (DL), en H.S. Long, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1966).

FINKELBERG, A. (1998), «On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ», *Harvard Studies in Classical Philology*, 98: 103-136.

GRANGER, H. (2004), «Argumentation and Heraclitus' Book», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXVI.

HEIDEGGER, M. (1953), *Einführung in die Metaphysik*, a *Gesamtausgabe*, Band 40, Frankfurt: V. Klostermann.

HOLSCHER, U. (1974), «Paradox, Simile, and Gnostic Utterance in Heraclitus», a *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, ed. A.P.D. Mourelatos, New York: Anchor Books.

HÜLSZ, E. (2009), «Flujo y logos. La imagen de Heráclito en el Cratilo y el Teeteto de Platón», en E. Hülsz Piccone (ed.), *Nuevos Ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, Mexico: UNAM, 361-390.

HÜLSZ, E. (2010a), «Plato's Ionian Muses: Sophist 242d-e», propera publicació a B. Bossi-T. Robinson (eds.), *The Sophist Revisited*, Las Vegas: Parmenides Publishing.

HÜLSZ, E. (2010b), «Heraclitus on the sun», a A. Hermann-V. Karasmanis, *Presocratics and Plato. Festschrift in honor of C. H. Kahn*, Las Vegas: Parmenides Publishing.

KAHN, C. H. (1979), *The Art and Thought of Heraclitus*, an edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KAHN, C. H. (1994), *Anaximander and the origins of Greek Cos-*

mology, Indianapolis / Cambridge: Hackett. Appendix 1, «The usage of the term ΚΟΣΜΟΣ in Early Greek Philosophy», pp. 219-230.

KIRK, G. S. (1954), *Heracitus. The Cosmic Fragments*, edited with an introduction and commentary by G. S. K. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

MARCOVICH, M. (1967), *Heracitus*. Greek text with a short commentary, Editio maior, Mérida (Venezuela): Los Andes University Press.

MOURAVIEV, S. (2002), *Heracitea III.3.A., Le langage de l'Obscur. Introduction à la poétique des fragments*, Sankt Augustin: Academia.

PLATO, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophist*, en J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1967).

SCHUSTER P. R. (1873), *Heraklit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragments in ihrer ursprünglichen Ordnung wiederherzustellen*, Acta Societatis Philologiae Lipsiensis, vol. 3 Teubner.

WEST, M. L. (1971), *Early greek philosophy and the Orient*, Oxford: Clarendon Press.

Filosofia de la història com a teodicea

GABRIEL AMENGUAL COLL

Facultat de Filosofia i Lletres (Universitat de les Illes Balears)

Edifici Ramon Llull

Cra, de Valldemossa Km. 7'5 E-07122 Palma de Mallorca

g.amengual@uib.es

Article rebut el 10 de maig de 2010 i acceptat el 25 de gener de 2011

Títol català: Filosofia de la història com a teodicea

Resum: Prenent com punt de partida la crítica d'Adorno a la Filosofia hegeliana de la Història (1) s'exposen les línies generals de la moderna Filosofia de la Història (2), per mostrar els punts comuns i els diferencials. La hegeliana Filosofia de la Història (3) es caracteritza per prendre en consideració el dolor i el negatiu i posar-lo en un pla rellevant com no s'havia fet anteriorment, de manera que ve a significar un punt d'inflexió; això mateix es posa de manifest en el fet de plantejar-la com a teodicea. A pesar de la intenció expressada al començament de portar a terme la teodicea que Leibniz plantejà de manera metafísica i abstracta a l'àmbit concret de la història, aquesta intenció no arriba a realitzar-se en la Filosofia de la Història (en ella simplement es duu a concepte la teodicea en la mesura que es crea un marc de sentit per a l'acció), sinó en l'esperit absolut, en la seva exposició del cristianisme i, en concret, de l'Encarnació i de la mort de Crist.

Paraules clau: Hegel, Filosofia de la Història, Teodicea

Títol anglès: Philosophy of History as Theodicy

Abstract: Taking Adorno's critique of the Hegelian Philosophy of History as the point of departure, (1) the general lines of Modern Philosophy of History are exposed (2) in order to present the issues they have in common and those in which they collide. The Hegelian Philosophy of History (3) can be characterized by considering the pain and the negative. It confers on the afore mentioned topics a relevancy which they had never had before, so it becomes a point of inflexion which is itself revealed in the fact of dealing with the Philosophy of History as a Theodicy. Despite the initially expressed intention of carrying out in the concrete area of History the Theodicy which Leibniz depicted in a metaphysical and abstract way, the said intention is not ever realized in the Philosophy of History (it only conceptualizes Theodicy insofar as it furnishes action with a frame of sense), but in the Absolute Spirit, in his reference to Christianity and more specifically in Incarnation and in Christ's death.

Key words: Hegel, Philosophy of History, Theodicy

Com se sap, amb la seva Filosofia de la Història Universal, Hegel es proposa expressament dur a terme el programa de Leibniz d'elaborar una teodicea alliberada del seu plantejament metafísic, abstracte o indeterminat i efectuada en el pla concret de la història. Després d'exposar el principi general sota el qual s'ha de considerar la història, a saber, que està regida per la raó, el *nous* o la providència divina, conclou que «la nostra consideració és una teodicea, una justificació de Déu, que Leibniz intentà a la seva manera, metafísicament, amb categories abstractes i indeterminades: el mal en el món, inclòs el mal moral, havia de ser comprès, l'esperit havia de ser reconciliat amb el negatiu; i és en la història universal que tota la massa del mal concret se'ns fa present davant dels ulls. (De fet, no hi ha cap exigència tan gran per a un tal coneixement reconciliador com en la història del món, i en això ens hi volem aturar una estona)»¹ (VG 48/102).

En aquest text podem veure expressada la posició hegeliana amb els matisos corresponents, de manera que per a la seva valoració 1) començarem per recordar les línies generals de la crítica de Theodor W. Adorno (1903-1969) a la filosofia hegeliana de la història; 2) recordarem les grans línies d'aquesta filosofia en la modernitat, a fi de situar la pretensió hegeliana de construir la seva Filosofia de la Història com a teodicea dins de la tradició de la Filosofia de la Història; 3) finalment, per concloure, perfilarem els trets que distingeixen la posició de Hegel i en quina mesura és una teodicea.

1. La crítica d'Adorno

La crítica d'Adorno a Hegel és d'un gran abast: es pot considerar com una esmena a la totalitat en tota regla, encara que no sense haver passat per la filosofia criticada i haver-ne après molt, cosa que fa molt més aguda la seva crítica. Aquí, doncs, no podem entrar en aquesta crítica en tota la seva amplitud i profunditat, sinó que ens limitarem a la seva crítica a la Filosofia de la Història entesa com a teodicea. Una altra limitació és que aquí es pren la posició d'Adorno com a típica de moltes altres que nor-

1. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Volum I: *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1970, p. 48; hi ha versió cat.: *La raó en la història*. Introducció, notes i edició de G. Amengual, Barcelona: Ed. 62, 1998 (Textos Filosòfics, 79), p. 102. Aquesta obra se cita en el text amb la sigla VG i amb el número de pàgina de l'edició alemanya i el de la catalana, separats amb una /. D'alguns texts d'especial importància s'assenyalarà en nota també el lloc en les *Gesammelte Werke*. Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung v. Otto Pöggeler. Vol. 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*. Hg. v. Walter Jaescke. Hamburg: Meiner 1995, p. 150.

malment no són tan comprensives amb la filosofia hegeliana i que fins i tot, sense entrar en la lletra i l'esperit de la Filosofia de la Història hegeliana, simplement la desacrediten amb el tòpic que es redueix a exposar la marxa triomfal de la raó o de l'esperit en el món.

La filosofia hegeliana de la història universal és vista per Adorno com una expressió del domini de l'universal² (319, 304, 305/325, 309, 311)³ i del pensament de la identitat (308, 318/313, 324), per això considera unides la *Filosofia del Dret* i la *Filosofia de la Història Universal*. Amb aquesta unió fa justícia al plantejament de Hegel, que efectivament situa la *Filosofia de la Història Universal* com l'últim capítol de *Filosofia del Dret*. La seva tesi principal es pot resumir dient que «el culte a la marxa del món» (301/306), que exposa la Filosofia de la Història Universal, no és més que el reflex de la «violència de l'universal» (304/309), del «predomini de la unitat» (308/313) sobre els individus. En aquest sentit, el significat de la Filosofia de la Història Universal, que es posa en primer pla, és que la història forma un procés continu, unitari, dirigit a un fi, que és el que la unifica i li dóna sentit. Aquest fi és la llibertat. La història se'ns presenta com a progrés: el procés de l'esperit «és essencialment progrés» (VG 70/96).

Aquest procés unitari i teleològic subsumeix i absorbeix els individus com a mitjans per assolir el fi que es persegueix. El fet de no fer justícia a l'individu, al particular, delata el subjecte del procés (la raó o l'esperit) com a particular: «allò que no aguanta el particular, es delata *ipso facto* ell mateix com a opressor particular. La raó universal és ja limitada pel mer fet d'imposar-se» (309/315). Amb aquesta contraposició la presumpta unitat es revela com a escissió, i la raó com a irracionalisme (ibíd.).

A la marginació dels individus va unida la marginació del patiment, ja que també aquest es converteix en simple instrument o pas obligat per assolir el fi; es converteix en la negativitat que l'esperit ha d'assumir, però que en el procés no passa de ser quelcom accidental: «la negativitat de l'esperit universal es banalitza com quelcom accidental» (298/303).

De tota manera, Adorno és conscient que Hegel no oblida el patiment, la negativitat: «Hegel mateix no va concebre la història universal com unitària més que en virtut de les seves contradiccions» (311/317). Es

2. Curiosament, aquest és el tòpic repetit, i no sempre fonamentat, des de perspectives diferents, ja que en això coincideixen també autors tan distants com K. R. Popper i K. Löwith. Cf. Ch. BOUTON, *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique d'Hegel*, París: Vrin, 2004, p. 111 s.
3. Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 319, 304, 305; hi ha vers. cast.: *Dialéctica negativa*, trad. de J.M. Ripalda, revisada per J. Aguirre, Madrid: Taurus, 1975, p. 325, 309, 311. En aquest apartat, aquesta obra se citarà en el text i s'indicarà en primer lloc el número de la pàgina de l'edició original separada del de la traducció amb una /.

tracta de la mateixa contradicció que batega en la concepció de la societat, que «no es conserva a pesar del seu antagonisme, sinó gràcies a ell» (312/318). El que li critica és que, malgrat això, segueixi amb la idea de continuïtat i unitat. Per a Adorno no existeix aquesta continuïtat si no és en l'ordre tècnic, però no en l'humà: «No hi ha història universal que guïï des del salvatge a l'humanitari; però sí, de la fona a la súperbomba» (312/318). Es més, postular aquesta continuïtat i, amb ella, un progrés és «un cinisme», ja que significa «afirmar que en la història es manifesta un pla universal que ho assumeix tot en un bé major» (312/318). Aquesta assumpció de tot el patiment en un bé superior significa reduir-lo a aparença, a *quantité négligeable*, ja que amb això es transfigura «la totalitat del sofriment històric en la positivitat de l'Absolut», per la qual cosa s'aprova i es justifica aquest patiment, de manera que la totalitat «sembla dirigir-se cap al sofriment absolut» (312/318). «L'Esperit universal [...] hauria de ser definit com la catàstrofe permanent» (312/318). Amb això no es rebutja la Filosofia de la Història Universal, sinó que més aviat se la considera una reflexió no només possible, sinó necessària però ara sobre les condicions sota les quals la història (originàriament un procés de progrés) s'ha invertit i s'ha tornat regressiva⁴. Així conclou la demolidora crítica adorniana a la Filosofia hegeliana de la Història Universal⁵.

2. La moderna Filosofia de la Història.

Per calibrar les característiques de la Filosofia de la Història Universal hegeliana, recordem els trets generals de la Filosofia de la Història en la modernitat, així serà més fàcil veure els elements comuns i els diferencials.

La Filosofia de la Història és un concepte modern, típicament modern i il·lustrat, creat amb la intenció d'afirmar el domini de la raó i de l'home. És una figura de pensament pròpia de la modernitat. El terme és utilitzat

4. C.F. GEYER, *Teoría crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*, Barcelona: Alfa, 1985, p. 101-111, ref. p. 102, 106, 109; cf. ID., *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*. Darmstadt: WBG, 1980.
5. Sobre la crítica de l'Escola de Frankfurt a la Filosofia de la Història Universal de Hegel, tot i que exposada més aviat segons el pensament de Horkheimer, cf. A. SCHMIDT, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. Múnic: Hanser, 1976; GEYER, *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*; de l'ampli i documentat estudi J.A. ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*. Münster/Hamburg: Lit, 1995, esp. p. 218-236, 393-457; M. SCHÄFER, «Die hegelsche Geschichtsphilosophie und die vernunftkritischen Faschismustheorien der Kritischen Theorie». *Hegel-Jahrbuch 1995*. Hrsg. v. Andreas Arndt, Karol Bal und Henning Ottmann. Berlín: Akademie, 1996, p. 243-248. Des d'aquesta perspectiva exposa la qüestió J.A. ESTRADA, «Teodicea y sentido de la historia: la respuesta de Hegel», *Pensamiento* 52 (1996) 361-382.

per primera vegada per Voltaire (1694-1778) en l'obra *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), i a aquesta qüestió dedica una obra que ja porta el títol de *Filosofia de la història* (1765)⁶, que escriu en contra o com a contrapartida (i amb vista a substituir-la) de la teologia de la història, tal com Bossuet havia exposat en l'obra *Discurs sobre la història universal* (1681), que presenta una versió actualitzada de la consideració de la història com a història de salvació d'acord amb el model agustinianà⁷. De manera que la Filosofia de la història neix com a contrarèplica secular i secularitzant de la teologia de la història, que afirma que el principi que regeix la història no és la voluntat de Déu o la providència, sinó la voluntat de l'home, la seva acció i previsió, i això dóna expressió a la fe il·lustrada en el progrés. Amb això pren de l'adversari més del que voldria, ja que el progrés del gènere humà tindrà el mateix paper que tenia la providència, amb la qual cosa haurà d'assumir el pes de la teodicea⁸.

Aquesta connexió en el naixement de la Filosofia de la Història no és considerada com a casual, sinó afirmada per alguns com a constitutiva de la mateixa Filosofia de la Història, de manera que, per exemple segons K. Löwith, «la Filosofia de la Història s'origina amb la fe bíblica en un acompliment, i acaba amb la secularització del seu exemple escatològic»⁹, és a dir, acaba amb el que li havia servit d'exemple; el que en provoca el naixement és també el que en provoca la mort¹⁰.

6. F.-M.A. VOLTAIRE, *Filosofia de la historia*, estudi preliminar, traducció i notes de M. Caparrós, Madrid: Tecnos, 1990. De tota manera, no sembla que Voltaire pugui ser considerat com a filòsof de la història en el seu sentit posterior, més aviat ofereix una «història filosòfica»; cf. U. DIERESE/G. SCHOLTZ, «Geschichtsphilosophie»: *Hist. Wörterb. d. Philos.* III (Basilea 1974) 416-439, esp. col. 416 s.; ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung*, p. 56. En aquest temps es forja el terme col·lectiu singular «història», amb el qual es comença a pensar en la història com a totalitat, tal com ha mostrat R. KOSSELLECK, «*Historia magistra vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte», in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart 1967, p. 196-219 (reproduït a R. KOSSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, p. 38-66; n'hi ha vers. cast.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993); Id., «Geschichte»: O. BRUNNER/W. CONZE/R. KOSSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. II. Stuttgart 1975, p. 593-595, 647-717, esp. p. 666 s. Cf. H.-M. BAUMGARTNER, «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1987, 3: 1-21, ref. p. 15.
7. Una breu ressenya de la teologia de la història de Bossuet a E. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1991, p. 68 s.
8. ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung*, p. 56. Sobre la Filosofia de la Història de Voltaire cf. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, p. 69-71.
9. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1967, p. 11 s.; n'hi ha vers. cast.: *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 8.
10. Aquesta visió de la Filosofia de la Història com a secularització del pensament escatològic cristià ha estat objecte de nombroses crítiques des de diferents punts de vista que

De què tracta la Filosofia de la Història? «La interpretació de la Història [és a dir, la Filosofia de la Història] és, primerament i en última instància, un intent de comprendre el sentit de l'obrar i del sofrir històrics»¹¹. El seu tema és, per tant, el sentit de la història: de tota l'acció humana individual i col·lectiva en aquest discórrer indefinit que és la història, i que, al seu torn, actua com a determinant de l'obrar i del patir. Aquesta pregunta pel sentit sorgeix davant de l'experiència del no-sentit, en general, i davant del dolor, en especial, ja que es presenta com el no-sentit per excel·lència. Per conferir sentit a tot el conjunt tan heterogeni de l'obrar i el patir humans, la Filosofia de la Història parteix d'un principi general i el té en compte per llegir la història i interpretar-la, de manera que la Filosofia de la Història no és més que «una interpretació sistemàtica de la història universal seguint el fil d'un principi pel qual esdeveniments i conseqüències històrics són posats en connexió i són referits a un sentit últim»¹².

La filosofia moderna de la història dóna una resposta optimista i il·lustrada, a la qüestió del sentit de la història: la mateixa confiança en la raó —que és el marc en el qual es mou aquesta filosofia— es veu reflectida en el curs de la història, ja que aquesta implica refermar contínuament la raó. En definitiva, el sentit de la història és el progrés, el progrés de la raó, del coneixement (en contra de l'obscurantisme, la ignorància i la superstició) i de la llibertat (en contra de la dominació i l'esclavitud). Confiant en la raó, se n'afirma el triomf. La raó és la que detecta el significat de la casualitat, quan es tracta de refutar la providència, i detecta el significat de la regularitat, quan es tracta de controlar el caos en la història. En aquesta labor, els conceptes de treball i de l'economia política juguen un paper decisiu. La idea de progrés resulta del desenvolupament de la tecnologia. La tècnica i la seva relació amb el principi del treball exerceixen la funció medidora entre la naturalesa i la història que, en el pla de la teoria, tindrà com a conseqüència l'establiment d'una relació recíproca entre historització de la naturalesa i naturalització de la història, i contribuirà d'aquesta manera a fer plausible pensar que el progrés real és necessari.

ara no és el moment de referir. El pensament de la història es va forjar no exactament per la secularització del pensament escatològic, sinó per l'experiència que el cristianisme primitiu va fer de la tardança en l'acompliment de la parusia, esperada com a imminent, i amb la qual cosa apareix la mediació de l'Església, que franqueja l'abisme entre la parusia esperada i la seva no-arribada immediata, i d'aquesta manera instaura el temps en la seva unitat com a història, en tensió entre el que ja ha esdevingut i el que encara no ha arribat a aconseguir-se plenament. D'acord amb aquesta crítica, la consciència històrica no sorgiria per la secularització de l'escatologia, sinó per la mundanització de l'Església. Així ho explica BAUMGARTNER, «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie», p. 17.

11. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 13, cast. 9.

12. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 11, cast. 7.

Fórmules d'aquest pensament es troben en les metàfores de la «faula de les abelles» de Bernard de Mandeville (1670-1733) i de la «mà invisible» d'Adam Smith (1723-1790), que es converteixen en idees rectores de la comprensió de la història¹³.

A *Croquis d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà* (1794), del marquès de Condorcet (1743-1794), podem veure una exposició paradigmàtica de la Filosofia de la Història de la modernitat, en la qual es recullen les aportacions de Voltaire i de Turgot (1727-1781),¹⁴ i es caracteritza per posar el creixement indefinit de les ciències com a model del progrés històric. Després de l'exposició d'una història filosòfica, el principi estructurant de la qual és el progrés en el saber, l'últim capítol, titulat «Dels futurs progressos de l'esperit humà», exposa el concepte de progrés. La visió del futur es fonamenta en les consideracions del passat, l'experiència li serveix per predir el rumb del futur. El passat ha posat al descobert l'essència de la història, de la mateixa manera que a partir de l'observació dels fets de la naturalesa, el físic arriba a conèixer-la. «L'únic fonament de la creença en les ciències naturals consisteix en la idea que les lleis generals, conegudes o ignorades, que regeixen els fenòmens de l'univers són necessàries i constants. ¿I per quines raons hauria de ser aquest principi menys vertader per al desenvolupament de les facultats intel·lectuals i morals de l'home que per a les altres operacions de la naturalesa?»¹⁵. Per aquesta aplicació de la física a la història, Löwith l'anomena el «Newton de la història»¹⁶.

«Les nostres esperances sobre els destins futurs de l'espècie humana poden reduir-se a aquestes tres qüestions: la destrucció de la desigualtat entre les nacions, els progressos de la igualtat en un mateix poble, i, finalment, el perfeccionament real de l'home»¹⁷. Amb això s'enumeren els camins pels quals es desplegarà el progrés. De tota manera, aviat s'afanya

13. ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung*, p. 57.

14. A.-R.J. TURGOT, *Discursos sobre el progreso humano* (1750), Madrid: Tecnos, 1991; l'aportació decisiva de Turgot es pot considerar l'ampliació de la idea de progrés a tots els àmbits de la vida: a les ciències especulatives i aplicades, al llenguatge, a les arts mecàniques i belles, a la política i a l'àmbit social; cf. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, p. 71 s.

15. M.J.A.N. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (publicació pòstuma el 1795), Madrid: Nacional, 1980, p. 225. Cf. G.E. LESSING, (1729-1781). «Die Erziehung des Menschengeschlechts» (1780): Id., *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam, 1969, p. 7-31; hi ha vers. cast.: «La educación del género humano», in: *Escritos filosóficos y teológicos*, edició preparada per Agustín Andreu Rodrigo, Madrid: Nacional, 1982, p. 573-603, que presenta una visió semblant de la història en què la religió té el paper de pedagoga.

16. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 89, cast. 105 (a la versió castellana falten algunes línies, entre les quals les que contenen aquesta expressió).

17. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 225.

a matisar: «S'haurà de demostrar, doncs, que aquestes tres causes de desigualtat real han de disminuir, no desaparèixer, perquè són causes naturals i necessàries»¹⁸. En el que més insisteix és en la «instrucció», perquè «ben dirigida corregeix la desigualtat natural de les facultats»¹⁹ i la mostra com el motor que mou el progrés, ja que amb aquesta es perfecciona l'home i en el perfeccionament de l'home consisteix el progrés.

El progrés es basa en una característica específica de l'home: la perfectibilitat humana, que significa que l'home es troba en perfeccionament continu, i així, a través del curs de la història, va desplegant les seves possibilitats i capacitats. La primera formulació explícita d'aquest principi ens la dona Condorcet: «Aquest és l'objecte de l'obra que he emprès i el resultat de la qual serà el de demostrar, mitjançant els fets i el raonament, que la naturalesa no ha posat cap límit al perfeccionament de les facultats humanes; que la perfectibilitat de l'home és realment infinita: que els progressos d'aquesta perfectibilitat, d'ara endavant independents de la voluntat dels que desitjarien detenir-los, no tenen més límits que la duració del globus a on la naturalesa ens ha llançat»²⁰.

Com es veu, la història és un progrés lineal, basat en la naturalesa, que es desplega també de manera natural, encara que requereixi l'acció de l'home, que ajuda en aquest desplegament del procés natural. Aquí estem molt lluny d'entreveure cap consideració, ni tan sols tènue, del dolor i, menys encara, sobre la teodicea.

També Herder (1744-1803) ofereix una visió de la història amb aires encara ingenus i objectius, a l'estil de Condorcet. A *Encara una filosofia de la història* (1774) descriu el desenvolupament de la història seguint les fases de la biografia humana: infantesa, joventut i maduresa, però com un procés dirigit al fi de la realització de la perfecció humana, de la plena humanitat. Només en un lloc, amb vista a exposar el caràcter inexorable i necessari del procés, esmenta el dolor: quan afirma que «la marxa de la providència, fins i tot per damunt de milions de cadàvers, va cap al seu objectiu»²¹. Aquesta visió unitària i teleològica de la història serà matisada posteriorment a l'obra *Idees per a una filosofia de la història de la humanitat* (1784-91), en què dona prioritat a la diversitat de nacions i cultures,

18. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 230.

19. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 234.

20. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 82 s., cf. p. 246. E. BEHLER, *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn: Schöningh, 1989, estudia la idea de perfectibilitat de la il·lustració i la seva recepció entorn del 1800 i assenyala aquesta obra de Condorcet com una de les fonts de la discussió.

21. J.G. HERDER, *Encara una filosofia de la història*, traducció J. Leita, ed a cura de L. Sala Molins. Barcelona: Laia, 1983 (Textos filosòfics, 19), p. 147.

amb la qual es posa en primer pla la simultaneïtat davant la idea de progrés²².

De manera semblant, Kant (1724-1804) assenta, com a principi general, el primer principi de la Filosofia de la Història: «Totes les disposicions naturals d'una criatura estan destinades a desenvolupar-se alguna vegada completament i d'acord a un fi»²³. Principi que deixa entreveure que la naturalesa no frustra, no defrauda; el que se sembla, germina, creix i madura. És també, per tant, l'afirmació d'un sentit teleològic de la naturalesa, que es prolonga en la teleologia de la història i confirma l'optimisme en el curs de la història.

Però aviat apareix la pregunta, ¿en qui, on es produeix aquest desenvolupament «complet i adequat» de «totes les disposicions naturals»? La respon el segon principi: «En l'home (com a única criatura racional sobre la Terra) aquelles disposicions naturals que tendeixen a l'ús de la seva raó, es deuen desenvolupar completament només en l'espècie, però no en l'individu»²⁴, això és, que les disposicions pròpies de l'home, que apunten a l'ús de la raó, no aconsegueixen el ple desenvolupament en l'individu, sinó en l'espècie, és a dir, al llarg de la història. En l'explicació d'aquest desenvolupament de les capacitats de l'home al llarg de la història entra en escena un factor que inclou negativitat, dolor. En efecte, segons el quart principi, «el mitjà del que se serveix la Naturalesa per a portar a terme el desenvolupament de totes les seves disposicions és l'antagonisme de les mateixes dintre de la societat», que no és cap altre que «la insociable sociabilitat dels homes, això és, que la seva inclinació a viure en societat sigui inseparable d'una hostilitat que amenaça constantment amb dissoldre aquesta societat»²⁵. Kant comença, doncs, a considerar el mal, però sense que entenebreixi en res la seva visió il·lustrada i optimista, i el considera com «el mitjà», del qual només es computen efectes positius per al desenvolupament històric en el seu conjunt.

22. J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Textausgabe. Mit einem Vorwort von G. Schmidt. Wiesbaden/Frankfurt a. M.: Löwith/Melzer, s/a; hi ha vers. cast. de J. Rovira Armengol: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada, 1959.

23. I. KANT, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784): *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt: WBG, 1975, vol. IX, p. 33-50, cita p. 35; hi ha vers. cast.: «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita»: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducció de Concha Roldán Panadero i Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1987, p. 3-23, cita p. 5.

24. KANT, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», p. 35; cast., p. 6.

25. KANT, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», p. 37; cast., p. 8 s.

Amb això tenim formulat el *fonament*, el motiu pel qual hi ha història, l'home es desenvolupa en la història: l'home és un ésser essencialment perfectible, està equipat d'unes disposicions que poden i han de ser desplegadas. En segon lloc, tenim formulada quina és la *meta* de la història: la perfecció i la realització de l'essència, de les potencialitats de l'home, especialment de la raó i la llibertat, que són les característiques humanes, la consecució de la plena humanitat com a qualitat de l'home, raó i llibertat. I en tercer lloc tenim identificat el *subjecte* de la història: el gènere humà, la humanitat; no els individus. El *sentit* de la història consisteix, per tant, en el progrés cap a la meta de la plena realització de la humanitat, del desenvolupament de la raó, de la realització de la llibertat²⁶.

Aquesta visió progressista i optimista de la història es pot considerar com a culminada en la visió que n'ofereix Friedrich Schiller (1759-1805). En el seu escrit «¿Què és la història universal i amb quina finalitat se l'estudia?» (1789) afirma: «Com el Zeus homèric, la Història observa amb una mirada igualment gojosa els treballs sagnants de les guerres i l'activitat dels pobles pacífics que s'alimenten innocentment amb la llet dels seus ramats. Per desordenada que sembli la confrontació de la llibertat humana en el curs del món, la Història contempla amb tranquil·litat aquest joc confús perquè la seva mirada, que arriba lluny, ja descobreix a distància la meta cap a la qual aquesta llibertat sense regles és conduïda per la cadena de la necessitat.»²⁷ Schiller comença a esmentar «els treballs sagnants de les guerres», però sobre aquests proposa una mirada olímpica, com la del «Zeus homèric», perquè des de la distància veu la meta cap a on, «per la cadena de la necessitat», s'encamina tot i això li provoca «una de mirada alegre». No podríem trobar un contrast més gran amb la mirada de la història que proposen Adorno i, abans que ell, Walter Benjamin.

3. La filosofia hegeliana de la història universal.

Amb aquestes esquemàtiques línies de la Filosofia de la Història moderna com a rerefons, podem intentar esbossar la visió hegeliana de la mateixa i dur a terme una certa confrontació, marcant continuïtats i divergències.

3.1. «La història universal és el progrés en la consciència de la llibertat»

També Hegel comprèn la història com a progrés²⁸. Aquest és potser l'element comú de més pes que comparteix amb el plantejament típica-

26. Aquests elements es troben també en la Filosofia de la Història Universal hegeliana, encara que transformats a causa de la seva recepció i transformació de la filosofia kantiana. R.-P. HORSTMANN, «Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphiloso-

ment modern i que, de vegades, indueix a identificar-lo amb aquest plantejament. Hegel veu en el progrés la diferència entre els canvis que es produeixen en l'ordre natural i en l'espiritual. «Els canvis en la natura, [...] només mostren un cicle, que sempre es repeteix; en la natura no s'esdevé res de nou sota el sol» (VG 149/219).²⁹ D'altra banda, «solament en els canvis, que s'esdevenen sobre el sòl espiritual, sorgeix quelcom de nou» (VG 149/219). La possibilitat que es doni la novetat es deu al fet que en l'home hi ha una altra determinació diferent de la de les coses naturals, i no és cap altra que «un impuls de la perfectibilitat» (VG 149/219). D'entrada, doncs, sembla que Hegel comparteix la visió moderna il·lustrada i n'assumeix els seus conceptes per explicar que l'esperit esdevé el que és, a través del seu desplegament al llarg de la Història. Tanmateix, de seguida introdueix un matís significatiu: «La perfectibilitat és gairebé tan mancada de determinació com la mutabilitat en general; no té fi ni meta: el millor, el més perfecte, cap a on deu haver d'anar, és absolutament indeterminat» (VG 149 s./220)³⁰.

Amb això ja ens trobem amb una diferència: Hegel pot connectar amb el plantejament modern, però determinant-lo, donant-li una meta i un fi que prové del mateix concepte d'esperit³¹. «El que l'esperit vol és assolir

phie. Zur Entwicklung der Hegelschen Geschichtstheorie», in: D. HENRICH/R.-P. HORSTMANN (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 56-71, estudia l'evolució de la concepció de la història en Hegel, i la resumeix en tres fites; aquesta evolució s'explica per la seva confrontació amb Kant; la concepció kantiana de la història es caracteritza per 1) conèixer un subjecte de la història, la naturalesa; 2) pressuposar que no podem conèixer aquest subjecte agent; 3) el fi que la naturalesa persegueix en la història és la perfecta constitució política. Hegel assumeix 1 i 3 i s'oposa a 2 amb la transformació de la naturalesa en esperit.

27. FR. SCHILLER, «Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?»: K. ROSSMANN (Hg.), *Deutsche Geschichtsphilosophie. Ausgewählte Texte von Lessing bis Jaspers*. Munic: DTV, 1969, p. 144-161, cita p. 159 s.
28. M. RIEDEL, «Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie»: ID., *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 203-222, esp. p. 215-219, tracta la filosofia hegeliana de la història com a teoria del progrés, però, a diferència dels seus predecessors, evita les antinòmies precisament gràcies al concepte d'esperit, que uneix la necessitat immanent amb la referència exterior, amb les dades.
29. GW vol. 18, p. 182.
30. VG 150/221: «La representació de l'educació del gènere humà (Lessing) és espiritual, però toca només de lluny el que aquí tractem. El progrés té en aquestes representacions en general la forma del quantitatiu. Sempre més coneixements, cultura més refinada: purs comparatius; sobre això es pot parlar llargament sense indicar cap determinació o expressar quelcom de qualitatiu».
31. De fet a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 343 Anm.: *Werke in zwanzig Bänden*. Hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, vol. VII, p. 504; hi ha vers. cast. de J.L. Vermal: *Principios de la Filosofía del derecho*. Buenos

el seu propi concepte» (VG 152/223)³². Amb això, el progrés, a més d'obtenir un objectiu, al qual va dirigit el canvi, perd el caràcter indefinit, tant pel que fa a la meta com al contingut que cal desenvolupar en la història. El progrés acaba quan s'aconsegueix el concepte; quan es compleix³³. Gràcies a aquesta determinació, el progrés adquireix també un contingut més concret: «La història del món és el progrés en la consciència de la llibertat» (VG 63/121)³⁴. La meta del progrés no es redueix al perfeccionament de les capacitats humanes en general (habilitats), sinó específicament de la raó; fa referència a la realització de l'esperit. Amb això el criteri del progrés pren una dimensió molt més àmplia i radical i, pel que fa al desenvolupament de la història universal, pren una dimensió clarament ètica i política³⁵. Aquesta dimensió ètica no es dona aïllada de les altres; al contrari, pressuposa el progrés religiós, en el sentit que aquesta consciència de la llibertat té un naixement cristià (VG 62 s./120 s.) i, al seu torn, comporta el progrés en les altres esferes³⁶, com són les ciències i les arts, la indústria i el comerç, les relacions socials i polítiques, etc.³⁷

Aires: Sudamericana, 1975, p. 383 s. (Aquesta obra se cita amb FD § i el número del paràgraf i el número de la pàgina del volum VII de l'edició alemanya indicada i separada amb una/el número de la pàgina de l'edició castellana.) recull amb aprovació tant la idea de perfectibilitat com la d'educació del gènere humà, ja que els que les van afirmar «han pressentit quelcom de la naturalesa de l'esperit, de la seva naturalesa»; i, en canvi, per als que les rebutgen, l'esperit és «una paraula buida» i la història és «un joc superficial d'ambicions contingents de las anomenades passions humanes».

32. GW vol. 18, p. 184.

33. G. AMENGUAL, «Modernidad: conciencia histórica y problemática filosófica»: ID., *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*, Madrid: Caparrós, 1998, p. 70-118, ref. p. 89 s.

34. GW vol. 18, p. 153.

35. També en això Hegel és un bon seguidor de Kant, que considera «la història de l'espècie humana en el seu conjunt com l'execució d'un pla ocult de la Naturalesa per portar a terme una constitució estatal interior i –per a tal fi– exteriorment perfecta, com l'únic mitjà en el qual pot desenvolupar plenament totes les seves disposicions en la humanitat». KANT, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», p. 45; cast. p. 17. També per a Hegel la història universal té com a fi l'establiment d'un Estat postrevolucionari. Cf. L. SIEP, «Das Recht als Ziel der Geschichte»: CH. FRICKE/P. KÖNIG/TH. PETERSEN (Hg.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1995, p. 355-379.

36. Segons W. JÄESCHKE, «Die Geschichtlichkeit der Geschichte»: *Hegel-Jahrbuch* 1995. Hg. v. A. Arndt/K. Bal/H. Ottmann. Berlín: Akademie, 1996, p. 363-373, hi ha una incoherència entre aquesta visió de la història, pròpia de l'esperit, que Hegel no arriba a desenvolupar, i la seva Filosofia de la Història Universal, que queda reduïda a la història dels Estats, amb la qual cosa Hegel és alhora el que descobreix la història, l'encobreix en la seva Filosofia de la Història Universal, i oblidia el concepte d'història que s'hauria d'exposar en els inicis de la filosofia de l'esperit, ja que aquest és el seu àmbit propi.

37. FD § 341, p. 504/383. Aquesta *congenialitat* de totes les formes o esferes culturals d'una mateixa època, com a manifestacions del mateix esperit (VG 120-138/153-174), Hegel l'exposa especialment a la *Introducció a la història de la filosofia*, en parlar del caràcter

El progrés en la llibertat és necessari, precisament per no basar-se en la naturalesa, sinó en l'esperit, en el seu concepte. «Segons aquesta determinació abstracta, es pot dir que la història del món és l'exposició de l'esperit, tal com ell es treballa per tal d'assolir el saber d'allò que ell és en si.» (VG 61 s./120)³⁸. L'adquisició d'aquest saber no és un aprenentatge teòric, sinó que l'esperit va adquirint aquest coneixement a mesura que objectiva la seva essència, la llibertat, de manera que llavors en pot prendre consciència com a objecte, com quelcom extern que és ací. El progrés en la consciència de la llibertat pressuposa la realització de la llibertat, la seva objectivació, de manera que l'esperit pugui prendre consciència de si mateix per mitjà d'aquesta objectivació. És propi de l'esperit desplegar-se, portar a realitat, a acte, l'autoconeixement que el constitueix i, alhora, prendre consciència de si mateix en el seu desplegament objectivable, en la realització objectiva per la qual «el món de l'esperit es produeix a si mateix com segona naturalesa»³⁹. «És la llibertat en ella mateixa la que inclou la infinita necessitat de fer-se conscient, ja que ella és, pel seu concepte, un saber de si i, per tant, també la necessitat de fer-se realitat efectiva: ella és el fi que ella realitza, l'únic fi de l'esperit» (VG 63 s./122)⁴⁰. Afirmar que «la història del món és el progrés en la consciència de la llibertat» i continua dient: «un progrés, que hem de conèixer en la seva necessitat» (VG 63/87)⁴¹. La necessitat del progrés no és cap altra que el fet que l'esperit s'ha de realitzar, s'ha de desplegar segons el seu concepte d'ésser *energeia* (VG 50 ss./105 ss.)⁴².

històric de la filosofia. La seva argumentació es resumeix en el fet que precisament com que l'esperit és el subjecte de la història, aquest subjecte es presentarà de manera diversa segons sigui la consideració filosòfica de la història: universal (política), de l'art, de la religió o de la filosofia. Però en tot cas, és l'esperit qui es va desplegant a través de la història, i cada època i cada poble n'és una configuració. És la mateixa figura de l'esperit la que es desplega en els diversos àmbits de l'activitat humana: constitucions i formes de govern, eticitat, vida social, habilitats, usos i costums, art i ciència, religió, relacions amb altres estats, indústria i comerç, etc. Cf. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hg.v. J. Hoffmeister, 3a ed. editada per F. Nicolin. Hamburg: Meiner, 1966, p. 38 (vers. cast. d'E. Terrón: *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar, 1980, encara que sigui la traducció d'una edició anterior). Per això, JAESCHKE, «Die Geschichtlichkeit der Geschichte», p. 365 s., amb raó, observa que Hegel descobreix la historicitat, la història pròpiament dita, la de l'esperit, en les seves reflexions metodològiques sobre la història de la filosofia.

38. GW vol. 18, p. 152.

39. FD § 4, p. 46/37.

40. GW vol. 18, p. 154.

41. GW vol. 18, p. 153.

42. Sobre la història entesa des del concepte d'esperit cf. Fr. HESPE, «Geist und Geschichte»: E. WEISSER-LOHMANN/D. KÖHLER (Hg.), *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bonn: Bouvier, 1998 (Hegel-Studien Beiheft, 38), p. 71-93. Aquesta identificació entre esperit i història ja l'havia remarcada M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als politisch-theologischer Traktat*. Berlín: Gruyter, 1970, esp. p. 60-76: «Philosophie als Geschichtsphilosophie».

3.2. *Punt d'inflexió: mirada d'afllicció i indignació a la història.*

Després d'aquestes observacions al plantejament que –amb matisos– Hegel comparteix amb la modernitat, a saber, la concepció de la història com a progrés necessari cap a la meta de la llibertat, en la lectura de les seves lliçons sobre la Filosofia de la Història Universal de seguida es noten alguns trets que signifiquen un punt d'inflexió, com són la consideració del mal i del dolor⁴³. Per molt que al final tot quedi justificat com a mitjà per assolir el fi, no es passen per alt les contrarietats ni el dolor que inunden la història. La seva mirada a la història no és una mirada olímpica, a l'estil de Schiller, sinó afligida, a causa de l'espectacle de dolor que ofereix. Molt a l'estil kantíà, també Hegel assenyala com a motor de la història quelcom natural, com són els desigs i les necessitats. «La primera visió de la història, però, ens mostra les accions dels homes tal com brollen de les seves necessitats, passions, dels seus interessos i de les representacions i els fins, que –d'acord amb l'anterior– es formen, del seu caràcter i talents, de tal manera que en l'espectacle de l'activitat només apareixen –com a mòbils– aquestes necessitats, passions, interessos, etc.» (VG 79/140)⁴⁴.

En aquesta visió de la història «totes les virtuts s'esvaeixen», ja que «els fins de l'interès particular –la satisfacció de l'egoisme– són allò més imponent; tenen la seva força en el fet que no respecten cap frontera (com les que els vol posar el dret i la moralitat) i en el fet que la força natural de les passions és immediatament més propera a l'home que la disciplina, que és artificial i llarga, per a l'ordre i la mesura, per al dret i la moralitat.» (VG 79/140)⁴⁵. Aquesta dimensió de la història no és glorificada ni justificada, ni pot ser-ho. «Quan considerem aquest espectacle de les passions i les conseqüències de la seva acció violenta, quan mirem la manca de seny que acompanya no sols les passions, sinó també i principalment les bones intencions, els fins justs, [...] un tal espectacle pot acabar duent-nos, més que a la tristor moral, a la rebel·lió del bon esperit» (VG 79 s./140 s.)⁴⁶. Per molt que sigui el progrés en la consciència de la llibertat, la història no es converteix per això en el progrés de la felicitat, més aviat «la història del món no és el terreny per a la felicitat. Els temps de la felicitat es troben

43. BAUMGARTNER, «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie», p. 4, considerant el punt de partida comú a les filosofies de la història de l'idealisme alemany, que no és cap altre que la història de la raó kantiana, assenyala que Hegel, en comparació amb els altres, presenta una «major proximitat a la realitat històrica» fonamentada en el fet «que Hegel articula de manera essencialment més aguda el moment impulsor negatiu, la negativitat, i d'aquesta manera, a pesar del procés d'ascens i progrés en les seves línies generals, al mateix temps pot diagnosticar moments de decadència i fer-los comprensibles».

44. GW vol. 18, p. 155.

45. GW vol. 18, p. 155 ss.

46. GW vol. 18, p. 156.

només en les seves planes buides. En la història hi ha certament satisfacció, però aquesta no és el que s'anomena felicitat; es tracta de la satisfacció d'uns fins tals, que estan per damunt dels particulars» (VG 92/155).

Hegel no elimina tota la massa de dolor de la història racionalitzant-lo; al contrari, la pren tan seriosament que planteja la ineludible necessitat d'una reconciliació, i no d'una reconciliació qualsevol, sinó de la duta a terme per mitjà de Déu, que s'exterioritza i entra en la història humana a fi de superar el que és negatiu. Aquest coneixement de la conciliació és la teodicea, que es realitza en el procés de la història. Per això, si el procés de la història és el judici universal⁴⁷, es tracta d'un judici no venjatiu, sinó reconciliador⁴⁸.

Amb això abordem un dels punts diferencials de la concepció hegeliana de la història, ja que, segons Hegel, el judici no té lloc ni en cada moment ni en cada individu (com en el poema *Resignation*, de Schiller)⁴⁹, ni en la consciència (com en Kant), sinó en el curs i el progrés de la història, d'un moment al següent, de l'època actual a la següent. D'aquesta manera resulta, en primer lloc, que el judici jutja, discerneix i valora el que té futur, és a dir, la llibertat, el que serveix a la llibertat. I, en segon lloc, aquesta concepció del judici el desposseeix de tota dimensió moralitzant⁵⁰. Aquesta identificació del judici amb el procés de la història presenta serioses dificultats. A diferència de la concepció cristiana de la reconciliació, que per si mateixa remet a l'acompliment escatològic i que és una reconciliació amb Déu malgrat l'aspecte negatiu del món, la concepció hegeliana es caracteritza per aquestes dues peculiaritats: es tracta d'una reconciliació en el present i amb el que és negatiu, no amb Déu. Per a ell, doncs, en la història no té cabuda ni el Déu jutge ni la responsabilitat personal davant d'aquest.

Per calibrar encara més en què consisteix aquest judici, que discerneix què serveix a la llibertat (especialment considerada en la seva realització política) cal tenir en compte que aquest judici és la raó *en* la història, però no la raó *de* la història⁵¹; és a dir, no vol dir que la història (o el que hi triomfi) tingui sempre raó, sinó que està habitada per la raó, que exerceix com a tal, és a dir, de guia en l'obrar humà. Amb això, no es justifica tot

47. FD § 340, p. 503/382. Sobre aquesta expressió i el seu significat en l'obra de Hegel cf. H.-C. LUCAS, «La Historia Universal como Juicio Universal. Sobre la modificación en Heidelberg del concepto de Historia de Hegel»: F. JARAUTA (ed.), *La crisis de la razón*, Murcia: Univ. de Murcia, 1986, p. 25-45.

48. E. JÜNGEL, «'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht' aus theologischer Perspektive», in: R. BUBNER/W. MESCH (Hg.), *Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, p. 13-33, ref. p. 25.

49. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Band 2: Gedichte, Teil I. Hrsg. von N. Oellers. Weimar: Hermann Böhlau, 1983, p. 401-403.

50. JÜNGEL, «'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht' aus theologischer Perspektive », p. 27.

51. JAESCHKE. «Die Geschichtlichkeit der Geschichte». *Hegel-Jahrbuch 1995*, p. 370.

el que ajudi a un presumpte i, potser, programat fi (encara que sigui un fi programat col·lectivament o fins i tot políticament per l'Estat), sinó el que ajudi a la llibertat; ni tampoc s'exclouen accions contràries al fi, ni tampoc retrocessos. A més, aquesta presència de la raó en la història, d'una banda és la pressuposició que es parteix en la Filosofia de la Història, de la qual s'ha de partir necessàriament, però la seva tasca consisteix a mostrar-la en el desenvolupament concret de la història. La necessitat d'aquest principi com a punt de partida la justifica comparant-ho amb la manera de procedir de les ciències de la naturalesa: «Hom ha d'estar familiaritzat a priori amb el cercle en què es mouen aquests principis, si vol anomenar així la història. De la mateixa manera, per citar el més gran home en aquest gènere de coneixement, Kepler va haver de conèixer a priori les el·lipses, els cubs, els quadrats i les relacions d'aquests per poder descobrir –a partir de les dades empíriques– les seves lleis immortals que constitueixen les determinacions tretes d'aquest cercle de representacions.» (VG 168/241 s.)⁵². «El qui mira el món raonablement, també el troba raonable; ambdues coses estan en una determinació recíproca» (VG 31/83)⁵³.

3.3. Visió dialèctica. L'astúcia de la raó.

Aquestes consideracions que acabem de fer a partir de la constatació de l'enorme dimensió de dolor en la història, s'han basat simplement en la «primera visió»; la visió més pròxima (*nächste Ansicht*) (VG 79/140).⁵⁴ Certament, aquesta primera visió no és l'última, la de la raó. Aquesta, en efecte, sap veure més enllà d'aquests mòbils naturals, té una visió que no acaba, com la del cambrer secret⁵⁵, amb la contemplació de les passions i les ambicions dels protagonistes individuals de la història. La raó sap descobrir un sentit a aquesta història desastrosa i plena de dolor. Ara bé, la integració del mal, que Hegel duu a terme, no consisteix a pintar-lo com les ombres que contribueixen a fer ressaltar més les llums del conjunt, com era l'argumentació típicament moderna⁵⁶; ni tan sols consisteix a integrar-lo

52. GW vol. 18, p. 197.

53. GW vol. 18, p. 143. Sobre el concepte hegel·lià d'història que uneix dades empíriques i principis a priori cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Historia y sistema. Sobre las líneas metodológicas de la filosofía de la historia en Hegel», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 6 (1980): 209-224.

54. GW vol. 18, p. 155.

55. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1952, p. 467 s.; 'hi ha vers. cat. de Joan Leita: *Fenomenologia de l'esperit*, 2 vol. Barcelona 1985 (Col. "Textos Filosòfics, 35), vol. II, p. 198: «no hi ha cap heroi per al seu ajudant de cambra».

56. Cf. A. HÜGLI, «Malum. VI. Neuzeit»: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V. Basilea 1980, 681-706, esp. 681 s. De manera clara ho afirmarà René Descartes (1596-1650). Cf. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas* (IV, 15). Madrid: Alfaguara, 1977, p. 51:

com a mitjà o pas necessari per al bé, segons la fórmula que qualsevol creixement suposa patiment. Precisament Hegel pensa que els mitjans estan tan units al fi, que aquest no es pot aconseguir amb mitjans que el contradiguin⁵⁷. L'ús dels mitjans és ja l'acompliment del fi. La visió dialèctica de la història que Hegel proposa consisteix més aviat en el fet que tot, el bé i el mal, les passions i les virtuts, són els mitjans, els vímets amb què en darrer terme l'esperit va teixint el procés de la seva realització⁵⁸.

Aquesta visió de la història com a procés de realització de l'esperit n'afirma de manera radical la unitat i el caràcter global, de manera que el que s'hi esdevé és la seva acció, l'acció immanent que inclou tots els nivells i àmbits. L'esperit no és una cosa que sorgeixi d'una substància natural o no, sinó que reflecteix només la capacitat creixent d'uns éssers situats sempre naturalment, però que persegueixen una forma de vida col·lectiva regulada normativament i que, alhora, en reconegui i afavoreixi l'autonomia⁵⁹. D'aquesta manera tots els esdeveniments, fases, nacions i cultures, accions i patiments s'incorporen a un mateix procés dirigit a un únic fi.

Aquesta conjunció de fins subjectius, particulars, amb el fi universal de l'esperit és el que Hegel anomena «astúcia de la raó», que ha provocat moltes interpretacions i també malentesos. Recordem primer el lloc i el sentit propi d'aquesta expressió per passar a veure'n després el significat en la Filosofia de la Història.

El lloc propi de l'astúcia de la raó és la teleologia, dins de la lògica del concepte. En la *Ciència de la Lògica*, Hegel explica l'astúcia com el poder o la violència que l'home exerceix sobre un objecte per convertir-lo en mitjà; consisteix en el fet «que el fi es refereixi immediatament a un objecte i el converteixi en mitjà, com també [el fet] que determini un altre objecte mitjançant aquest pot considerar-se com una *violència* (*Gewalt*), en la mesura en què el fi apareix d'una naturalesa molt diferent respecte a

«Però no per això puc negar que hi hagi, d'alguna manera, més perfecció en l'univers, sent algunes de les seves parts defectuoses i altres no, que si totes fossin iguals.» Baruj Spinoza (1632-1677) radicalitzarà aquest principi afirmant que ni tan sols es pot parlar de defectuosos. Cf. B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Pròl. IV part). Edició i traducció d'A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2000, p. 185.

57. Sobre la relació entre mitjans i fi vegeu HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. v. G. Lasson. Hamburg: Meiner, 1971, vol. II, p. 396-406, esp. p. 401; hi ha vers. cast.: *Ciència de la lògica*. Trad. d'A. i R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982, vol. II, p. 459-470, esp. p. 464 s.

58. Aquesta concepció dialèctica de la història ha estat exposada per M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Idea y acción. La historia como teodicea en Hegel»: Id., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2004 p. 143-174.

59. R.B. PIPPIN, «Die Freiheit als Schicksal: Verwirklichung und Geschichte bei Hegel»: BUBNER/MESCH (Hg.), *Weltgeschichte – das Weltgericht?*, p. 208-217, ref. p. 212 s.

l'objecte [...]. Nogensmenys, el fet que el fi es posi en relació *mitjançada* amb l'objecte i *interposi entre ell* i aquell un altre objecte pot considerar-se com l'*astúcia* de la raó.»⁶⁰ Tal com es veu, l'astúcia consisteix en la no-instrumentalització directa de l'objecte, sinó a través d'un altre objecte que ja actua de mitjà. En aquesta mediació, consisteix la racionalitat⁶¹. En tot cas es tracta d'objectes i de fins finits. Com es pot transportar aquest model a la història? Certament, només a través d'una transformació⁶² precisament perquè en aquesta no es tracta de fins finits, com pot ser la satisfacció de les necessitats primàries. Vegem, doncs, en quins aspectes es transforma el model.

En primer lloc, una constatació prèvia, que afecta la visió hegeliana de la història i qualsevol altra visió. La història no és mai el resultat de l'acció conscient d'uns individus, ni tan sols en el cas que considerem que tot el que s'hi esdevé és el resultat de l'acció dels humans. En la història hi ha altres forces i poders determinants, la confluència dels quals escapen a l'acció d'individus particulars. En tot cas, que la història sigui el resultat de l'acció conscient només es pot formular com a desig, exigència o postulat. Vist el curs de la història en conjunt, no resulta estranya la visió que l'acció d'alguns individus hi ha actuat com a mitjà per al desenvolupament concret que ha tingut i, per tant, són els mitjans dels quals s'ha servit la història per desplegar-se⁶³.

En segon lloc, precisament en la Filosofia de la Història Universal, si d'una banda s'hi poden trobar afirmacions en les quals, d'acord amb el que s'ha dit anteriorment, s'afirma que els individus són mitjans per a la realització de l'esperit en la història, en aquest mateix context Hegel fa les seves consideracions sobre els individus com a fins en ells mateixos⁶⁴. Així, afirma: «les lleis, els principis, viuen, vigeixen no immediatament per ells mateixos. L'activitat que els posa en l'existència és necessitat i impuls dels homes i, a més, la seva tendència i passió. Per tal que jo posi qualche cosa en pràctica, li doni existència, es requereix que aquesta cosa me vengui a cor; hi he d'ésser, vull trobar satisfacció per aquesta realització: ha de ser el meu interès. 'Interès' significa: ésser-hi; un fi, per al qual he de ser actiu, ha de ser d'alguna manera també el meu fi; en aquest hi he de satisfer també el meu fi, encara que el fi, per al qual sóc actiu tingui molts d'aspectes que a mi no em diguin res. Aquest és el dret infinit del

60. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. II, p. 397 s.; cast., vol. II, p. 461. Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. Nicolini i O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1969, § 209, p. 180; hi ha vers. cast. de R. Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 1997, p. 281.

61. W. JÄESCHKE, «Die List der Vernunft». *Hegel-Studien* 43 (2008) 87-102, ref. p. 88 s.

62. JÄESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 90, 93.

63. JÄESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 91 ss.

64. JÄESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 90 ss.

subjecte, el segon moment essencial de la llibertat: que el subjecte trobi la seva satisfacció en l'activitat, el treball.» (VG 82/143)⁶⁵ En aquest sentit s'ha d'afirmar que Hegel, tant en la *Filosofia del dret* com en la *Filosofia de la història*, manté com a principi l'imperatiu categòric kantian que l'individu no sigui utilitzat mai només com a mitjà.

En tercer lloc, la relació entre mitjà i fi, tal com hem vist, és segons Hegel interna, mai purament externa, de manera que el fi es duu a terme en l'ús dels mitjans. Per tant, quan es diu que els individus serveixen a la realització del fi universal de la raó, no es tracta d'un fi que els sigui aliè, sinó que en la realització d'aquest fi universal, duen a terme la realització dels seus fins. I aquest és, a més, afirmat com el seu dret. El fi universal no pot ser un fi que prescindeixi dels particulars per realitzar-se, sinó que els ha de comprendre; això vol dir que l'universal inclou també fins particulars, i així s'imposa com a universal.

En quart lloc, i tocant ja més directament el significat de l'expressió «astúcia de la raó»⁶⁶, aquesta fa referència a la relació entre l'objecte convertit en mitjà i el fi al qual serveix. Vistes així les coses, cal dir que aquesta expressió no serveix per explicar la història, ja que en aquesta no hi ha cap objecte que es pugui convertir en mitjà per al fi de la història. En la història es tracta de la mediació entre el concepte d'història i els fets i esdeveniments particulars que l'historiador contempla o, més en concret, la relació entre diferents fins. En efecte, el que l'«astúcia de la raó» intenta explicar és el problema de la relació entre el fi de l'esperit del món i els fins dels individus; entre el fi universal, no conscient, i els fins particulars, conscients, dels individus. Amb això s'intenta simplement explicar i, per tant, concedir alguna connexió entre els esdeveniments per comprendre la història en el seu curs com a progrés. L'esperit del món no és un subjecte individual més que entri en conflicte o competència amb els individus. El problema que Hegel intenta explicar amb això és el mateix que Kant va explicar amb la «intenció de la naturalesa». En el fons, es tracta d'explicar per què els processos històrics, a diferència dels naturals, de manera irreversible corren cap a un fi, orientació que no es pot explicar com a resultat dels fins individuals divergents, sinó des d'un altre principi, el fi universal o per una lògica interna. La interpretació hegeliana de la història opera amb la distinció de dos fins que no estan en relació d'oposició mútua, sinó que es troben a nivells diferents. «L'esperit del món» no és un actor, com ho són els individus. El fi universal de l'esperit no coincideix amb els fins particulars dels individus, que es formulen independentment dels de

65. GW vol. 18, p. 159. Aquest dret l'ha formulat Hegel a FD §§ 123-124, p. 230-236/154-157. Cf. G. AMENGUAL, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Trotta, 2001, p. 231-242.

66. JÄESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 93-96.

l'esperit del món. «L'astúcia de la raó consisteix, per tant, precisament en el fet que l'esperit del món deixa que els individus persegueixin els seus fins finits –despreocupats del seu fi universal, del qual no en saben res–, i en el fet que a pesar de tot [l'esperit del món] assoleix el seu fi universal per la mediació dels fins particulars dels individus»⁶⁷.

En cinquè lloc, d'aquesta manera Hegel pot afirmar plenament la individualitat dels subjectes agents individuals, que es guien pels seus interessos, passions i necessitats, i amb això contribueixen al fi de la història⁶⁸. En el curs de la història, no només es manté «el dret infinit del subjecte [...] a trobar la seva satisfacció en l'activitat, en el treball» (VG 82/143)⁶⁹, sinó que a més, amb això, es contribueix al fi universal, ja que «res de gran en el món no s'ha dut a terme sense passió» (VG 85/147)⁷⁰. Hegel és conscient de l'abisme que separa els fins particulars de l'universal, i no el cobreix de manera idealista, suposant, per exemple, que la història es mou per idees o ideals com si els individus busquessin aconseguir el fi universal de l'esperit, sinó de manera molt realista, afirmant que els individus busquen els seus interessos particulars, busquen satisfer els seus interessos i necessitats. El curs de la història, dirigit a la realització del fi universal de l'esperit, Hegel l'explica pel concepte d'esperit, que és una activitat orientada a si mateixa, i en concret a l'autoconeixement. Aquesta activitat no té lloc en un nivell superior, per sobre dels individus finits o més enllà d'aquests, sinó que passa també pel seu coneixement, la seva voluntat i la seva acció, encara que es dugui a terme sense el coneixement –almenys d'entrada– dels actors de la història. «La història del món no comença amb cap fi conscient, al contrari dels cercles particulars d'homes [...]. La història del món comença amb el seu fi universal, que el concepte de l'esperit sigui satisfet, només en si, és a dir, com a natura. Aquest és l'impuls intern i inconscient; i tota l'obra de la història del món és [...] el treball de portar-lo a consciència. [...] Aquesta massa immensa de voluntat, interessos i activitats són l'instrument i el mitjà de l'esperit del món per tal de dur a terme el seu fi: per elevar-lo a consciència o per realitzar-lo efectivament.» (VG 86 s./114 s.)⁷¹

En resum, la reconciliació «pot ser assolida només pel coneixement de l'afirmatiu, en el qual allò negatiu desapareix com a quelcom de subordinat i superat.» (VG 48/102) En concret, aquest coneixement consta de dues cares: és «la consciència, en part, d'allò que en veritat és el fi últim

67. JAESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 95.

68. JAESCHKE, «Die List der Vernunft», p. 95 s.

69. GW vol. 18, p. 159.

70. GW vol. 18, p. 160. Aquesta afirmació també es troba a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 474 Anm., p. 383; cast., p. 516.

71. GW vol. 18, p. 160.

del món i, en part, del fet que aquest fi s'ha realitzat en el món, i no el mal [moral] de manera comparable devora ell ni s'ha fet valer igual tant com ell.» (VG 48/102)⁷² Amb això, Hegel, a més d'una reconciliació en el coneixement, proposa que es faci en la història, en el nivell de l'esperit objectiu. De fet, això li treu la dimensió teològica, que contenia la paraula i el projecte de teodicea, de manera que la reconciliació amb allò diví no és amb el Déu personal, sinó amb l'esperit, que es realitza en l'àmbit de les accions, costums i institucions, l'acció i el saber del qual estan dirigits a la llibertat.⁷³

3.4. *La visió de la història com a orientació per a l'acció.*

Pel seu lloc sistemàtic, al final de l'esperit objectiu o de la filosofia del dret, la Filosofia de la Història Universal adquireix un sentit peculiar que no és cap altre que formar part de l'ètica en sentit ampli, de la realització objectiva de l'esperit, la qual cosa implica que en definitiva pretén dir qualque cosa sobre l'obrar humà, definir-ne el sentit, el marc de les expectatives, a saber, els fins i els motius del seu obrar. Aquest aspecte ha estat posat de relleu per E. Angehrn, que destaca el paper que tenen els individus historicouniversals en la Filosofia de la Història Universal, i mostra com en ells la història es converteix –encara que sigui de manera inconscient– en el que en guia l'acció; i precisament perquè en la història i en els seus individus universals el que val és l'acció, aquesta requereix una orientació que la història no té per ella mateixa, per la qual cosa apunta a un nivell superior (el de l'esperit absolut) en el qual es posa de manifest en què consisteix el concepte de la llibertat. Per això, la Filosofia de la Història Universal és la conclusió de l'esperit objectiu i el pas a l'esperit absolut⁷⁴.

Però si es pren el concepte d'esperit objectiu en el sentit de l'autocomprensió humana que la comunitat humana intenta dur a terme en les seves relacions i institucions, llavors l'esperit objectiu, tal com es desplega en la història, exerceix la funció d'orientació de l'acció i coopera-

72. GW vol. 18, p. 150. Aquí trobem l'únic lloc on el patiment, seguint l'expressió d'Adorno, es pot veure com una bagatel·la en afirmar: «Aquesta conciliació pot ésser assolida només pel coneixement de l'afirmatiu, en el qual allò negatiu desapareix com a quelcom de subordinat i superat.»

73. W. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2003, p. 415 s.

74. E. ANGEHRN, «Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie», *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 341-364; hi ha vers. cast.: «¿Razón en la historia? Sobre el problema de la Filosofía de la Historia en Hegel»; G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 249-288. En el mateix insisteix RIEDEL, «Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie», p. 219 s.

ció dels individus i de les comunitats. Vist sota aquesta perspectiva, «la Filosofia de la Història de Hegel és crítica de tota escatologia metafísica, també de tot pronòstic de progrés que vulgui ser més que un moment d'orientació que guiï l'acció»⁷⁵. En aquest sentit Hegel no fa una teodicea, sinó que la porta a concepte; la seva teodicea no és qüestió de creença o descreença en Déu; la justificació de Déu no és constitutiva de la creença en Déu, sinó que «té una significació explicativa, relativa a la pràctica. El que es pregunta per una “teodicea”, [...] busca més aviat *de facto* un horitzó específic d'expectatives que li obri formes adequades de vida»⁷⁶. Aquesta concepció de la teodicea accentua molt fortament la idea hegeliana que la història és el procés de l'autorealització de l'esperit, i aquest, entès com a llibertat, i en contrapartida, allibera aquest concepte de tota referència teològica⁷⁷. Donant-li com a meta la llibertat i la seva realització en el dret, Hegel fa seu aquell pensament kantian segons el qual la «*justificació* de la naturalesa –o millor, de la *Providència*– no és un motiu fútil per a escollir un determinat punt de vista en la consideració del món», ja que «¿de què serviria enaltir la magnificència i saviesa de la creació en el regne animal de la naturalesa, recomanant la seva contemplació, si aquesta part del gran teatre de la suprema saviesa que conté la finalitat de tot allò anterior –la història del gènere humà– representa una constant objecció en contra seva, la visió de la qual ens obliga a apartar els nostres ulls amb desgat i, dubtant d'arribar a trobar mai en aquest escenari una consumada intenció racional, ens porta a esperar-la únicament en qualche altre món?»⁷⁸. En aquesta mateixa perspectiva, Hegel transforma la teodicea leibniziana remuntant-la al curs de la història, com un curs orientat a la llibertat i, amb això, a la realització ètica de l'esperit, però alhora retallant-li, almenys tendencialment o de moment, la dimensió teològica.

75. P. STEKELER-WEITHOFER, «Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie»: BUBNER/MESCH (Hg.), *Weltgeschichte – das Weltgericht?*, p. 141-168, citació p. 141; cf. W. HÜFFER, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*. Hamburg: Meiner, 2002 (Hegel-Studien Beiheft, 46).

76. HÜFFER, *Theodizee der Freiheit*, p. XII. A favor de la desconexió entre el problema del patiment i la justificació de Déu esmenta O. MARQUARD, «Schwierigkeiten beim Ja-Sagen»: W. OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* Munic: Fink, 1990 p. 87-102, ref. p. 90.

77. Cf. d'una banda, afirmant l'absència de dimensió teològica en la història, PIPPIN, «Die Freiheit als Schicksal: Verwirklichung und Geschichte bei Hegel», p. 208-217, i, de l'altra, afirmant la dimensió teològica inherent a la història per ser la realització de l'esperit, THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*. Cf. A.Th. PEPPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1987, esp. p. 71-78; ID., *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1991, p. 330-358; ID., *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 2001, p. 596-617.

78. KANT. «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», p. 49; cast., p. 22.

3.5. Contemplació de la caducitat.

Una altra característica de la visió hegeliana de la història, que també ve donada pel seu lloc sistemàtic, és la que mostra que no només el mal i el dolor contribueixen al fet que resulti una visió afligida, sinó també el caràcter caduc de la història. La història apareix no com el camp de la victòria, sinó com el camp de les coses efímeres i peribles, com la successió d'imperis i cultures que, després d'aconseguir el floriment i el desplegament complet, es panseixen i desapareixen. De fet «la marxa de la història» ve donada per les etapes⁷⁹, cada una d'aquestes protagonitzada per un Estat, una cultura que, una vegada ha fet la seva aportació històrica, desapareix (VG 155 s./197 s.). «Quan la història ens posa el mal, moral i físic, davant els ulls, la ruïna dels imperis més florents que l'home ha produït [...], només ens podem sentir envaïts per la tristor a causa de la caducitat en absolut, però, en la mesura que aquesta ruïna no és tan sols una obra de la natura, sinó de la voluntat de l'home, un tal espectacle pot acabar duent-nos, més que a la tristor moral, a la rebel·lió del bon esperit [...]. Aleshores sentim el dolor més pregon i inconsolable, no compensable amb resultat reconciliador, i contra el qual ens volem defensar o del qual volem sortir pensant que així són les coses, un destí, no hi ha res a fer, no hi podem canviar res» (VG 79 s./107)⁸⁰.

Aquesta visió de la caducitat de la història ve reforçada si tenim en compte el paral·lelisme que es pot establir entre la Filosofia de la Història, que conclou l'exposició de l'esperit objectiu, i el concepte d'espècie amb què es conclou la filosofia de la naturalesa.⁸¹ Aquest paral·lelisme l'estableix Hegel en les seves lliçons de Heidelberg sobre l'*Enciclopèdia* (1817); així figura en les seves notes explicatives del § 448 de la primera edició de l'*Enciclopèdia* (que es correspon amb el § 548 de la tercera edició). El paral·lelisme rau en el fet que igual com els animals desapareixen en la seva individualitat i donen, així, vida a l'espècie, de manera que ells mateixos entren en la universalitat de l'espècie extingint-ne la individualitat⁸², també desapareixen els esperits determinats dels pobles i donen

79. A FD §§ 353-358 i a VG 155-157, 242-257/227-229, 327-344 s'indiquen quatre «regnes» (l'oriental, el grec, el romà i el germànic), mentre que a VG 61-64/120-122 només se n'indiquen tres, i deixa fora el romà; sobre la qüestió cf. G. MAYOS SOLSONA, «La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano», *Pensamiento* 46 (1990): 305-332.

80. GW vol. 18, p. 156 ss.

81. Sobre aquest paral·lelisme ha cridat l'atenció i l'ha estudiat PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, p. 337, 339 s.; ID., «El final del espíritu objetivo. La superación del espíritu objetivo en el espíritu absoluto según la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas" de Hegel». *Taula. Quaderns de pensament*, 17-18 (1992): 45-56.

82. Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), §§ 375 s., p. 309; cast., p. 429 s.

vida a la història universal, de manera que així posen de manifest la seva limitació i la seva autosuficiència és subordinada, i entren en la història general del món, els esdeveniments de la qual exposen la dialèctica dels esperits particulars dels pobles⁸³. Hegel posa el paral·lelisme entre el procés orgànic de l'espècie i l'històric, en el sentit que «igual com en el procés orgànic de l'espècie respecte els individus, [aquests hi troben] la seva essència universal més elevada –reconciliació– formalment»⁸⁴. De la mateixa manera que l'espècie mostra la particularitat i la caducitat dels animals, la història universal mostra la dels pobles, les nacions, els Estats, els imperis i les cultures.

Conclusió

La idea de progrés ha estat caracteritzada com l'últim gran mite de la modernitat: el mite del progrés del saber, de la raó, de la llibertat o de l'emancipació. De tots els mites de la modernitat –que encara que es puguin dir en plural, tots estan continguts en cada un, i en aquest sentit la pluralitat no trenca el monomisme– el de més èxit, el principal, central i final és –d'acord amb Marquard– «el mite de l'imparable progrés de la història universal cap a la llibertat sota la figura de la filosofia de la història de l'emancipació revolucionària»⁸⁵.

Aquesta idea és la que al segle XX ha patit una vertadera fallida, n'ha posat de manifest el fracàs i la falsedat. A pesar que Hegel, sense cap mena de dubte, forma part de la modernitat, encara que amb crítiques, de la mateixa manera participa de la creença en el mite del progrés, però també amb crítiques. En concret, el mite està trencat pel patiment, pel mal físic i moral, per la caducitat del que produeix l'esperit. En aquest sentit, en Hegel podem observar un punt d'inflexió, ja que efectivament en ell la Filosofia de la Història es planteja com una teodicea, i això suposa una clara presa de consciència de la part que hi té el mal i el dolor, és a dir, en el desenvolupament de la raó o en la realització de l'esperit. En ell es comença a afrontar el problema, encara que, en darrer terme, se li continuï donant la solució teòrica, moderna: un sentit racional més gran justifica el dolor i la part negativa en general. La teodicea conclou i es resumeix

83. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1a edició, § 448, Jubiläumsausgabe, vol. VI, p. 299; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 548, p. 426; cast., p. 566.

84. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. K.-H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1973, vol. I, p. 205.

85. O. MARQUARD, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie»: ID., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1981, p. 91-116, citació p. 99.

en ser «coneixement conciliador», per la qual cosa «l'esperit pensant» es reconcilia «amb la part negativa» (VG 48/102)⁸⁶.

El plantejament hegel·lià apareix travessat per una doble aporia que es posa de manifest en les mateixes interpretacions de la Filosofia de la Història Universal. Una primera aporia consisteix, per una part, en el fet que, com a exposició del procés de realització de l'esperit, la història universal és el progrés en la consciència de la llibertat, en la qual tot queda integrat i forma part del mateix procés formador de l'esperit. Sota aquest aspecte, la Filosofia de la Història Universal hegeliana va més enllà de la moderna, pel fet de ser més radical i àmplia. En canvi, si se la considera només com a història política dels Estats, en tant que aquests són la realització política de la llibertat, deixa fora tres àmbits que són essencials per a la moderna Filosofia de la Història, a saber: 1/ el progrés en les capacitats intel·lectuals de l'home, i amb aquest l'avenç de les ciències i les tècniques; 2/ el progrés moral i 3/ el progrés de la felicitat (VG 92)⁸⁷. Aquesta aporia es pot expressar mitjançant el dilema sobre si la Filosofia de la Història és tal i, per tant, història de l'autorealització de l'esperit, o bé, és simplement Filosofia de la Història Universal, entesa com a història de la realització política de la llibertat, del seu reconeixement en les estructures de l'Estat.

La segona aporia ve donada també per l'amplitud amb què s'entengui el concepte d'esperit. Si s'entén en tota la seva amplitud (subjectiu, objectiu i absolut) llavors, almenys per ser el punt de transició de l'objectiu a l'absolut, fa referència a la dimensió teològica, i llavors la Filosofia de la Història Universal és efectivament una teodicea, si no en ella mateixa, sí almenys per allò a què apunta: la realització més plena de l'esperit com a esperit absolut. En canvi, si només se l'entén com l'últim capítol de l'esperit objectiu, llavors no és una teodicea, sinó que porta a concepte la teodicea, en el sentit de convertir-la en la instància de sentit per a l'acció; en aquest cas la Filosofia de la Història Universal simplement ofereix pistes per descobrir el sentit de l'acció i el patiment humans⁸⁸.

Aquesta segona aporia apunta a l'aclariment de la incògnita. L'exigència, que Hegel assumeix, que la seva Filosofia de la Història Universal sigui la teodicea, no troba el seu acompliment en aquesta filosofia, sinó en l'esperit absolut, i en concret en el moment en què «la substància *universal*, efectivament realitzada des de la seva abstracció fins a l'autoconsciència *singular*, s'exposa a com *supòsit*; i l'autoconsciència, en tant que *immediatament*

86. GW vol. 18, p. 150.

87. JAESCHKE, «Die Geschichtlichkeit der Geschichte», in: *Hegel-Jahrbuch* 1995, p. 369.

88. AIXÍ STEKELER-WEITHOFER, «Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie», p. 141-168; HÜFFER, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*.

idèntica a l'essència, exposa a aquell *Fill* de l'esfera eterna traslladat a la temporalitat, i en ell exposa el mal com superat *en si*, [...] morint al dolor de la *negativitat*⁸⁹. És a dir, en el moment de la reconciliació obrada per l'Encarnació i la Creu del Fill de Déu, de Crist. D'aquesta manera, en la filosofia de l'esperit absolut, i en concret en la filosofia de la religió revelada i consumada, es produeix la reconciliació i, amb aquesta, es dona compliment a la teodicea. Per tant, aquí és on rep una resposta exacta la pregunta pel sentit de la història. En efecte, en presentar-la com a progrés en la consciència de la llibertat, progrés en el reconeixement sempre més universal de l'home, oferint amb això un marc de sentit per a l'acció i el patiment humans (el concepte de teodicea), quedava pendent la qüestió de si hi havia lloc per al reconeixement de les víctimes (si aquest concepte de teodicea trobava el seu compliment). Aquí finalment es pot trobar aquest reconeixement. Amb això, Hegel coincidiria amb la visió de W. Benjamin que, per fer justícia a les víctimes, es requereix una visió teològica de la història o, almenys, metafísica. Hegel disposa d'una metafísica i teologia de la història, en la qual l'esperit, en el seu desplegament temporal, no perd res, res es deixa a l'oblit o anihilat, sinó que tot contribueix al desplegament de la seva essència, la llibertat, en el sentit que «la substància universal», Déu, ha entrat en la història del mal i del dolor humans i ha assumit en Ell tota aquesta massa de dolor i l'ha reconciliat amb Si mateix.⁹⁰

89. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 569, p. 448 s.; cast., p. 590. Cf. el comentari de THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, p. 274-290.

90. H. OTTMANN, «'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht'. Anerkennung und Erinnerung bei Hegel». *Hegel-Jahrbuch* 1995. Berlin: Akademie, 1996, p. 204-209, esp. p. 207 s.

Del «Nosaltres» al «Jo» i de tornada: Aprenent encara de la New School

LESTER EMBREE

College of Arts & Humanities/ Florida Atlantic University

Boca Raton, FL 33431/ USA

embree@fan.edu

Traducció de Carles Serra

Article rebut el 30 de gener de 2010 i acceptat el 19 de març de 2011

Títol català: Del «Nosaltres» al «Jo» i de tornada: Aprenent encara de la New School

Resum: Després de fer un esbós de la fenomenologia de la New School liderada per Dorion Cairns, Aron Gurwitsch i Alfred Schutz durant les dècades de 1950 i 60, segueixo a Cairns i Schutz pel que fa a com la reflexió fenomenològica comença en la intersubjectivitat i la primera persona del *plural*, passa per la reducció transcendental (o per un altre camí) a la subjectivitat individual i passa, finalment, a partir d'aquí de tornada a la intersubjectivitat i a la pertinença a grups socials en els nivells transcendental i també mundans.

Paraules clau: L. Embree: Fenomenologia, jo, nosaltres.

Títol anglès: From 'We' to 'I' and Back: Still Learning from the New School

Abstract: After a sketch of the New School phenomenology led by Dorion Cairns, Aron Gurwitsch, and Alfred Schutz in the 1950s and '60s, I follow Cairns and Schutz on how phenomenological reflection begins from intersubjectivity and the first person *plural*, moves by the egological reduction (or by another way) to individual subjectivity and the first person singular, and moves, finally, from there back to intersubjectivity and membership in social groups on the transcendental as well as worldly levels.

Key words: Phaenomenology, I, we.

«Fa una gran diferència en la claredat de les anàlisis fenomenològiques quan el fenomenòleg s'adona de si està pressuposant la intersubjectivitat transcendental o només pressuposant la seva pròpia intersubjectivitat en el seu estatus anterior a la intersubjectivitat transcendental»¹

1. Introducció i un context històric.

«Els tres de la New School» eren Dorion Cairns (1901-1973), Aron Gurwitsch (1901-1973) i Alfred Schutz (1899-1959). Van ensenyar fenomenologia a la Facultat de Ciències Polítiques i Socials de la New York School per a la Recerca Social durant el que jo anomeno «l'edat d'or de la fenomenologia». Schutz va començar ensenyant «Metodologia de les Ciències Socials» en filosofia i també en sociologia l'any 1951. Cairns va començar a l'escola l'any 1954 i Gurwitsch va substituir el recentment difunt Schutz l'any 1959. Cairns es va retirar l'any 1968, però encara va ensenyar dos cursos després de retirar-se. Tant ell com Gurwitsch van morir l'any 1973.

Complementant aquests tres hi havia Werner Marx, que va ensenyar l'últim Heidegger i també Aristòtil i l'idealisme Alemany a la New School abans d'ocupar la càtedra de Husserl i Heidegger a Freiburg i. Br. Posteriorment, J. N. Mohanty va intentar, agosaradament, continuar la tradició i, més endavant, Thomas Seebom i altres professors visitants, incloent-hi David Carr i Robert Sokolowski, però el programa ja no era l'únic de portar la fenomenologia als Estats Units perquè aquesta també s'estava important a la Universitat de Duquesne i a d'altres llocs.

Mentre que «els Tres de la New School» havien après la seva fenomenologia directament d'Edmund Husserl a Freiburg durant les dècades de 1920 i 1930, i s'havien organitzat sota el lideratge de Marvin Faber en relació a la revista *Phenomenology and Phenomenological Research* just abans de la Segona Guerra Mundial, també van estudiar altres figures a Europa després de la guerra, especialment Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty i Hans Georg Gadamer. Va ser a la dècada del 1960 quan, als Estats Units, es van fundar diverses col·leccions de llibres, revistes i societats professionals dedicades a la fenomenologia, incloent-hi el Cercle de Husserl. Alguns dels estudiants de la New School es van mantenir en contacte els uns amb els altres al llarg dels anys després de graduar-se. En filosofia, principalment, Maurice Natanson, Fred Kersten, Richard Zaner, Lester Embree, Giuseppina Moneta, Jorge García-Gomez, William McKenna,

1. Dorion CAIRNS citat a L. EMBREE, «Dorion Cairns and Alfred Schutz on the Egological Reduction», en H. Nasu, L. Embree, G. Psathas, I. Srubar (ed.), *Alfred Schutz and his Intellectual Partners*, Konstanz: UVK, 2009, p. 201; a partir d'ara citarem aquesta font només amb números de pàgina.

Osborne Wiggins, Gilbert Null i Robert Jordan; en sociologia, Thomas Luckmann i Helmut Wagner.

El que es coneix com la «New School de fenomenologia» té tres característiques principals: 1/ Mentre que la fenomenologia a Europa després de la guerra va canviar el seu enfocament cap a l'existencialisme i l'hermenèutica, els tres de la New School i alguns dels seus estudiants van continuar centrant-se en la preocupació principal de Husserl amb la *Wissenschaftslehre*, és a dir, la teoria de la ciència (o «ciència teòrica»); 2/ Mentre que la majoria ha considerat la fenomenologia exclusivament una escola de pensament filosòfic, Cairns i Gurwitsch van seguir Schutz en els seus interessos multidisciplinars en les ciències socials i, especialment, en psicologia; i 3/ Mentre que els membres de la New School sempre han dut a terme l'erudició en les formes de la traducció i del comentari, allò que ha estat més visiblement exemplificat ha estat la tasca fonamental de continuar la investigació fenomenològica.

En un moment en què la majoria de la investigació anomenada «fenomenològica» és merament exegesi històrica en un corrent de pensament d'inicis del segle XX, és a dir, només una especialitat erudita, allò que més necessita la nostra tradició avui és una investigació continuada com la que han dut a terme els Tres de la New School i la majoria dels seus estudiants, és a dir, anàlisi reflexiva de trobades i de coses-en-tant-que-trobades. Malgrat això, malauradament, avui en dia la «fenomenologia» és, per repetir-ho una vegada més, erudició o filologia més que no pas fenomenologia *stricto sensu*.

Parlant ara de mi, confesso que, pel que fa a recerca, he contribuït, majoritàriament, a l'erudició en fenomenologia a través de la direcció d'edicions actuals dels treballs de Cairns, Gurwitsch i Schutz, entre d'altres coses; però també sempre he produït investigacions en fenomenologia, sobretot més recentment, sota el títol «anàlisi reflexiva».² Aquest assaig és sobre alguna cosa del que he après recentment de dos dels membres dels Tres de la New School, després de ja fa 40 anys que vaig obtenir el meu títol. Aquest aprenentatge es va produir principalment mentre interpretava algunes cartes, manuscrits i textos sota el títol, «Dorion Cairns and Alfred Schutz on the Egological Reduction»³. El que he après pertany a

2. L. EMBREE, *Reflective Analysis*, Bucharest: Zeta Books, 2006, 196 pp. Hi ha traducció en varies llengües; la darrera, en català, a cura de Carles Serra, edició de J. González Guardiola i J. Monserrat: *Anàlisi Reflexiva*, Bucharest: Zeta Books, 2012; *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la Fenomenología / Reflective Analysis. A First Introduction to Phenomenology*, trad. L. Ramón, Morelia: Itanijáfora, 2003; *Лестер Эмбри Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию*, trad. Victor Moltchanov, Moscova: Triquadrata, 2005; *Hanseiteki Bunseki*, Tokyo, 2007; *Analizareflexyjny*, Warsaw, 2007; *反思性分析：現象學研究入門*, Taiwan, 2007 i també Peking University Press, 2007; *Analiza Reflexivă*, ClujNapoca: Casa Cărții de Știință, 2007; *Analyseréflexive*, trad. Mathieu Trichet, Bucharest: Zeta Books, 2009.
3. Vid. nota 1.

la teoria de les ciències culturals i, per tant, a un marc de referència que he tret de Schutz, que considerava el seu treball una extensió de les ciències socials de la teoria de la ciència de Husserl⁴. Jo havia llegit «The Common-Sense World as Social Reality—A Discourse on Alfred Schutz»⁵ just abans de començar a l'School, l'estiu de 1962. Primer vaig estudiar el vol. I dels *Collected Papers* de Schutz, durant l'estiu de 1963⁶, i vaig fer l'índex del vol. III. Havent també assistit a un curs sobre Schutz impartit conjuntament per Gurwitsch i Luckmann, i havent assistit després a un curs sobre ell impartit per Luckmann, vaig estudiar amb entusiasme la traducció anglesa de *Aufbau* quan va aparèixer⁷. Malgrat que va trigar anys a fer-se'm clar a mi, el meu interès en la teoria de les ciències culturals va començar a la New School.

2. Reduccions des de la intersubjectivitat.

Hi ha una distinció que es va fer clara a Dorion Cairns l'últim dia que va veure Husserl: «Parlant més tard amb Fink, em vaig adonar que pensava que Husserl no distingia la reducció egològica de la reducció primordial, com ho fa Fink en la *Entwurf* de la sisena meditació. Vaig veure aleshores, pel que em va contestar Fink, que hi havia un error per la meua part en una distinció terminològica: la reducció egològica, tal i com jo l'entenc, és la reducció del món intersubjectiu en la seva totalitat al seu estatut com a correlat dels meus actes, incloent-hi aquells en els quals tinc per objecte altres *jos* i la seva activitat constituent. La reducció primordial és una reducció abstractiva del món egològicament reduït a aquella part del món que no és el correlat de l'activitat constituent d'altres-jos-com-a-

4. «A la llista de Husserl m'agradaria afegir una ciència social que, si bé està limitada a l'esfera social, té un caràcter eidètic. La tasca [d'aquesta ciència] seria l'anàlisi intencional d'aquells actes socials i formacions socials de múltiples formes d'alt nivell que es fonamenten en la —prèviament executada— constitució de l'*alter ego*. Això es pot aconseguir en l'anàlisi estètica i genètica, i aquesta interpretació hauria de demostrar, en conseqüència, les estructures apriorístiques de les ciències socials. De necessitat, les exposicions anteriors són més aviat incompletes i, malauradament, sovint inexactes. Malgrat això, poden haver transmès al lector una idea de la importància fonamental de les investigacions de Husserl, no només a la filosofia pura, sinó també a totes les ciències humanes [*Geisteswissenschaften*] i especialment a les ciències socials» (A. SCHUTZ, *Les meditacions cartesianes de Husserl* (1932), a A. SCHUTZ, *Collected Papers*, vol. IV, ed. H. Wagner, G. Psathas, F. Kersten, Dordrecht: Kluwer Academic Pub., 1996, p. 164. Aquesta font se citarà a partir d'ara com a CP IV).
5. *Social Research*, XXIX, Spring 1962 [reimprès com a Introducció a A. SCHUTZ, *Collected Papers*, ed. I. Schutz, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964].
6. Ed. Maurice Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962; a partir d'ara citats textualment com a CP I.
7. A. SCHUTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), trad. *Phenomenology of the Social World*, per G. Walsh, F. Lehnert, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967; a partir d'ara citada com a PSW.

tinguts-per-objecte-en-els-meus-actes. Prèviament, he tractat aquestes dues reduccions en un paquet i he anomenat el tot “egològic” o “primordial” indiferentment»⁸.

Segons aquesta explicació, la reducció egològica de Husserl sembla part, com a mínim, del que hom pot anomenar el recurs de Schutz a «l'individualisme metodològic», el qual van elogiar Georg Simmel i Max Weber per introduir-lo a les ciències socials en la primera part de la seva *Aufbau*, i ell mateix el va practicar a partir d'aleshores. Començar per l'individu i acabar per les col·lectivitats contrasta amb l'anomenat «col·lectivisme metodològic» de Talcott Parsons, per exemple, que comença amb el grup i només eventualment distingeix els membres individuals.

El que no havia sabut veure prèviament és que abans d'adoptar l'actitud individualista que Schutz recomanava, estem en una actitud que Husserl anomenava «intersubjectiva». Això significa que cadascú de nosaltres som ments o subjectivitats juntament els uns amb els altres i que compartim el món que és per nosaltres objectiu o, millor, «públic». Dit en altres paraules, això significa que som, primer de tot, membres d'un «Nosaltres». Hom també sent dir aquests dies que la fenomenologia és un recurs a la «perspectiva de la primera persona», però hom hauria de preguntar-se a continuació si cal qualificar aquesta expressió adaptada de la lingüística com a «singular» o «plural».

Tant Cairns com Schutz sostenen que només podem començar des de la intersubjectivitat o el que hom pot dir que és la perspectiva de la primera persona del *plural* quan comencem a reflexionar, però ràpidament anem a l'individu. Això seria originalment a la vida diària i, per tant, en l'actitud pràctica natural, i després en les actituds teòriques naturals; però hom també ho pot aplicar una vegada ha realitzat l'*epochè*, la reducció i la purificació transcendental-fenomenològiques, una cosa que Cairns emfasitza. Ja en el guió de les seves classes a la *Introduction to Husserl's Phenomenology* (1934), veritablement el primer curs sobre fenomenologia que es va ensenyar a la New School, Cairns escriu el següent: «A través de la reducció transcendental, ens adonem de l'esfera transcendental com a esfera de la intersubjectivitat. Jo com a ego transcendental tinc intencionalment per objecte el món com una cosa que altres *egos* transcendents tenen per objecte. La meua consciència transcendental té per a mi com a ego transcendental el sentit de ser un ego transcendental entre d'altres» (p. 179, cf. p. 201, 202, 204).

Prèviament, jo havia donat per suposat (i així sembla ser encara per a alguns husserlians) que hom comença en la primera persona del singular i assumeix que un individu és una cosa concreta. Aquesta «resposta individualista reflexa automàtica», com em sento temptat a anomenar-la, és

8. D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, p. 102.

part de l'eurocentrisme en contrast amb la suposada tendència en les cultures asiàtiques de l'est a considerar sempre les persones com a ja sempre membres de grups. Potser això també es dona per suposat en l'anomenat «Mode Cartesià» en la fenomenologia husserliana.

Aquesta lliçó m'ha portat a reconfigurar la meua comprensió de la teoria científica i cultural de Schutz. Abans de presentar-la, no obstant això, és necessari dir que les anotacions de Cairns sobre les seves converses amb Schutz a Nova York l'any 1937 ens fan saber que el seu amic considerava «la reducció a l'esfera primordial i la reducció egològica a les *Meditacions* un “truc”, un procediment il·legítim», i aleshores «Schutz manté que la reducció transcendental és una reducció egològica i que, per tant, no hi ha una reducció egològica *segona*» (p. 189).

L'any 1941, Schutz va demanar a Cairns que fes uns comentaris a una secció del manuscrit del seu assaig «Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego», publicat l'any següent. A causa dels comentaris de Cairns, Schutz substitueix «la meua esfera peculiar pròpia» per «l'esfera egològica pura o primordial» (p. 195, n.19), havent objectat Cairns que «primordial» i «egològic» no són sinònims a Husserl (ibid., n. 20).

Més endavant, Schutz resumeix Husserl com segueix en el que sembla ser la reducció a l'esfera primordial: «Havent realitzat la reducció transcendental i analitzat els problemes de constitució de la consciència construïts sobre les activitats de la subjectivitat transcendental, [Husserl] destaca dins del camp transcendental el que anomena “la meua esfera peculiar” eliminant les activitats constitutives que estan relacionades mediatament o immediatament amb la subjectivitat dels Altres. Això es fa fent abstracció de tots els “significats” que refereixen als Altres i, conseqüentment, retirant de la Natura que ens envolta el seu caràcter d'intersubjectivitat. Aleshores, la Natura ja no és una cosa comuna a tots nosaltres; el que queda és estrictament el meu món privat en el sentit més radical. No obstant això, dins de la meua esfera peculiar pròpia, emergeixen alguns objectes que, gràcies a la “síntesi passiva” anomenada “associació” (accouplement) o “acoblament”, són interpretats com anàlegs al meu cos propi i són, per tant, apercebuts com els cossos d'altra gent» (p. 195).

Cairns respongué a algunes objeccions de Schutz: per exemple, quan Schutz s'havia queixat que «és difícil entendre com l'abstracció de tots els significats que es refereixen als Altres es pot dur a terme de la manera radical que s'exigeix per tal d'isolar la meua esfera peculiar pròpia, ja que és exactament la no-referència a l'Altre que constitueix la línia de demarcació de l'esfera del que és peculiar al meu propi ego K? transcendental concret» (p. 197), Cairns contesta: «Però Husserl passa a elaborar les característiques *positives* del que és ‘el meu propi’ – una caracterització que de cap manera pressuposa el concepte d'un altre'. La caracterització indi-

recta com a 'cap-altre' no és primària o fonamental, sinó secundària i derivada. Crec que a la llum d'aquestes consideracions, la primera 'dificultat' que planteja Schutz pot desaparèixer» (p. 197, n. 29).

Schutz sempre havia tingut dificultats amb la teoria de la intersubjectivitat transcendental⁹, però de fet no la considera important per a la seva teoria de la ciència. Mentre que els seus amics Cairns i Gurswitsch estaven interessats –com Husserl– en la fonamentació transcendental última del món i de les ciències positives, Schutz afirma en repetides ocasions que la fenomenologia constitutiva de l'actitud natural, és a dir, la psicologia fenomenològica, és suficient per a la fundació de les ciències culturals. Una mica com la posició positivista a partir de la qual la física serveix per fundar l'astronomia, la química, la biologia, etc., sense que hom hagi d'examinar el positivisme que hom pressuposa en el realisme, i molt menys justificar-lo.

No obstant això, hi ha una problemàtica a Schutz sobre la relació entre la subjectivitat i la intersubjectivitat dins de l'actitud teòrica reflexiva natural que el debat sobre la reducció egològica amb Cairns ajuda a aclarir. Just després de l'Apèndix a la primera part, afegit durant la lectura de les proves a la seva *Aufbau*, Schutz es basa en Bergson i Husserl sobre la *durée* o el temps intern per tal d'analitzar reflexivament el corrent de la vida mental d'allò que anomena «l'ego solitari», és a dir, del jo totalment sense cap referència als Altres. Com és capaç de fer això? Encara que només tenia accés a les *Méditations Cartésiennes* (1931) durant la revisió, havia estudiat amb anterioritat a fons *Formale und transzendente Logik* (1929), on hi ha un debat sobre la fenomenologia egològica, però no caracteritza el seu propi enfocament en la segona part de la *Aufbau* com a egològica, i menys encara com a implicant la reducció a l'esfera primordial. I en tots els anys següents, quan estava en contacte personal amb Husserl, Schutz tampoc no fa cap referència al seu propi enfocament com a egològic, tot i que escriurà coses com les següents en la seva ressenya de les *Méditations Cartésiennes*. «Husserl ja havia desenvolupat el seu mètode de la "reducció fenomenològica" en les seves *Idees sobre una Fenomenologia pura i una Filosofia fenomenològica*. Amb la seva ajuda, Husserl ara explora sistemàticament –en la primera de les quatre meditacions– els camps de l'experiència egològica transcendental en el camp de les experiències fluctuants del món en la seva estructura dual i com a habitualitats»¹⁰.

El propi enfocament de Schutz es fa més clar quan escriu en el seu assaig sobre Scheler que la reducció transcendental «no ha deixat res més

9. Cf. A. SCHUTZ, «The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl» (1957), trad. F. Kersten, A. Gurswitsch, T. Luckmann; reimprès a A. SCHUTZ, *Collected Papers*, vol. III, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. I també amb els comentaris de D. CAIRNS i E. FINK a *Schutzian Research* (2010) 2: 9-52.

10. *Ibid.*

que el corrent unificat de la meva consciència. Aquest corrent és, per dir-ho així, tancat; obert només per a la meva experiència interior i la meva mirada reflexiva – una mònada sense finestres» (p. 197); Cairns va contestar suggerint que les mònades de Husserl tenen finestres a través de les quals hom pot mirar a fora vers el món (Ibid., n. 31).

Aquesta concepció de la reducció transcendental de l'any 1942 suggereix que la concepció similar de Schutz a l'Apèndix de l'any 1932 no és el resultat de la precipitació. Mentre que així Schutz sembla almenys haver-se basat en la reducció transcendental, encara no està clar com ha fet la transició de la intersubjectivitat a l'ego K? solitari. Aquesta és la perspectiva de la primera persona del singular de l'individualisme metodològic en la forma extrema que no té en compte cap relació amb els Altres. De manera més interessant, és una cosa sobre la qual es basa al llarg de la seva etapa americana.

Així, més endavant parlarà d'una «abstracció fictícia» per la qual hom pot considerar «el corrent de consciència aïllat d'un sol individu, ... com si hom pogués pensar l'home completament despert dins de l'actitud natural i com a separat dels seus semblants» (I 2198, cf. I 167); i també parla repetidament en diverses ocasions «d'un individu suposadament aïllat»¹¹. A més, diu que «es va procedir com si el món fos el meu món privat i com si tinguéssim el dret de fer cas omís al fet que és, des d'un bon principi, un món intersubjectiu... perquè vivim en aquest com a homes entre altres homes, units a ells a través de la influència i del treball comuns, comprenent els altres i essent compresos per ells» (I 10, cf. I 53, I 306, & RPR 134). Així, sembla adequada la pràctica d'alguns científics socials de parlar de «membres» més que no pas «d'individus».

En resum, no se'm va ocórrer fins fa molt poc que la «reducció» que Schutz emprà a la segona part de la seva *Aufbau* era, de fet, una abstracció dels membres de la seva necessària participació en la intersubjectivitat i que, per a Schutz, els individus són abstraccions. D'altra banda, si no seguim Schutz en aquesta «abstracció metodològica de l'individu», com hom podria anomenar-la, sinó que seguim Cairns i, aparentment, Husserl amb la reducció transcendental, aleshores tot i això comencem amb la intersubjectivitat mundana i fins i tot transcendental com una ment entre d'altres amb coses compartides o públiques, incloent-hi els altres i a nosaltres mateixos. Això no era tan clar per a mi abans que estudiés recentment Cairns i Schutz sobre la reducció egològica.

3. El retorn a la intersubjectivitat.

És molt general dir que les ments o les intersubjectivitats participen ja sempre en la intersubjectivitat i, fins i tot, que no són concretes sinó

11. A. SCHUTZ, *Reflections on the Problem of Relevance*, ed. R. M. Zaner, New Haven and London: Yale University Press, 1970, p. 173, cf. 73; cf. I 347.

abstractes. No obstant això, pel que fa a la intersubjectivitat, Schutz descriu com els Altres pertanyen a regions i són membres de grups per a un jo. Així, el gran èxit de l'*Aufbau* és la distinció de quatre regions pel que fa als Altres.

Els «consocis» comparteixen l'espai i el temps amb un jo immediatament i hom els pot trobar predicativament i pre-predicativament en les interaccions i relacions cara a cara. És en aquesta regió de la «realitat social directament experienciada» que hom pot practicar la recollida de dades en les ciències socials a partir de l'observació participativa i d'entrevistes.

Els «contemporanis», en la significació estricta, només comparteixen època i només són capaços de comprendre's i d'influenciar-se de manera unilateral i indirecta en la vida precientífica, i només confien en l'experiència prepredicativa del sentit comú i en el raonament inferencial. Malgrat això, aquests contemporanis representen la matèria objecte d'estudi de l'etnologia, la lingüística, la ciència política, la sociologia, etc.

Hom pot entendre «predecessors» en la mesura que hi ha textos i rastres disponibles, però que als quals hom no pot influenciar. Són la matèria d'estudi de les ciències històriques: per exemple, la història de l'art, que interpreta aquestes dades. Finalment, n'hi ha d'Altres que són «successors», que viuran després que un jo mori, als quals pot influenciar mitjançant coses com escriure una última voluntat i un testament, però que no pot entendre empíricament, sinó només fingir i fer conjectures al seu voltant.

Dins d'aquestes regions, hi ha molts grups dins dels quals hom pot ser-ne membre, incloent-hi aquells en els quals hom neix, com la família, la classe social i l'ètnia, i aquells als quals hom s'uneix o canvia, com per exemple el matrimoni, una societat empresarial o un partit polític. Malgrat l'èmfasi de Schutz en la psicologia social i els membres individuals, destaca el que hom pot fer mitjançant la descripció de col·lectivitats, que sempre implica un experimentar els Altres a través dels tipus ideals.

El seu exemple de la manera més original d'experienciar un grup és el d'un joc de cartes. Hom podria ignorar la participació al grup per fixar-se prepredicativament en un consoci individual, però hom pot també dir del grup que «estan jugant una partida de pòquer». «Aquesta afirmació s'aplicarà a cada jugador individual només en la mesura que el curs-d'acció tipus "joc de pòquer" es correspon a una sèrie d'experiències conscients en la seva ment i supleix per a ell un context de significació subjectiu. D'aquesta manera, l'acció de cada jugador estarà "orientada" a les regles del pòquer» (PSW 186).

Més enllà d'això, hom pot expressar tipus ideals com «l'estat», «la premsa», «la nació», «la gent», i «la classe treballadora». I aquestes col·lectivitats poden ocórrer en les regions dels contemporanis, els predecessors o els successors d'un mateix. Així, l'objecte d'estudi de les ciències culturals es complica ràpidament quan es relaxa l'abstracció que fa Schutz de l'ego solitari de la intersubjectivitat.

Resumint: així com he sabut literalment durant dècades que, en la seva teoria de les ciències culturals, Schutz parteix de com un jo unilateralment i recíprocament comprèn i influencia individus i grups d'Altres en les quatre regions del món social, també m'he preguntat durant molt temps com Husserl diu al final de les *Cartesianische Meditationen* que, «Pel que fa a l'ordre, la intrínsecament primera de les disciplines filosòfiques seria "l'egologia" reduïda "solipsísticament", l'egologia de l'ego primordialment reduït. Aleshores només quedaria la fenomenologia intersubjectiva, que hom fonamenta en aquella disciplina»¹². Ara recentment, he après de Schutz i Cairns, pel que fa a la fenomenologia egològica i a la reducció primordial, que hem de començar per la intersubjectivitat i el món públic de la vida diària, que és diferent de les disciplines filosòfiques aclarides en darrera instància i del seu ordre. Fins i tot, el primer èxit de l'*epochè*, la reducció i la purificació transcendental és la intersubjectivitat transcendental. Dit de manera diferent, estem junts en-el-món abans de qualsevol reducció a com és el món per-a-nosaltres i a continuació, posteriorment, a com és per-a-mi i, fins i tot, potser, abstractament què és totalment sense els altres.

Schutz sovint cita les «Nachwortzumeinen 'Ideen'» de Husserl, sobre el paral·lelisme entre la fenomenologia transcendental i la fenomenologia constitutiva de l'actitud natural per tal de justificar interpretacions de descripcions transcendentals mundanament. Ara sospito que les descripcions mundanes de Schutz són anàlogament vàlides transcendentalment.

12. E. HUSSERL, *Cartesian Meditations*, trad. D. Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960, p.155.

L'actualitat de Thomas Hobbes i la traducció de Bartomeu Forteza del *De Corpore*

SALVADOR GINER

President Institut d'Estudis Catalans*

ISRAEL FORTEZA

israelians@hotmail.com

JORDI SALES

Facultat de Filosofia (Universitat de Barcelona)

sales@ub.edu

* Institut d'Estudis Catalans

Carrer del Carme, 47 / E-08001 Barcelona

Article rebut el 10 de gener de 2011 i acceptat el 25 de gener de 2011

Títol català: L'actualitat de Thomas Hobbes i la traducció de Bartomeu Forteza del *De Corpore*

Resum: En aquest article es recullen els textos de la presentació de la traducció de l'obra de Thomas Hobbes, *De Corpore*, traducció realitzada per Bartomeu Forteza i acompanyada d'un extens estudi introductori. L'acte fou celebrat a la Sala Pere Coromines de l'Institut d'Estudis Catalans el 17 de novembre de 2010.

Paraules clau: Thomas Hobbes, *De corpore*, Bartomeu Forteza.

Títol anglès: The relevance of Thomas Hobbes in present times and Bartomeu Forteza's translation of *De Corpore*.

Abstract: This article compiles the texts of the presentation of Bartomeu Forteza's translation of Thomas Hobbes' *De Corpore*. The translation also includes an extensive introductory study. The presentation was held at the Sala Pere Coromines of the Institut d'Estudis Catalans on November 17th 2010.

Key words: Thomas Hobbes, *De Corpore*, Bartomeu Forteza.

1. La humanitat del cos hobbesià [SALVADOR GINER]

La presentació a l'acadèmia catalana de la gran traducció que féu Bartomeu Forteza del *De Corpore* de Thomas Hobbes ha estat una ocasió per a retre homenatge al savi de Felanitx i a la seva aportació filosòfica general, a més de la que representa la seva acuradíssima traducció al castellà d'aquesta difícil obra del filòsof polític anglès, editada a València per Pre-textos aquest 2010. Agraeixo a la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans, que m'hagi demanat uns mots sobre l'obra que apareix a cura d'Israel Forteza amb un pròleg del gran expert en Hobbes, el professor Yves-Charles Zarka, i una notable nota introductòria del Dr. Josep Monserrat, especialista en l'obra hobbesiana.

Thomas Hobbes és vist encara, per una munió d'observadors, com a materialista i com a ateu. Si bé hi ha pocs dubtes que no ho era, d'ateu, sempre m'ha semblat que esqueia més entendre'l com a naturalista que no pas com a materialista. Confesso que el meu parer ha estat més dominat pel meu interès en dues obres: el *De Cive* i el *Behemot*, sobre les quals he perpetrat alguns papers, que no pas per la impressió que m'ha fet el *Leviathan*. Sembla clar que el sector dels capdavaners del que avui anomenem la Il·lustració, que adoptaren una posició realment radical davant el món –Spinoza i Hobbes, principalment–, s'inclinaren més per una concepció naturalista de l'univers –que inlou l'home–, que no pas per una visió planerament materialista. La posició és òbvia en el cas de Spinoza, a causa d'allò que sovint és descrit com a panteisme; i un xic més en Hobbes, sempre fascinat per la ciència física i aparentment militant pel que fa a la seva concepció d'un món lliure de tot esperit. Només, però, aparentment.

Em temo que una anàlisi acurada de la interpretació hobbesiana de l'home com a ésser lliure i igual a tot arreu –tan home és el rei com l'últim dels seus vassalls, inclosos els esclaus, i tan capaç de *dignitas* és l'un com l'altre– no encaixa en una teoria mecanicista, fisicista i, finalment materialista de l'ésser humà. Aquesta afirmació no rau en el fet que el *De Corpore* comença amb una anàlisi de les parts i l'estructura de l'esperit humà –o de la ment i les seves lleis–, continua amb una visió, sens dubte prou mecanicista, de les qualitats abstractes de la matèria –qualitat, quantitat, causa, efecte– i culmina en una teoria prou materialista dels elements naturals (com ara el moviment) i les sensacions de fred, escalfor, tacte, tast, i d'altres; Hobbes podria haver invertit el procediment d'aquesta manera com a estratagema filosòfica (com a mètode, diria algú filosòficament més correcte que no pas jo). Rau en el fet que Hobbes fou un humanista *malgré lui* en l'enteniment de les passions de l'home i el seu capteniment com a ésser lliure (és a dir com a ciutadà), i no al capdavant en una visió mecanicista vulgar de l'animal humà. Que ho intentà, no hi ha dubte. Que la seva fascinació per la ciència que durà a Newton era

aclaparadora, tampoc no n'hi ha. Que fracassà com a científic que esmerçà vanament la seva extraordinària intel·ligència en allò que no podia arribar a copsar com ho feren alguns dels seus coetanis, és també cert, com ho és que fou un dels més gran filòsofs polítics que mai no han existit. Un gran savi pot errar en l'administració del seu talent.

Tot plegat no vol dir que el *De Corpore* representi la història d'un noble fracàs; és un llibre fonamental en la història de la ciència europea. És el més gran esforç per salvar el pont entre ciència natural, psicologia i ciència de la societat –avui sociologia, filosofia social, ciència política– i per evitar que es disgreguessin llurs camins i anessin per viaranyes diferents. El seu interès no és arqueològic, però. El *De Corpore* conté un subtilíssim recull d'observacions sobre la natura humana que, ben llegides avui, ens guaririen immediatament contra les sovint lamentables afirmacions que fa certa psicologia més o menys postmoderna i el científisme com a religió vulgar dels materialistes del segle XXI. Thomas Hobbes és capaç, com a bon científic, de simplificar les anàlisis del que és complex per donar-nos una visió aparentment senzilla, com fa la ciència natural, de l'ésser més complex que coneixem dins la natura, l'home, el qual pel fet de ser-ho aplega en el seu microcosmos el macrocosmos del món i –fem servir paraules seves– de tota la Creació. La seva *annihilatio mundi* procedimental fou, en acabat, una *restauratio homini*, una porta oberta a pensar l'home i entendre'l com a dotat paradoxalment de llibertat, és a dir, de ciutadania. El *De Corpore* és així també l'inici d'un enteniment realment modern de l'animal humà.

Aquesta edició exemplar, que també resulta ser una de les obres cabdals de Bartomeu Forteza, és motiu de joia. Ho és especialment perquè ha estat tan acuradament produïda pels seus curadors, esmentats més amunt. Inclou una il·luminadora correspondència de Bartomeu Forteza amb Karl Schumann (l'editor definitiu del text llatí hobbesià) que presenta Josep Monserrat, i l'assaig esplèndid del mateix Forteza sobre el llarg camí intel·lectual de Hobbes vers el *De Corpore*; un assaig llarg i curull de saviesa del qual no gosaria fer-ne la glossa. Cal llegir-lo avui, al segle XXI, més que mai.

2. Les peripècies de l'edició [ISRAEL FORTEZA]

Primer de tot, voldria agrair a l'Institut d'Estudis Catalans l'oportunitat de presentar aquesta nova traducció del *De Corpore* a la seva Seu; així com també al seu president, Dr. Salvador Giner, i als estimats membres de la Societat Catalana de Filosofia, haver-me demanat que hi participi. D'igual manera, voldria agrair l'assistència de tants amics que heu volgut celebrar amb nosaltres la publicació del llibre. Tot seguit, els donaré unes breus pinzellades sobre el que ha suposat el procés d'edició de *El Cuerpo*, mirant d'amenitzar-lo amb una certa semblança personal del traductor.

Quan, a mitjans del mes de febrer de l'any 2000, el professor Forteza es va desplaçar a Madrid, duia —com a equipatge de mà— un paquet embalat en paper marró, lligat amb quatre cordes d'espart que contenia el manuscrit del *De Corpore*. A més de trobar-se amb amics i família, el principal motiu d'aquell viatge era apropar-se al carrer Juan Ignacio Luca de Tena, número 15, i lliurar el manuscrit en mà a l'editora d'Alianza, amb qui havia signat el contracte de publicació. I és que, certament, lluny de desconfiar del sistema postal, a casa encara recordem aquell estiu en què viatjà a Mallorca amb totes les fitxes manuscrites del seu darrer treball, no perquè fes comptes de seguir-hi treballant, sinó perquè s'esqueia en el gest de portar els seus papers sota el braç. Probablement pensava que amb ningú no estarien millor que amb ell, i que el fet de dirigir-se a un apartament de platja ple de nens voltant i amb panys gairebé de fusta a les portes, no era motiu per abandonar un manuscrit a la seva ventura. Doncs bé, els diré que aquelles fitxes varen tornar a Barcelona, perfectament arxivades, i sense un sol séc. Doncs bé, quan cinc anys després d'aquell viatge del professor Forteza a Madrid, i havent-nos convençut —no sense certa melangia— que Alianza ja no publicaria l'obra, els vam demanar que ens tornessin el manuscrit, aquest va arribar dins d'un paquet embalat amb paper marró, lligat amb quatre cordes d'espart, i amb l'adreça sobreescrita. En veure'l entrar, tots a casa van fer com que em miraven de cua d'ull, i jo, certament, em vaig témer el pitjor. No només s'hauria de trobar una nova editorial, sinó que, pel que feia a tot el procés d'edició, no semblava que Alianza hagués avançat massa i probablement hauria de recórrer a la meua —llavors— incipient carrera d'editor per tirar endavant el projecte.

L'edició d'un llibre d'aquestes característiques és un procés bastant llarg. Imaginin un aparell compost per un milió i mig de petits cargols —que és, aproximadament, el nombre de caràcters del llibre—, i pensin després en la facilitat amb què aquestes peces, creatives i entremaliades a més no poder, es belluguen i es desplacen dins l'ample món de la maqueta d'un llibre. En el cas del *De Corpore*, afegirem que el recurs màxim amb què tanquem qualsevol discussió en un departament editorial («això, millor vas i li preguntes a l'autor»), en aquest cas, com dèiem, no seria possible.

El primer que vull dir és que la recerca d'una nova editorial va ser més ràpida del que preveïem. Com molts sabeu, l'aparició de la versió de Rodríguez Feo ens obligava a deixar passar un lapse raonable de temps, però el cert és que el panorama editorial espanyol havia canviat moltíssim durant aquests breus anys. De fet, així que vaig començar a moure el manuscrit, gairebé de porta a porta, juntament amb el meu amic Joaquín Riquelme, em vaig assabentar que, en la nostra pruija per fer complir el contracte d'Alianza, potser havíem perdut una mica de temps. I és que el projecte no va trigar a suscitar l'interès dels editors. Juntament amb Pre-

textos, fins a tres editorials d'abast internacional van mostrar la seva predisposició a publicar-lo. Finalment, i ho diré citant les paraules del mític editor Kurt Wolff —que algun pic, per cert, les he sentit repetir a Manuel Borràs, director de Pretextos—, «una editorial no és ni més, ni menys, que el seu catàleg»; i per tant, va ser l'editorial valenciana la que millor s'esqueia per acollir un llibre d'aquestes característiques. Quan vaig traslladar la predisposició de Pretextos a l'escriptor Arcadi Espada, que ens estava ajudant en la nostra recerca, em va dir que els coneixia i que podia parlar-ne si fos necessari. Ell donà, en definitiva, la darrera empenta al projecte. L'editorial acabava d'estrenar una col·lecció de Clàssics de Filosofia i *El Cuerpo* seria el seu tercer títol.

De les primeres converses amb Manuel Ramírez, de Pretextos, en va sorgir la necessitat de posar en avís el lector. El manuscrit s'havia aturat set anys enrere. La tasca d'un editor, ens agradi o no, consisteix a brunyir les paraules, fer que llueixin sota el vernís adequat, i en el cas del *De Corpore*, el primer que calia precisament, era posar-li un marc. De seguida vàrem pensar que el professor Zarka, de la Sorbona, era la persona indicada per a escriure'n el pròleg. S'hauria d'explicar, en definitiva, que més enllà de la data d'execució, el lector estaria davant de “la via d'accés”, com per ventura escrigué el propi Zarka en el pròleg, “de tot lector hispanoparlant a l'obra de Hobbes”.

Juntament amb el de Zarka, estic especialment content que hi figuri el text de Josep Monserrat: en la meua opinió, il·lustra de manera exquisida el fet diferencial d'aquesta edició del *De Corpore* que no és, tot sigui dit de passada, haver estat traduït del llatí. Totes les traduccions modernes del *De Corpore* s'han fet des del llatí, i a ningú no se li pot ocórrer que cap traductor hagi emprat la versió anglesa que Hobbes va haver d'autoritzar per motius de caire aliè als filosòfics. El fet diferencial de la nostra traducció és haver-se basat en l'edició científica de Schumann, del 1999, que posa en joc totes les eines de la filologia moderna per fixar el que avui ja podem considerar com el text definitiu del *De Corpore*. En aquest sentit, la *Nota* de Josep Monserrat es revelava com un immillorable *making off* de la traducció, tot il·lustrant els intercanvis entre Schumann i Forteza gairebé en temps real. El professor Monserrat, així mateix, va fer una acurada lectura de les darreres galerades, a la cerca d'algun possible *décalage* en matèria purament filosòfica.

M'he proposat donar-los alguns detalls sobre el procés d'edició de llibre, bo i desitjant de no adormir-los en l'intent. La vida dins d'un taller editorial és equiparable a la d'un claustre monacal on ningú no sap massa bé a què dediquem les hores. Tot i això, m'he proposat de fer-ho, si m'ho permeten, mitjançant una anècdota personal relacionada amb algunes idees que em suscità aquesta tasca. I és que sóc del parer de què el llibre que avui presentem no és un llibre, sinó que són quatre llibres en un mateix volum. Cadascú de vostès té entre les mans —i no és un joc de

paraules— quatre «corporificacions» del *De Corpore*. M'explico: he calculat que l'anècdota degué donar-se cap a la tardor de 1998. Sortíem els meus pares i jo dels cinemes del carrer de Santa Fe de Nuevo México, en el barri de Sarrià, i, per algun motiu que no recordo, hi havíem arribat allà sense cotxe. Tampoc recordo el títol de la pel·lícula, ni el motiu pel qual, mentre la comentàvem, va sortir a col·lació, insospitadament, el senyor Popper i la seva teoria de la falsació. Pensin que, amb el pare que em va tocar tenir, això era quelcom que podia passar bastant sovint. Però aquella vegada, diria que era jo que anava embolicat amb algun treball de la facultat, llunyanament relacionat amb Popper, i li vaig fer alguna pregunta al respecte. El cas és que havíem arribat a la plaça Sant Gregori Taumaturg i començava a plovisquejar. Nosaltres, en aquell temps, ja vivíem a Sant Gervasi i, des de la plaça Sant Gregori, havíem de refer el lleu pendís del carrer Ganduxer i, posteriorment, acabar de voltar, remuntant l'avinguda del General Mitre; o bé, és clar, podíem reptar per les faldes del Montecols i pujar sense fer marrada per l'encimbellada cota del carrer Modolell. El meu pare va fer un gest inequívoc a la meua mare: semblava cansat, i el temps no acompanyava; convindria que trobéssim un taxi. Però pensin en un diumenge plujós per la zona alta de la Diagonal i en el número de taxistes que hi arriscarien una carrera. La meua mare va començar a voltar per la deserta plaça de Sant Gregori, mentre el meu pare arronsava el nas, sense veure-ho massa clar. Jo, per la meua part, i acostumat a no assabentar-me mai del que està passant, aquell dia vaig mostrar-me especialment atent a la situació i, enmig d'aquella vacil·lació, vaig preguntar al meu pare què era exactament això de la teoria de la falsació. Es riuran i amb raó, però jo, en canvi, sé que recordaré aquell moment durant molt de temps, com sovint l'he recordat mentre editava aquest llibre. En sentir-me, el professor Forteza va encaixar una mà sobre la meua esquena, que és el que solia fer quan estava cansat, va veure que la meua mare voltava per Sant Gregori sense aparença de trobar un taxi i llavors *va començar*. I dic que va començar, perquè va començar, *al mateix temps*, a parlar i a caminar. I dic al mateix temps, perquè encara no entenc massa bé el que va passar: en lloc d'adequar el pas a la suau pujada de Ganduxer, el professor Forteza va fer un ràpid reconeixement de la pregunta i, així com enfilava el rampant del carrer Modolell, va començar a desgranar Popper amb la minuciositat d'un batedor de metalls, tot posant en pràctica aquella equivalència hobbesiana entre extensió i exposició. Molts anys després, jo mateix hauria de llegir, precisament en la seva traducció del *De Corpore*: «Al que pregunta cuánto mide una cosa, se le responde: tanto cuanto ves expuesto». I així, la teoria de Popper va anar guanyant alçada a mida que jo l'entenia, i només a mida que guanyava alçada, l'encrespada orografia del carrer Modolell s'anava convertint en la resposta del nostre problema. També en la seva obra d'autor, que malauradament hem de qualificar d'escassa, trobem aquest tipus de llampec, no tant quan l'argumentació

ho demana, sinó quan el dubte ho genera, convidant-nos a mesurar el problema com a producte —com a «corporificació»— del diàleg, i no pas com si el problema existís abans que nosaltres.

No caldrà que els digui que el professor Forteza va arribar al carrer del Camp amb l'energia d'un adolescent i que jo, des d'ençà, mai no he tingut tan clara la teoria de la falsació. Tot seguit, per cert, va treure el cap la meva mare, des de l'avinguda del General Mitre, exigint-nos que li paguéssim el taxi.

Els deia que he recordat sovint aquesta anècdota mentre editàvem el *De Corpore*. Estic segur que qualsevol que hagi gaudit del seu magisteri podria corroborar que, en el cas del professor Forteza, extensió i exposició han anat sempre lligades. Doncs bé, penso que aquesta equivalència es troba també en el *De Corpore*, en els quatre *De Corpore* que avui presentem. Tenim, efectivament, quatre versions del llibre de Hobbes. En la primera, a la Introducció, en Forteza *exposa* el seu *De Corpore* dins tota l'*extensió* del sistema de Hobbes; és la versió didàctica, és a dir, la part assertiva. Allà on entenem la diferència entre gnoseologia i epistemologia o ens assabentem de la importància de la geometria en Hobbes, tot acceptant la unitat de sistema que en Forteza ens proposa. En matèria estrictament d'edició, això va suposar una especial cura pel que fa al ventall de recursos formals, ja que el professor Forteza pertanyia a la vella escola dels subratllats, les sagnies, les cursives, les caixes altes i tot el que fes falta per aclarir el més mínim extrem. Calia, doncs, unificar criteris i adequar-hi tot l'aparell ortotipogràfic; però un cop l'havíem fixat, decidírem de mantenir, en el possible, determinats trets d'estil, com per exemple el fet de citar, indistintament, en llatí, en anglès, o en castellà; o bé determinades alternances d'ús en les definicions de Hobbes, ja fossin les que l'anglès defensa o bé les que cita només a títol d'inventari, ja que ens va semblar que aquests detalls sempre diuen més del que aparenta a primer cop d'ull.

El segon *De Corpore* és la traducció pròpiament dita. La part on *s'estén* al món hispanoparlant un coneixement expressat en llengua llatina; allà des d'on s'extreuen les antigues gemmes del pensament per *exposar*-les en una llengua moderna. És a la traducció, evidentment, on amb més cura ens hem atansat al text, mirant d'ajustar només determinats girs o expressions que tinguessin sempre una equivalència amb l'original. Val a dir, en aquest punt que, més que no pas pel que fa al text, l'edició de Schumann ens ha resultat molt útil pel que fa a les 78 figures que Hobbes inclou per il·lustrar les seves anàlisis formals. La primera decisió que havíem pres al respecte era la de treballar sobre els originals que en Tomeu havia fotocopiat a la Biblioteca Britànica, ja que visualment era una opció molt més amable que refer-los en fred i de bell nou; però, per sorpresa nostra, de seguida ens vam adonar que, contrastats amb l'edició de Schumann, els dibuixos originals de Hobbes estaven incomplets o excessivament simplificats, respecte a la descripció de la figura que *ell mateix* fa a

l'anàlisi textual. Així doncs, juntament amb el meu amic, el grafista Guillermo Velasco, i amb les detallades descripcions de l'aparell filosòfic que va fer la meua germana Maria, vam dotar els dibuixos de Hobbes de la complexitat que altres edicions no recullen. També en aquest sentit, doncs, hem de parlar de l'única traducció que exposa per primera vegada, *Schumann mediante*, tota l'extensió de l'aparell visual del *De Corpore*.

Bé, m'havia proposat de no avorrir-los massa amb aquests tipus de detalls, així que aniré acabant. El tercer *De Corpore* són les Notes al text. Allà on *l'exposició* d'un text filosòfic *s'estén* al llarg de tres segles de bibliografia. Un total de gairebé 600 notes on ens trobem, finalment, amb el Tomeu que tots vam conèixer. El Tomeu que es baralla amb aquests tres segles de bibliografia; el Tomeu que, havent-hi exposat el *seu De Corpore* a la Introducció, estén la batalla i, si em permeten l'expressió, secularitza la seva presa de posició; el Tomeu que cita Fortuny, Nietzsche, i fins i tot la Bíblia; el Tomeu anti-Heidegger, el Tomeu anti-Vattimo, el Tomeu pro-Foucault. És, efectivament, la part hermenèutica. Allà on l'exposició es troba, certament, les cotes més enfangades i, en ocasions, sobre un paviment sense gaire il·luminació, però també allà on més fidel es torna a si mateixa, tot i estenent el paviment fins el darrer cul-de-sac. En matèria d'edició, era fonamental comprovar la fiabilitat de les referències al text (per afavorir, precisament, l'exposició de la traducció, havíem decidit de passar totes les notes al final del volum), i això ens va obligar a refer tot el sistema de referències creuades. Es tractava, en definitiva, d'agilitzar l'extensió a fi que l'exposició no perdés peu.

Per últim, i no menys important, tenim el quart *De Corpore*. Potser algú se sorprendrà quan em senti dir que es pot llegir el *De Corpore* a través del seu Índex de Matèries, però creguin-me que en aquest cas hi ha un interès especial, i que no ho dic només per les tres setmanes llargues que m'hi vaig passar implementant-lo. Ara potser algú es preguntarà perquè no vaig emprar un buscador automàtic de paraules. De fet, el professor Forteza ja havia implementat l'Índex sobre una paginació en Word Perfect, i només calia localitzar el nou número de pàgina. No obstant, quina no fou la meua angoixa quan vaig comprovar que ni tan sols un 20% de les entrades marcades coincidien amb l'aparició de la paraula corresponent. No va ser fins ben entrada la lletra A, que vaig descobrir que els índexs estaven implementats, no en funció de les entrades al text, sinó en funció dels apartats que el traductor sabia, i probablement només ell sabia, que mencionaven quelcom d'important i relacionat, més enllà que la paraula hi aparegués o no. És, en definitiva, el *De Corpore* sintètic aquell que ens permet consultar l'obra de Hobbes en un espai xifrat de 30 pàgines i que inclou fins a 46 subentrades pel terme «movimiento», 32 per «sensación», 39 per «filosofía»; subentrades tan específiques, i a cops, fins i tot divertides, com les del terme «gravedad», que diu: «causa de la caída de los cuerpos graves, p. 157 y 478»; «falsas causas de la caída de los

graves, p. 652»; «el salto de los animales [en relació amb la gravetat], p. 662»; i, encara, «la objeción del buzo (a la gravedad), p. 656»; o bé d'altres detalls curiosos com els que trobaran a les entrades de «milagro», «amistad», «pensamiento», o el fet que l'entrada «acción», no tingui cap altra referència a pàgina llevat de la seva única subentrada, «acción — y pasión, p. 285».

3. Les tres darreres lliçons de Bartomeu Forteza i Pujol (1939-2000) [JORDI SALES].

Bartomeu Forteza i Pujol (1939-2000) va néixer a Felanitx, fill de Bartomeu Forteza i Pinya (1894-1957). El pare del nostre Bartomeu traduí poesies franceses, recollides en el volum *Roses de França* (1953); és autor del llibre de poemes *Dansa de les hores*, inscrit dins l'estètica de l'escola mallorquina, i d'un estudi sobre la poesia de Joan Alcover. La resta de la seva obra no s'ha publicat fins l'any 2009 en el volum *Les veus estèrils. Obra poètica completa: poemes lírics, obra satírica i traduccions*. Bartomeu Forteza i Pinya era el petit dels germans Forteza, el altres dos són Guillem Forteza (1893-1943) i Miquel Forteza (1888-1969). Guillem Forteza fou arquitecte i polític, autor de grups escolars a Palma, de la Clínica Munar i alcalde liberal de Palma l'any 1923 abans del cop de Primo de Rivera. Miquel Forteza, amic de Miquel Batllori, fou enginyer i escriptor, autor de l'estructura fèrria de l'Estació de França de Barcelona i primer president de l'Obra Cultural Balear entre 1962 i 1969. Aquesta franja de «mallorquinitat» molestada pels germans Vilallonga i un xic menyspreada per joves, diguem-ne més cosmopolites o que s'ho creien, com Blai Bonet i Jaume Vidal Alcover, marca un tou de la civilitat possible que guià durant anys els esforços de molts. Els Forteza eren xuetes. Bartomeu Forteza i Pujol, en un escrit sobre la figura del seu pare, publicat l'any 1994 a *El Mirall*, recorda com li explicava quan l'havien fet patir de nen les burles dels seus companys sobre aquest afer. El millor llibre sobre els xuetes és el del seu oncle Miquel: *Els descendents dels jueus conversos de Mallorca. Quatre paraules de la veritat*, de l'any 1966. El llibre encara aixecà polseguera, però indica el principi del tractament historiogràfic seriós i obert de la qüestió. Per part de mare, Bartomeu estava emparentat amb Maria Dolors Pujol, la dona de Josep M. Capdevila, com ell ens recordà ara fa deu anys al començar la lliçó inaugural a la Societat Catalana de Filosofia (*Anuari de la SCF*, XII, 2000: 9). També durant un cert temps fou cunyat de l'actriu Carmen Maura. Bartomeu Forteza i Pujol s'inscriu, doncs, en una tradició de sensibilitat, estudi, civilitat i humanitat. Féu estudis a Roma i Munic durant els anys setanta del passat segle, fou professor agregat (1979) i posteriorment, catedràtic de filosofia de batxillerat (1981). El vaig conèixer en ocasió de formar part del tribunal de la seva tesi doctoral sobre Hobbes l'any 1993 i ens uní una bona amistat. En el

meu primer deganat, vaig aconseguir fixar-lo com a coordinador de l'equip KAL, que endreçà molt efectivament. Recordo, en el viatge a París que férem plegats per connectar amb el seminari sobre Hobbes del professor Zarka, com li agradava de córrer amb el seu BMW; i com que era una mica entremaliat, aprofitava per fer-ho més quan la seva dona Lola s'endormiscava.

Avui glossaré els tres darrers escrits que conec de Bartomeu Forteza perquè són tres joies del que pot donar la maduresa i l'excel·lència del nostre ofici de professors de filosofia quan s'ajunten: les qualitats d'un bon professor, les d'un investigador filològicament ben preparat i sense mandra per estar ben documentat sobre el nivell internacional d'estudis quan s'aplica als noms de la gran tradició filosòfica, i, finalment, l'home de cultura, de sensibilitat, de gust. Aquestes tres lliçons corresponen al darrer any de la seva vida. Amb molt de goig justificaré, mitjançant l'exposició del seu contingut, una afirmació meua de l'octubre de l'any 2000: «ja fa temps que dic que el professor Forteza és un dels caps més clars en filosofia al nostre país» (*Col·loquis de Vic. V: La Política*, p. 93). La memòria de l'amic i company, traductor i editor de textos, professor a secundària, professor universitari, corresponsal de l'equip Hobbes del CNRS i membre de la junta de la Societat Catalana de Filosofia, ens pot ajudar avui a nosaltres, els que fem ara, en circumstàncies difícils –¿quan han estat fàcils, les circumstàncies, per a l'exercici filosòfic?– el que ell va fer i va fer molt bé. Per al meu gust, la reflexió metodològica cal que sempre estigui ben lligada a *l'exercici real dels aclariments* que l'aplicació del mètode proporciona. Aquest exercici efectiu dels aclariments fa de bon comunicar a públics acadèmics prou amplis sempre i quan la subtilitat interpretativa s'amagui discretament en els seus resultats com cal que sempre sigui. És el que trobem en aquestes tres lliçons i és el que representarà també, com un instrument durable per a tots els que estudien la modernitat, la magnífica traducció del *De Corpore* que avui presentem. Parlaré, doncs, de la lliçó de Manresa, de la lliçó de Vic i de la lliçó de Barcelona.

La «lliçó de Manresa», *L'imaginari del Barroc*, és una conferència dins el cicle «Mirades del Barroc», de l'exposició «Panorama de l'art català dels segles XVII i XVIII» [Museu Comarcal de Manresa i MNAC]. Fou pronunciada el 12 de maig del 2000 i la trobareu a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (XIX, 2008: 23-34). Forteza comença, dins de la millor tradició aclarint els termes de què parlarà: *barroc* (23-26) i *imaginari* (26-28). L'aclariment del Barroc com un període històric ben determinat i diferent del Renaixement, i naturalment de l'Edat Mitjana, es fa del tot imprescindible per als qui estudiem la Modernitat filosòfica del segle XVII: desxifrem el ben difícil discerniment de les seves línies mestres i aclarim els nostres problemes actuals lligats a la vigència o no dels seus valors, i la «legitimitat» (Blumenberg) del seus conceptes directrius. Forteza és ben

conscient que els etiquetatsges, enquadraments o contextualitzacions de períodes històrics, moviments o -ismes de tot tipus, són un terreny pantanós en el que cal moure's amb molta precaució; escriu: «Com cal caracteritzar el Barroc, en el cas que sigui possible una comprensió sintètica de la multitud de manifestacions que conformen en art, un estil, una època? És fàcil el discurs buit en aquest terreny, la faramalla que enlluerna o oculta, i no voldríem caure en aquest parany» (25). Les seves anàlisis són molt fines sobre el plec, el laberint, el mirall, la màquina, l'escultura de l'èxtasi de Santa Teresa de Bernini, el poema de Francisco de Rioja o un sonet de Góngora o de Lope de Vega, l'església del Gesù de Roma o la de Betlem a Barcelona, els noiets, velles i nans de Murillo i Velázquez, els bodegons, el rellotge de la catedral d'Estrasbourg, Port-Royal i Pascal, la controvèrsia *De auxiliis*, el Quixot i encara més coses. Forteza conclou captant l'esperit del Barroc entre «dos imaginaris [...] una sèrie d'imatges que reflecteixen una mentalitat dominada per la preeminència del poder, pel rigor geomètric de la raó, pel respecte a valors antics com l'honor, l'obediència, la guerra, la pàtria; i amb un altra sèrie d'imatges que reflecteixen l'alegria de viure, la consciència fugissera del moment, el desencant de la caducitat, la presència de coses i persones humils que cobren relleu per si mateixes» (34). Forteza maneja molt bé, sense excessos ni defectes, el que és la historicitat com a clau de la comprensió del nostre present perquè nosaltres ens compremem, si és que ens compremem, sempre a nosaltres mateixos; escriu: «Nosaltres no podem anar històricament cap endarrere ni posar-nos a la pell d'una persona del segle XVII, nosaltres només podem establir models, partir del que ja som per tal de saber d'on venim i descobrir l'herència que hem rebut, una herència no precisament intacta, sinó transformada i reviscuda molts cops i de moltes maneres diferents fins arribar a constituir l'home i la societat d'avui. L'home és per naturalesa creador de signes i la seva creativitat no s'atura ni s'estanca mai» (34).

La «llició de Vic» es diu *La formació de la tradició política*. És una ponència dels cinquens col·loquis de Vic dedicats a la Política; la va dictar el divendres 6 d'octubre de 2000 i la trobareu al volum de les actes del *Col·loquis* editades aleshores per la Universitat de Barcelona. L'edició és a cura de Josep Monserrat i d'Ignasi Roviró, i està dedicada en memòria al Dr. Bartomeu Forteza i Pujol. En aquesta edició dels col·loquis estava anunciada la participació del professor Yves-Charles Zarka, que finalment no va poder venir, però que envià la seva ponència. Els que sí que varen intervenir com a ponents foren el professor Antoni Truyol i Serra, el bisbe Joan Carrera i el president Heribert Barrera. Vic és el moment temàtic del treball de la Societat Catalana de Filosofia –ara també de la valenciana i la balear– els dijous i divendres de cada primera setmana d'octubre des de fa quinze anys. El tema de l'any vinent és *La imatge*. A Vic, l'any 2000, en Forteza començà llegint les primeres frases de la Constitució espanyola de

1978 i es demanà què és exactament el que diu. ¿Què diuen les retòriques constitucionals de les nostres societats avançades? ¿Quins termes estan indefinits, quines complicitats es donen per suposades? El moment inicial de la ponència de Forteza ens és molt il·luminador perquè diu clarament que fa una ponència des de la filosofia –no des de la politologia ni des de la història– en la que assenyalarà algunes *qüestions bàsiques*. Discernir algunes *qüestions bàsiques* de la tradició política, aquest és l'objecte de la lliçó de Vic. La tasca del filòsof és dibuixar bé el teixit d'aquestes qüestions que utilitzem quan nosaltres diagnosticuem situacions, no és pas fàcil, però encara ho és menys si ara imitem el crític d'art, ara el lingüista, ara l'antropòleg cultural, ara el sociòleg, ara el psicoanalista, en un garbuix en què arpleguem tots els defectes de verboricitat excessives i perdem les possibles virtuts de la dura tasca d'aclarir conceptes. Al filòsof li cal llegir bé resultats, Forteza ho fa molt bé quan diu: «Abans que aparegui una teorització complexa de l'estat modern, apareixen les nocions de raó d'estat, sobirania i dret natural als segles XVI i XVII » (*Col·loquis de Vic, V. La Política*, 2001: 85). Aquest *abans* és molt important per tal de comprendre la vertadera naturalesa de la tradició política. La raó d'estat que Giovanni Botero definirà com «el coneixement dels mitjans aptes per fundar, conservar i engrandir un domini i un senyoriu» està desplegada en els escrits de Maquiavel «en la mesura en què el florentí situa la racionalitat del poder en la seva autojustificació». Forteza observa agudament que aquesta noció arriba fins avui i comporta sempre l'existència de *dues racionalitats* en l'exercici del govern. La definició de sobirania de Jean Bodin és de 1576, vint anys abans del naixement de Descartes, i diu: «el poder absolut i *perpetu* d'una república que els llatins anomenaven majestat». Si ens hi fixem bé, el *perpetu* potser porta més problemes que l'*absolut*. No podem pas ara seguir l'ordre d'idees que configura el tot de la lliçó: el iusnaturalisme i les seves diverses versions, l'estat com artefacte, el trajecte que va de la noció de tolerància en la seva versió lockeana, i d'altres versions, als drets de l'home. En resposta al meu comentari a Vic, Forteza respongué, entre d'altres coses: «On som ? Tenim tota una tradició que és nostra. La sortida de la modernitat és l'acció cap endavant. Cal que continuem construint possibilitats. La política és un lloc d'enorme vitalitat. Cal innovar amb la imaginació». Som allà on som, no pas on ens agradaria ser; la imaginació, el treball de la política i la construcció de possibilitats ens poden permetre enfortir situacions, enriquir-les; fins i tot, desfer els seus caràcters més negatius, tot menys inventar-nos les situacions. Les situacions ens són donades, poden ser aclarides, descriure la formació de la tradició política efectiva lligada a l'estat modern; el Minotaure, com li agradava de dir a Jaume Vicens –el nostre historiador del qual enguany celebrem el centenari del seu naixement. El que fa la lliçó que féu a Vic Bartomeu Forteza i Pujol és l'exercici d'aclariment.

La «lliçó de Barcelona» és la lliçó inaugural del curs 2000-2001 a la Societat Catalana de Filosofia: *Ètica de l'home i ètica del ciutadà. Una lectura filosòfica*. La trobareu al volum XII (2000) de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, dedicat a la seva memòria. Em penso que és un text molt més complex que els anteriors. És tot ell una meditació correctora d'una unilateralitat en Hobbes de la mà d'un problema transversal, és a dir una constant aporètica en el filosofar –ell diu que sembla recórrer tota la història de la filosofia– i que és la coexistència de dues ètiques que en alguns textos hobbesians difícilment arriben a harmonitzar-se; una ètica de l'home i una ètica del ciutadà (p. 9). «L'ètica que podríem anomenar de la consciència de la interioritat no casa amb l'ètica positiva, amb l'ètica de l'exterioritat. Ens trobem amb un hiatus impossible de ser confegit» (13). Caldrà buscar una lectura més aprofundida d'aquest trencament teòric (15). El plantejament darrer de Forteza té ressons weberians invertits entre la *Gesinnungsethik* i la *Verantwortungsethik*, i fa front a l'aporètica que indica la recensió de Josep Monserrat: certament, si «cal partir només de l'exterioritat per fer possible la societat pacífica; qualsevol reclam a la interioritat porta a l'idealisme i a la solitud, i aquestes porten a la guerra» (Forteza 1999, 311). Encara cal voler una societat pacífica; i des d'on es vol això? (Monserrat, «Estudis hobbesians del segle XX» *Anuari de la SCF* XII (2000): 97-110). Forteza diu, a la lliçó de Barcelona, que «només una noció menys jurídica del dret natural li hauria permès [a Hobbes] d'enlluminar una concepció de l'estat entès més com a *mediació* que com a *terme*, i una concepció de la llibertat entesa com a factor de construcció social i humana» (Forteza 2000, 17). No ens és gens fàcil ser completament hobbesians. L'exterioritat és la pacificadora i les voluntats de pacificar surten de dins. Sense estat, els homes es maten ara bé, estatilitzats també s'han matat. Podem imaginar que el que ens diu la saviesa de la veu hobbesiana és «menys sermons i rogatives i més mossos d'esquadra». Si-gui, encara cal fer, però, uns quants sermons per trobar vocacions de mossos, formar-los i potser encara calen rogatives perquè funcionin sempre com Déu mana. Aquesta expressió col·loquial ens situa al bell mig de l'*aporeticitat*.

Al volum XII de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, hi ha un ampli dossier sota el títol *Estudis Hobbesians al segle vint*, que recomano molt. L'inspirà i el començà a guiar Forteza i s'hi estudien els llibres sobre Hobbes de Leo Strauss (1936), Carl Schmitt (1938), Klaus-Michael Kodalle (1972), Yves Charles Zarka (1995), Quentin Skinner (1996) i Bartomeu Forteza (1999). El dossier, com tots els estudis de Forteza sobre Hobbes, demostren que l'estudi de Hobbes és un bon laboratori per pensar la nostra actualitat política i la seva aporètica.

Caracteritzar àgilment i amb exactitud una època històrica, descriure els conceptes bàsics d'una tradició política, situar l'aporètica d'un pensament dins un problema transversal i constant, situar el nostre treball re-

flexiu amb naturalitat entre els treballs dels altres que s'hi dediquen arreu són uns bons resultats d'una vida d'estudi. En aquests moments que ens calen lliçons de mètode potser fóra una bona idea editar conjuntament aquestes tres lliçons de les que he volgut parlar-vos. Personalment, no voldria pas triar entre una erudició precisa que no sap dir-nos res que ens interressi i un remenar els nostres interessos sense cap precisió.

La lliçó que rebem de tota la trajectòria de Bartomeu Forteza és ben semblant al que Pierre Vilar escrivia a Josep Fontana a propòsit de la ciència històrica, el febrer de 1957, i que jo mateix recordava fa unes setmanes també als locals de l'IEC, l'acadèmia nacional de Catalunya, tot parlant de l'hermenèutica dels textos grecs antics, més en concret de la figura de Aristòtil com a lector de Plató. L'historiador de Montpeller deia: «Si jo no cregués la ciència històrica [nosaltres hem de llegir ara: l'exercici filosòfic] capaç d'explicació i d'evocació davant de la dissort humana i de la grandesa humana (tenint, com a perspectiva, la gran esperança d'alleujar l'una i d'ajudar l'altra), no passaria pas la meua vida enmig de xifres i patracols. Ara bé, si anàvem a la recerca de l'home amb vagues sentiments de bondat i una intenció de literatura, això afegiria a la inutilitat unes pretensions ben antipàtiques. No és pas una ciència freda el que volem, però és una ciència». L'amic Forteza féu, de l'exercici filosòfic, una realitat científica i càlida a la vegada; realment, fou «un dels caps més clars en filosofia al nostre país».

BUTLLETÍ PLATÒNIC (VIII)

Butlletí coordinat pel grup de recerca
EIDOS Hermenèutica, Platonisme i Modernitat
(Universitat de Barcelona)^{2009SGR447}

JOSEP MONSERRAT MOLAS (dir.)

La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central del *Fileb* Plató (38c-39c)

BERNAT TORRES

Facultat d'Humanitats (Universitat Internacional de Catalunya - Grup de Recerca Hermenèutica Platonisme i Modernitat 2009SGR447)

C/ Immaculada, 22 E-08017 Barcelona

bernattorres@gmail.com

Article rebut el 21 d'abril de 2011 i acceptat el 25 de maig de 2011

Títol català: La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central del *Fileb* Plató (38c-39c)

Resum: El present escrit és una interpretació comentada de l'escena central del *Fileb* de Plató (38c-39c) que té com a objectiu posar de manifest com aquesta escena ofereix una clau interpretativa del tot del diàleg. L'escena central se centra en l'aclariment de nocions com la percepció, el judici, la memòria i l'experiència, les quals el present escrit aclareix tant en el seu sentit formal i dramàtic com argumentatiu. Al mateix temps, aquestes i altres nocions es posen en relació amb les seves correspondències en l'obra d'Aristòtil per tal de veure el seu grau de coincidència. El text mostra com la comprensió de l'escena central, on es descriu la mirada humana i l'ànima, resulta rellevant per a una lectura del tot del diàleg, el qual cerca constantment determinar la naturalesa humana en la seva complexitat i la manera adequada de mirar-la.

Paraules clau: Plató, *Fileb*, ànima, percepció, mirada, memòria, judici, experiència.

Títol anglès: The eye that listens. Analysis of the central scene of Plato's *Philebus* (38C-39c).

Abstract: This paper is an interpretation of the central scene of Plato's *Philebus* (38C-39c). Its object is to show the importance of this scene in relation to the whole dialogue. The central scene offers an interpretative key of the whole dialogue focused on the clarification of concepts such as perception, judgement, memory and experience. The text shows how the understanding of the central scene, where we find a description of the human vision or perception and the soul, is relevant for a comprehension of the entire dialogue, which aims to determinate human existence on its complexity and also to clarify the proper way to see it or perceive it.

Key words: Plato, *Philebus*, soul, perception, vision, memory, judgement, experience.

El present escrit és una interpretació comentada de l'escena central del *Fileb* de Plató (38c-39c). L'objectiu del nostre treball és el de mostrar la importància d'aquesta escena en relació amb el conjunt del diàleg. Mostrem que no només representa l'*omphalós* del diàleg materialment parlant, sinó també en un sentit formal. Val a dir que l'escena central del *Fileb* de Plató no s'ha considerat mai com a clau de lectura del conjunt del diàleg. Entre la bibliografia sobre el *Fileb*, cap autor no li concedeix una importància significativa a l'hora d'interpretar el conjunt del diàleg i, de fet, en cap altre lloc hem vist que se la designi com a escena central. Certament tots els bons comentaris sobre el conjunt del text ens ofereixen aclariments del passatge, però en cap cas el tracten com a fonamental a l'hora d'aclarir el tot del diàleg, sinó que quasi tots l'emmarquen en l'aclariment de la problemàtica dels falsos plaers¹. Com l'arquer del que

1. El que més abast interpretatiu concedeix a aquesta escena és Sylvain Delcomminette, el qual afirma que l'escena del que ell anomena «l'home que es passeja» no només permet fer intel·ligible el primer tipus de fals plaer, sinó també els dos següents (és a dir, fins a 47c). Delcomminette no troba que hi hagi cap vincle especial entre aquest passatge i la resta del diàleg, encara que sí que esmenta que en tot l'aclariment (i de fet en el conjunt del diàleg) s'està fent un ús implícit del mètode dialèctic (cf. S. DELCOMMINETTE, *Le Philebe de Platon: Introduction a L'Agathologie Platonicienne*. Paris: Brill. 2006, 363-383). La publicació dedicada al *Fileb* i editada per M. Dixsaut ens presenta també diversos treballs que tracten aquesta escena, entre els quals es troba el de la mateixa M. Dixsaut i el de F. Teisserenc. Teisserenc defensa el caràcter axiològic-gnoseològic de l'argument de 37a-41a, el qual tindria com a protagonista el plaer anticipat. Considera que el discurs/representació que acompanya l'anticipació – element gnoseològic – comporta una avaluació d'allò que sigui bo per a nosaltres – element axiològic. La lectura de Teisserenc s'enfronta així a lectures, com la de Frede, que fan de la problemàtica dels falsos plaers una qüestió principalment proposicional. La seva tesi és, per tant, que el plaer de l'expectativa (plaers futurs) és el principal objecte de l'argument socràtic, car és el lloc on se situaria la puresa del plaer i, amb ell, tot el gruix axiològic-gnoseològic de l'argument: només si vinculem les expectatives amb l'opinió i la seva estructura comuna amb el plaer resulta possible indicar la relació entre els elements morals i els cognoscitius; així, segons el francès, l'horitzó de la recerca és la subordinació del predicat relatiu a allò *bo-dolent* (el més intuïtiu) amb el seu correlat, el predicat relatiu a allò *veritable-fals* (el més sòlid) (cf. F. TEISSERENC, «L'empire du faux ou le plaisir de l'image: *Philebe* 37a-41a» a *La fête du plaisir, études sur le Philebe de Platon I*, commentaires sous la direction de M. Dixsaut. Vrin. 1999. p. 283). Creiem que Teisserenc comet un error en la determinació d'una de les seves principals premisses, a saber, que la puresa del plaer es trobaria en els plaers anticipatoris; per altra part, Teisserenc fa una bona anàlisi de l'argument del que nosaltres n'extraurem alguns elements, tot i oblidar massa sovint el conjunt del diàleg i alguns elements centrals inclosos en el passatge que estudia, com l'exemple de l'home que mira, el qual no analitza en detall. D. FREDE, en la versió anglesa del seu comentari, ni tan sols esmenta aquesta escena en el seu conjunt, sinó només la part dedicada a l'estructura de l'ànima (*Philebus*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company. 1993). En el seu comentari alemany sí que en dóna interessants indicacions, però en cap cas considera que aquesta escena tingui un abast més enllà del d'aclarir el primer tipus de plaer fals i, com nota Teisserenc, la seva lectura de la qüestió dels plaers es fa principalment en clau proposicional (*Platon. Philebos. Übersetzung und Kommentar von Dorothea Frede. —Platon Werke*

ens parla Aristòtil en la seva *Ètica a Nicòmac*, el qual es disposa a encertar la seva fita, ens cal concentrar la mirada en el centre del nostre objectiu per tal d'efectuar el llançament, amb l'esperança, encara que mai amb la seguretat, d'encertar el tret en l'intent. En tot llançament, l'arquer ha de concentrar la mirada en el blanc i en els diferents elements significatius de la situació de llançament. Això, necessàriament, provoca una situació d'aïllament que separa el llançador de l'entorn i fins i tot de si mateix².

Übersetzung und Kommentar, Band III 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.). Altres autors com C. HAMPTON (*Pleasure, Knowledge, and Being. An analysis of Plato's Philebus*. State University of New York Press. 1990) o H. G. GADAMER (*Platos dialektische Ethik*, 1931; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* 1978) també ofereixen indicacions interessants sobre aquest passatge, però ni aquests ni els dos autors esmentats anteriorment interpreten aquesta escena fora de l'abast del tractament dels plaers falsos. Altres autors, com S. BENARDETE, ofereixen una interpretació *sui generis* d'aquesta escena (*The tragedy and comedy of life. Plato's Philebus*. Chicago: University of Chicago Press. 1993, 179-186). Aquest autor, a més, considera que el centre del *Fileb* se situa a 39e-40a, moment en el qual apareix un argument rellevant i que també ens pot oferir una clau per pensar el conjunt del diàleg. Es tracta de l'esment, tan estrany com il·luminador en el context on apareix, de «l'home just, pietós i totalment bo (δίκαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθὸς πάντως) que és estimat pels déus (θεοφιλής)», el qual, com tot home, és ple d'esperances, però aquest, per ser estimat pels déus, té esperances, imatges d'ell mateix, encertades i veritables. La centralitat o no d'aquest passatge, però, seria l'objecte d'un altre treball. Nosaltres mostrarem que el passatge central de 38c-39c pot ser considerat clarament com el centre del *Fileb* i, a més, que això és així també des del punt de vista matemàtic. Només Rosen dedica un estudi exclusivament a aquesta escena i la situa en relació amb el conjunt del diàleg, tot i que no té en compte el fet que aquesta escena se situa al centre del *Fileb*. El nostre treball es basa en part en l'anàlisi feta per l'autor americà. (cf. «The problem of sense perception in Plato's *Philebus*», a *Metaphysics in Ordinary Language*, New Haven and London: Yale University Press, 1999, p. 81-101; «Stanley Rosen a Barcelona», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, V, 1991: 204-220).

2. La metàfora de l'arquer la prenem del treball de Josep Monserrat sobre aquesta mateixa qüestió presentat a Coimbra l'any 2009 (A. CAEIRO, M.J. CARVALHO (eds.), *Inscursões no Filebo*, Fundação Eng. Antônio de Almeida, Porto, en premsa). Aquell text anava encaixat per una cita de l'*Ètica a Nicòmac*: «Si hi ha, doncs, un fi dels actes que volem per si mateix i pel qual volem els altres fins, de manera que no elegim res per cap altre fi – si ho féssim tendiríem a l'infinit, i consegüentment el fi seria buit i va –, aleshores és evident que aquest fi haurà d'ésser el bé, el bé summe. Oi que el seu coneixement tindrà una influència decisiva sobre la nostra vida talment que, com si fóssim arquers que apunten a un fitó [καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες], ens permetrà sobretot d'atènyer allò que ens cal?» (ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac*, I, 1094a19-23). Vegeu també sobre l'aclariment fenomenològic de la punteria A. SERRANO DE HARO. *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid: Trotta, 2007. És possible fer una lectura del conjunt de l'escena central que comentarem a continuació des de la definició del saber operada en el *Teetet* de Plató, la qual clou, després de dos intents fallits, amb la figura del tribunal del saber (cf. *Teetet* 191a9-201c8; vegeu també X. IBÁÑEZ, *Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2007, p. 365-380).

1. l'estructura formal i argumentativa del *fileb* i el lloc de l'escena central

1.1. L'estructura formal del *Fileb*

El *Fileb* comença amb una exigència de mirada (ὄρα δὴ, Πρώταρχε ... 11a1) que vol moure Protarc a discernir entre dos λόγοι per tal de prendre una decisió (κρίσις) sobre la millor de les possessions humanes, ja sigui el plaer, la raó o la barreja mesurada entre ambdós. *Aquesta decisió, com mostra el conjunt del diàleg, és una decisió relativa a la vida humana que requereix d'un complex procés de discerniment*³. El final del diàleg, la penúltima intervenció de Sòcrates, també ens situa enfront d'una decisió, concretament enfront d'una tria que ha de discernir (κρίνειν, 67b4) entre l'autoritat de l'ἔρως animal i la de la musa filosòfica, és a dir, una tria que ha d'encertar el lloc intermig on se situa l'home⁴. Finalment, just al centre del diàleg trobem també un aclariment sobre el judici⁵ i l'intent de discernir (δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν), el qual, com veurem a continuació, es realitza mitjançant un exemple on allò que cal discernir (κρίνειν, 38c4), mitjançant el discurs, és una figura humana. *La imatge de l'home i la dificultat per determinar-la mitjançant el discurs se situen, per tant, a l'inici, al mig i al final del Fileb*. De fet, el conjunt del diàleg es pot recórrer cercant les transformacions i els desplaçaments que experimenta *la mirada de Protarc* i que han de permetre orientar la seva tria⁶. El *Fileb*

3. La realització efectiva del procés de discerniment no es produeix fins a 20e1-2, moment en el qual Sòcrates es disposa a mirar separatament la vida del plaer i la vida de la raó (σκοπῶμεν δὴ καὶ κρίνομεν τὸν τε ἡδονῆς καὶ τὸν φρονήσεως βίον ἰδόντες χωρὶς). Aquesta tasca de discerniment marcarà el conjunt de l'argumentació del diàleg (vegeu per aquesta qüestió el treball del professor Carvalho inclòs en aquest volum: «Sobre a possibilidade ou impossibilidade da total eliminação do φρονεῖν –um Gedankenexperiment no Filebo») i com veurem, serà aclarida també en l'escena central.
4. «La majoria decideixen que els plaers són el millor per a la nostra vida i que les passions animals tenen més autoritat com a testimonis que la passió revelada pel discurs sota la guia de la musa filosòfica» (οἱ πολλοὶ κρίνουσι τὰς ἡδονὰς εἰς τὸ ζῆν ἡμῖν εὖ κατὰ τὰς εἶναι, καὶ τοὺς θηρίων ἔρωτας οἴονται κυρίους εἶναι μάρτυρας μᾶλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἐκάστοτε λόγων, 67b4-6).
5. Al llarg de nostre treball traduirem «δόξα» com a judici. Aquesta traducció, més que ser fidel amb el terme grec, pretén sobretot fixar un terme per tal de poder-hi incloure totes les possibles significacions del mot original. Per altra part, l'elecció d'aquest terme més que no pas «opinió» o «creença» ve motivada també per l'anàlisi de l'escena central que presentem a continuació.
6. Per a la centralitat dels desplaçament com a eina interpretativa a l'hora de llegir els diàlegs platònics vegeu J. SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i Desplaçaments*. Barcelona, Anthropos, 1992; *Estudis sobre l'ensenyament platònic II: A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió*. Barcelona, Barcelonense d'Edicions 1996. En el cas del *Fileb* l'objectiu d'aquesta mirada que es desplaça s'aclareix molt bé a partir de la figura del tercer com allò que permet l'acord entre Sòcrates i Protarc i, per tant, és present ja des de l'inici com a possibilitador del diàleg. El tercer és la figura que permet pensar una alternativa entre la vida de reflexió i la vida del plaer, això és, en una vida com a barreja de plaer i reflexió que seria la millor vida possible (22a-b). El tercer

és, com a tot, un diàleg dedicat a pensar el bé en la vida humana, entesa com a fita final que ens demana recórrer i discernir totes les parts que la constitueixen com a unitat per tal d'orientar la nostra tria.

La importància i la complexitat de la tria es mostra també a través d'un altre element que posa de manifest l'estructura que acabem de descriure, la qual ens remet, de manera implícita, a la qüestió de la temporalitat i, particularment, a la difícil determinació del moment present⁷, això és, el moment propi de la tria. El *Fileb* comença amb un *record* d'una conversa *passada* i acaba amb una *anticipació* d'una conversa *futura*⁸. En el centre del *Fileb* s'hi troba precisament un aclariment sobre la difícil captació del moment *present* com a element constitutiu del judici, el qual conté, inevitablement, *el gruix de la temporalitat i l'experiència humanes*. De manera anàloga, la immediatesa del plaer no pot evitar la mediació de la raó, la qual, constituïda principalment per la memòria, el judici correcte i el càlcul, introdueix en l'experiència del plaer el passat, el present i el futur, és a dir, la totalitat de la vida humana.

Finalment, la forma del diàleg platònic ens indica encara una altra característica que ens ha de permetre afinar millor la nostra punteria. Com afirma sovint el professor Sales, tot diàleg platònic té una peculiaritat única que el fa diferent a la resta. Doncs bé, en el cas del *Fileb* aquesta peculiaritat és sens dubte el fet que *és l'únic diàleg que no comença ni acaba*: l'escena inicial ens situa enmig d'una conversa que ja havia començat abans, i l'escena final ens indica que la conversa és encara lluny d'acabar. El conjunt del diàleg es mou, per tant, entre indeterminacions: entre un passat que ja no hi és, un futur que encara no ha arribat i un present que se'ns escapa, situat sempre com a moment intermedi constituït per una sèrie de mediacions. Aquesta indeterminació ens mostra, des del nostre punt de vista, que la qüestió tractada, la de la tria de la millor de les vides o possessions humanes, la barreja mesurada entre plaer i raó, entre il·limitació i limitació, resta també, d'alguna manera, indeterminada o indeterminable.

es presenta també sota la figura de l'entremig («μεταξύ») en l'exposició de la teoria dels principis, situat entre *πέρας* i *ἄπειρον* i com a àmbit propi del coneixement i la vida humana (16c-18a). Més endavant ens apareix sota la figura d'un estat que es troba més enllà del plaer i el dolor i que possibilitaria una superació de la il·limitació pròpia del plaer (32e-33a i 43c-d), etc. Notem finalment, com a curiositat, que així com el *Teetet* és ple de dosos el *Fileb* és ple de tresos (Cf. IBÁÑEZ 2007).

7. Segons Rosen, el nucli del *Fileb* és el problema de la temporalitat humana i particularment del present viscut. «The “intermediate” nature of the dramatic presentation in the *Philebus* corresponds to the intermediateness of the lived present between the past and the future. Plato does not present us with a theory or phenomenological description of human temporality; he exhibits dramatically our fragile purchase on the present» (ROSEN 1999, 88). Hi estem d'acord, però amb els matisos que veurem a continuació.
8. La darrera intervenció del diàleg és de Protarc, el qual li diu a Sòcrates que encara resta un detall per resoldre i que ara l'hi recordarà (cf. ὑπομνήσω, 67b10).

Ara bé, la necessitat de comprendre el diàleg com a tot, com a unitat, ens obliga a anar de la indeterminació a la determinació, de la multiplicitat a la unitat. És només captant la unitat del diàleg que ens serà possible situar la indeterminació per tal de fer-la intel·ligible. Aquesta forma d'operar no és altra que la que el mateix text platònic ens indica que cal seguir en un dels seus passatges més rellevants: «Pel que fa a la forma de l'il·limitat (τοῦ ἀπείσου ἰδέαν) cal no aplicar-la als molts abans de captar el nombre total dels molts, és a dir, el que és intermediari entre l'il·limitat i la unitat (μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός); únicament aleshores podem deixar anar cada unitat del tot en l'il·limitat» (16d7-e3)⁹.

1.2. L'acció argumentativa del *Fileb*

Un cop aclarit en termes generals el lloc de l'escena central en relació amb els elements estructurals del diàleg, ens cal ara centrar la mirada sobre el perfil concret d'aquesta escena, això és, sobre el lloc precís on aquesta hi és i la manera com relliga amb els arguments que l'envolten. L'escena central se situa en el llarg argument que pretén examinar el lloc d'origen (ἐν ᾧ τέ ἐστίν) i l'experiència des d'on esdevenen (διὰ τί πάθος γίγνεσθον) el plaer i la raó (31b-59d)¹⁰; concretament, en l'aclariment

9. Al final de l'exposició de la teoria dels principis es distingeix entre dos camins possibles que el poden recórrer: en primer lloc, el que va de l'u a l'il·limitat i, en segon lloc, el que va de l'il·limitat a l'u. Sòcrates ens indica que en el primer cas no hem de mirar immediatament vers l'il·limitat, sinó recórrer els intermitjos i, respecte el segon camí, que no hem de mirar immediatament vers l'u («μη ἐπὶ τὸ ἐν [δεῖ βλέπειν] εὐθύς»), sinó recórrer allò que separa la multiplicitat de l'u (18a-b). Aquesta petitesa, com la designa Sòcrates, és d'una importància capital per entendre el recorregut del diàleg. Notem que la primera direcció podria ser la de l'aprenent (el qual aprèn des de la unitat dels sons les estructures que aquests contenen com a multiplicitat), mentre la segona és la del déu o l'home diví que ha de classificar allò que es presenta com a múltiple seguint un cert mètode. Aquest segon camí és el que es troba, doncs, també a l'origen de l'examen del plaer com allò il·limitat (cf. H. G. GADAMER *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000, 90; A. DELCOMMINETTE, 2006, 148-159 i 291). Protarc, a l'inici del diàleg considera que el plaer és una unitat i, en aquest sentit, fa, com els savis actuals, un u més ràpid del que toca (cf. 16e-17a). Així doncs, la mirada de Protarc s'ha de dirigir vers l'il·limitat procurant assolir la unitat. El trajecte que va de l'il·limitat a l'u ens obligarà, per altra part, a esperar fins al final de l'anàlisi per tal de veure si hem assolit efectivament la unitat originària de nou («ἄρχας ἐν», 16d4). Aquest camí, com veurem, no és diferent al que ha de recórrer l'home que mira volent encertar el tret en l'escena central.
10. La noció d'experiència és una de les més importats per entendre el conjunt de diàleg i, com veurem, ocupa un lloc clau en l'escena central. «Experiència» tradueix aquí «πάθος». Si recorrem les aparicions del terme «πάθος» veurem que la majoria de vegades tindrà un sentit neutre, mentre que d'altres adquirirà un sentit negatiu com a dolor, o un sentit positiu com a plaer, que intentarem assenyalar. Així mateix, aquest terme pot designar tant estats de l'ànima, com del cos, com dels dos conjuntament. Aquesta doble ambigüitat, que es troba ja en el text grec, cal entendre-la a partir de la naturalesa de la mateixa cosa

referent a l'experiència del plaer¹¹. És important notar que l'examen relatiu a la raó és d'una extensió molt més breu (55c-59d) que la relativa al plaer, la qual ocupa gairebé la meitat del diàleg (31b-55b). Aquesta desproporció està sens dubte vinculada a la naturalesa il·limitada del plaer, contraposada al caràcter limitador i ordenador de la raó.¹² Justament aquest fet, la vinculació entre raó i ordre d'una part i plaer i il·limitació de l'altra, ha estat aclarit en la secció immediatament anterior del diàleg, dedicada a situar en el tot còsmic i en la vida humana la raó, el plaer, la barreja entre ambdós i, finalment, la causa d'aquesta barreja (23c-31a). La victòria i la prioritat de la vida barrejada de plaer i raó ha estat, al seu torn, l'assoliment principal de la secció anterior a la cosmològica, dedicada a mostrar que ni la vida de plaer ni la vida de raó no són el bé, sinó que aquest és necessàriament *més proper* a la barreja *mesurada* entre ambdós (18d-23b). De fet, l'argument socràtic opera una tasca de discerniment de les dues formes de vida, la del plaer i la de la raó, que guiarà el conjunt del diàleg. Finalment, i per acabar el nostre petit viatge del mig al principi del diàleg, la possibilitat de determinació d'unitats en la pluralitat on aquestes es presenten (com la del plaer o raó en la barreja), ha estat aclarida a partir de la teoria dels principis, a través de la distinció entre la manera dialèctica i erística de pensar la realitat (14b-18e). L'exposició d'aquesta saviesa se'ns presenta dramàticament com el resultat de la provada incapacitat de Protarc per tal de pensar el plaer com a unitat composta per elements múltiples i contraris (11a-14a). La decisió inicial del jove seguidor de Fileb, la

tractada, a saber, *la manca d'una diferència clara i determinant entre cos i ànima que es mostra en l'argumentació del conjunt del Fileb*. Com afirma Dixsaut, la separació entre cos i ànima en el *Fileb* només es pot pensar en relació amb la diferència entre psicologia i fisiologia, però «l'indépendance ne se manifeste qu'à l'intérieur de l'union, l'âme reste l'âme de ce corps qu'elle anime et dont elle a la charge. L'âme "seule", dont on peut dire qu'elle est elle-même en elle-même (34b7: αὐτῇ ἐν ἑαυτῇ), est celle qui a l'initiative de ses mouvements, mais elle n'est ni affranchie de l'homodoxie avec le corps, ni délivrée de l'appétit, c'est-à-dire des deux affections que l'enchaînent à son corps» (1999, 250).

11. El naixement del plaer s'aclareix d'una forma poètica en el *Fedó* 60d-c; en el *Convit* trobem un relat del naixement d'ἔρως (203a-204c). Tant en l'un com en l'altre cas, creiem que és vers l'entremig, vers la μετὰξὺ, on ens cal dirigir la mirada (cf. J. SALES, J. *A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 1996, p. 67-107; E. VOEGELIN, «Reason, the classical experience» a *Anamnesis*, ed G. Niemeyer, 89-115. Columbia and London: University of Missouri Press. 1990).
12. Com apuntàvem en una nota anterior, hi ha dos camins en l'aclariment dialèctic i el que examina el plaer és aquell que va de l'il·limitat a la unitat. La raó, d'una naturalesa absolutament diferent, vinculada a la causa còsmica i a la capacitat de limitació humana, pot ser tractada a partir del primer camí, el que va de l'u als molts. En ambdós casos, tanmateix, la teoria dels principis ens obliga a recórrer els intermitjos de manera inevitable per tal de captar finalment la unitat originària (ἀρχὰς ἔν, 16d4) de cadascun dels elements tractats.

seva defensa instintiva del *logos* del plaer, se situava, per tant, en una indeterminació que calia orientar. Dit des de la perspectiva hermenèutica que nosaltres hem adoptat: *la mirada de Protarc al principi del diàleg roman fixada en el λόγος sense veure a través d'ell allò que aquest transmet i, per tant, sense veure el lloc del plaer en el tot de la vida i l'experiència humanes*.

Tornem, però, després d'aquest breu viatge al començament del diàleg, al seu centre per tal de llençar també una breu mirada vers el seu final. Com hem dit, la intenció del conjunt de l'argument on se situa l'escena central és la de distingir, tant en relació amb el plaer com amb la raó, els elements veritables i purs dels que són falsos, impurs o barrejats. Aquesta recerca, clarament inspirada en la teoria dels principis, té com a finalitat la composició de la barreja final entre ambdós, la qual ha d'estar constituïda, en la mesura del possible, dels elements més purs i veritables de cada part (59d-64b). Després d'aquesta barreja trobem la darrera part del diàleg, dedicada a classificar els elements que fan que la barreja sigui la disposició més estimada per a tot home. Aquesta classificació se'ns presenta sota la forma d'un repartiment de premis, en el qual es mostra clarament que la raó és molt més responsable de la desitjabilitat de la bona vida que no pas el plaer. (64c-67b). Finalment, Sòcrates ens situa enfront la tria, la decisió entre l'autoritat de l'ἔρως animal i la de la musa filosòfica. Com hem dit, aquesta exigència de decisió i de tria relliga el final, el principi i el centre del diàleg.

1.3. *El perfil extern de l'escena central: el gruix de l'experiència humana*

L'escena central se'ns presenta, com hem esmentat, com un aclariment del sorgiment del judici o l'intent de discernir (δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν, 38b9). Sòcrates ens diu que aquest sorgiment només és possible a partir de la memòria i la percepció (ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως). L'escena central es dedicarà, doncs, a aclarir aquesta qüestió, la qual, com veurem, va més enllà de l'aclariment de la falsedat dels plaers. De fet, *una de les característiques de l'escena central és el fet que no conté cap referència al plaer o al dolor*. Tanmateix, és necessari mostrar la manera com el passatge es relaciona amb aquesta qüestió. Per tal de fer això, resulta imprescindible resseguir l'argument socràtic des del començament de la secció que ens ocupa.

En l'argumentació dedicada a aclarir l'experiència del plaer, Sòcrates segueix –fidel de nou a la teoria dels principis– un recorregut que pretén pensar el tot d'aquesta experiència des de la multiplicitat de les seves manifestacions. El primer que afirma Sòcrates és que l'experiència del plaer neix del gènere de la barreja, això és, que no és possible separar-lo del dolor. Aquesta premissa bàsica permet desplegar la qüestió des de l'experiència principalment corporal del plaer vers la seva manifestació més complexa, vinculada tant amb el cos com amb l'ànima i, finalment, l'experiència del plaer en l'ànima sola. En el seu nivell més bàsic, l'experiència plaent conviu *simultàniament* (ᾧμα) amb la de dolor: «en

relació amb el que es troba dotat d'ànima a partir de l'il·limitat i el límit segons natura [i.e. la barreja com a harmonia], quan això queda destruït, la destrucció és un dolor, mentre que el camí que condueix al ser que li és propi, és un retorn, en tots els casos, al plaer» (32a4-b5). Després de l'aclariment socràtic, *Protarc creu que ja té el perfil d'allò que sigui el plaer* (ἔστω: δοκεῖ γάρ μοι τύπον γέ τινα ἔχειν, 32b6)¹³.

Tanmateix, Sòcrates el corregeix mostrant-li que a aquesta primera forma (ἐν εἶδος), cal afegir-li encara una segona, la dels plaers nascuts en l'ànima separadament del cos, els quals es produeixen com a resultat d'una *espera* (ἐλπίζω) d'un plaer o un dolor futurs, és a dir, d'una expectativa (προσδόκημα). La diferència entre ambdós tipus de plaers és que els primers són simultanis a la destrucció o restauració de la barreja, mentre que els segons (que, de fet, també es poden referir al present o al passat) se'n situen a una distància, car el plaer o el dolor estan mediats per una *representació* generada en (o per) l'ànima¹⁴. Aquesta mediació serà, com veurem, una de les qüestions fonamentals que aclarirà l'escena central. De fet, el conjunt de l'argumentació que segueix fins l'escena central i més enllà d'aquesta és *un intent d'aclarir les mediacions que permeten fer intel·ligible l'experiència del plaer com a experiència pròpia de l'ànima humana*. Sòcrates ens aclareix aquestes mediacions primerament a partir de la *memòria* (μνήμη) però el seu argument ens condueix, com veurem, més enllà d'aquesta.

L'acció argumentativa socràtica ens indica que no és possible descriure la memòria si abans no ens atrevim a aclarir la *percepció* (o la *captació*) (αἴσθησις), la qual és descrita com a agitació (σεισμός) conjunta de cos i ànima en una experiència unitària (ἐν ἐνὶ πάθει) on ambdós comparteixen un moviment conjunt (33d4). Notem que aquí la noció d'experiència (πάθος) ja se'ns presenta d'una manera més perfilada. Quan aquest moviment només assolix el cos i no l'ànima ens trobem en un cas d'absència de percepció (ἀναισθησία), el qual s'ha distingir de l'oblit (λήθη) en tant que aquest darrer implica que allò rebut ha estat alguna

13. Protarc troba que allò que indica Sòcrates té un cert perfil (τύπος), una certa forma, que és d'un cert tipus i ho dóna per establert (ἵστημι). Aquest darrer verb, que evidentment en grec pot adquirir diversos significats, és el mateix, potser per casualitat o potser no, que aquell que descriu l'estat de l'objecte que observa l'home que mira l'escena central (cf. 38c10).

14. Després de situar d'aquesta manera la unitat de l'experiència del plaer en el gènere de la barreja, Sòcrates introdueix una de les qüestions fonamentals del diàleg, a saber, la possibilitat d'un estat neutre per a l'home. Sòcrates formula en aquest moment dues preguntes: en primer lloc, ens cal *observar conjuntament* (συνίδομαι) si realment sempre que hi ha destrucció hi ha dolor i quan hi ha restauració hi ha plaer (vegeu, per a la resposta a aquesta qüestió, 42c-43c); i, en segon lloc, ens cal reflexionar (ἐννοήσωμεν) i *aplicar intensament la raó* (σφόδρα δὲ προσέχων τὸν νοῦν) sobre la possibilitat d'un estat o una disposició neutre, en la qual no es donen ni destruccions ni restauracions, això és, una tercera disposició més enllà del plaer i del dolor (cf. 32d10-32e9). Malauradament, aquesta qüestió fonamental queda més enllà de l'abast del nostre treball present.

vegada captat per l'ànima però simplement li resta ocult, se li ha escapat o escolat (λήθη)¹⁵. La memòria és, doncs, «la preservació (σωτηρία) de la percepció» (34a9)¹⁶. Sòcrates afegeix finalment la reminiscència (ἀνάμνησις) en la seva descripció, la qual representa la capacitat de l'ànima de recuperar quelcom que havia rebut a través del cos però sense que aquest hi intervingui. Però la reminiscència no només ens permet recuperar (ἀναλαμβάνω) les percepcions, sinó que també ens permet recuperar quelcom après (μάθημα) que hem perdut (ἀπόλλυμι).¹⁷ Aquest darrer element és d'una importància cabdal, raó per la qual convé aturar-nos-hi uns instants. La reminiscència (i la memòria) permet entendre que l'ànima, a diferència del cos, *és capaç de generar un moviment des de si mateixa*, és a dir, que és capaç de recuperar des de si mateixa allò que ha rebut a través del cos i amb independència d'aquest. Això és així també perquè se'ns diu que som capaços de recuperar també les coses apreses, és a dir, que tenim la capacitat de reactivar en nosaltres un moviment que no té una naturalesa necessàriament corporal i sensible. Això semblaria implicar que la memòria (i la reminiscència) de les coses apreses, a diferència de les coses experimentades corporalment, *pot* ser una còpia exacta o en tot cas no

15. Λήθη és tant l'oblit com el fet d'escapar o escolar-se, aquest darrer sentit ens remet a un cert flux en l'interior de l'ànima humana, car es tracta d'un escolar-se anàleg al que es produeix amb les aigües d'un riu. El passar desapercebut a l'ànima, allò que se suposa que anomenem oblit o escapar-se, cal anomenar-ho absència de percepció o de sensació, la qual cosa indica que sense l'ànima no hi ha cap mena de coneixement sensible i que tot i que són els ulls els que veuen, els quals són cos, només gràcies a l'ànima tenim sensibilitat i només gràcies a això podem recordar i, per tant, oblidar. El passatge deixa ben clar que no és possible separar l'ànima del cos en l'àmbit cognoscitiu relatiu a les experiències, la qual cosa té importants efectes sobre l'argument anterior en tant que efectivament no és possible examinar el plaer corporal separatament, és a dir, que no existeix (almenys per a l'home) cap plaer purament corporal (cosa que veuen la major part dels intèrprets cf. DELCOMMINETTE 2006, 320; FREDE 1993, xli; M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1993, 199).
16. Aristòtil, en el seu *De Memoria*, ens ofereix una versió de la tesi socràtica sobre la memòria, inspirada sembla ser també en el *Teetet* (191c-195a) (cf. ARISTÒTIL, *De Memoria* 1, 450a-453b; cf. PLOTÍ, *Enneades* IV, 6). Vegeu pel *Teetet* en relació amb aquesta qüestió IBÁÑEZ (2007, 362-380). Una comparació amb el *Teetet* ens permet aclarir moltes qüestions que romanen aquí obertes. Tanmateix, una lectura atenta d'ambdós textos ens mostra que les diferències també són importants. Des del nostre punt de vista, l'exemple socràtic no es limita en aquest punt del *Fileb* a l'aclariment de la percepció sensible (com sembla indicar DELCOMMINETTE en el conjunt de la seva argumentació, cf. 2006, 350-371), sinó que ens ofereix un aclariment sobre la complexitat de la mirada en termes generals en el sentit que hem intentat indicar fins ara.
17. S'ha comparat sovint la noció de reminiscència aquí exposada amb la del *Menó* (86b i ss.) o la del *Fedó* (73d5-74a1). Nosaltres creiem que això no és així, almenys en el cas del *Menó*, encara que certament el *Fedó* ens subministra pistes sobre la manera com es pot activar la reminiscència en el *Fileb*, cosa de la qual no en tenim indicacions directes en el text. Així, donat que Plató no ens ho explica ni ens ho indica, tampoc nosaltres estem obligats, com a lectors, a recordar-ho. (cf. E. HÜLSZ, Anamnesis en el *Menón* platónico,

distorsionada de les mateixes coses apreses¹⁸. L'aclariment d'aquestes potències de l'ànima té una gran rellevància pel que fa a l'experiència del plaer, car gràcies a la memòria i la reminiscència, és possible retenir, recuperar i reactivar els plaers, permetent d'aquesta manera aclarir també l'experiència del plaer present, passat i futur. D'aquesta manera, gràcies a aquestes potències de l'ànima, la il·limitació pròpia del plaer pot ser delimitada i continguda. La capacitat delimitadora de la raó jugarà un paper important en l'escena central.

L'objectiu de tot aquest aclariment socràtic és, com ell mateix ens recorda, el de captar amb claredat el plaer de l'ànima separatament del cos, però també el de captar allò que sigui el desig (ἐπιθυμία, 34c7-8). L'objectiu explícit de Sòcrates és el de mostrar que tot desig és de l'ànima i en cap cas del cos, però el seu aclariment va molt més enllà. El desig és un impuls (ὄρεσις) que, enfront d'un estat de buidor present, anhela (ἐρώω)¹⁹ l'ompliment²⁰; és, doncs, la prova que «la tendència (τὴν ἐπιχείρησιν)

Apuntes Filosóficos 22 (2003). 61-79). Vegeu també, sobre la reminiscència en el *Fileb* de Plató, el text d'A. CAEIRO. «A *lêthê* e os seus contrários», a A. CAEIRO, M.J. CARVALHO (eds.), *Incursoes no Filebo*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, *en premsa*).

- 18 Això és així, però, sota el supòsit següent: donat que els elements rebuts a través del cos se'ns presenten de manera desordenada des de l'exterioritat i els hem d'ordenar gràcies a la memòria, el resultat d'aquest intercanvi entre il·limitació i limitació és una còpia sempre inestable. Dit amb un exemple, per molt que recuperem una imatge o una experiència viscuda a través del cos, mai serem capaços de reproduir-la exactament de la mateixa manera amb la que aquesta se'ns va presentar (aquest fet és fonamental per tal d'entendre la raó per la qual Sòcrates pot argumentar la falsedat dels plaers propis de l'ànima, sobretot aquells basats en l'expectativa, els quals es generen totalment des de l'ànima i independentment del cos). Però en el cas de les coses apreses (entenem de les coses apreses sense la intervenció dels sentits) això no té perquè ser necessàriament així, car sembla que hem de ser capaços de recuperar tal i com l'hem apres una sèrie argumentativa o una conclusió extreta a partir d'unes determinades premisses. Aquest fet és, creiem, un dels principals elements que permet entendre la raó per la qual Sòcrates classifica els plaers de l'aprenentatge com a plaers purs (51a1-52b5).

19. Ἔρως i els seus derivats apareixen molt poc en el *Fileb* (cf. 16b6, 23a4 i, més endavant 47e1, 50c1, 50d1, 58d4 i 67b5) i considerem que aquesta (quasi) absència és molt significativa en un diàleg dedicat al plaer, la raó i la recerca de la millor de les vides. Ἔρως apareix aquí com el moviment des de la manca vers l'ompliment, la qual cosa es pot aplicar tant a la manca que representa la set, com a la manca que representa la perplexitat. Dixsaut i Rosen són dels pocs comentaristes que ha parat atenció a la qüestió d'ἔρως en el *Fileb*. Dixsaut distingeix, en el seu treball, entre el desig i ἔρως, indicant que aquest segon seria el substitut filosòfic del desig, tot i que aquest no es trobaria aclarit en el mateix diàleg. La tesi final de Dixsaut és que l'ἔρως ens condueix igualment (com el desig no filosòfic) a la desesperança (1999, 265). Per la seva part, Rosen considera l'absència d'ἔρως com a rellevant per entendre el conjunt del diàleg i també la relació entre els personatges: «[Eros] is not mentioned as an ingredient in the very full articulation of the components in the mixture constituting the good life» (S. ROSEN, «An introduction on the *Philebus*» a *Ítaca, quaderns catalans de cultura clàssica*, 14-15, 1998-1999: 86).

- 20 Delcomminette centra la seva comprensió de tot el passatge sobre el desig en el fet que allò que aquest persegueix és sempre un *estat* i no un *procés*; donat que l'estat actual és

de tot ésser viu és sempre contrària a les seves experiències (παθήμασιν ἐναντίαν ἀεὶ)» (35c8). La noció d'experiència (πάθημα) torna a situar-se en l'argumentació socràtica com a element central i misteriós alhora. L'impuls que es manifesta en el desig només es pot produir, afirma Sòcrates, per mediació de la memòria o, si volem, de la reminiscència. Ara bé, en el mateix argument s'afirma que és l'ànima, com a lloc on es troba el desig, la que s'erigeix com a impuls i principi de tot ésser viu (τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντός, 35d4). *La memòria i la reminiscència s'ens presenten, per tant, com a elements centrals, encara que no únics, de l'experiència humana.* Això adquirirà una gran rellevància en la descripció de l'ànima que trobarem en l'escena central. Val a dir que tot i que els exemples que emprà Sòcrates relatius al desig semblen tenir un origen purament corporal (la set o la gana), la seva potència es pot aplicar també a l'ànima humana en el seu conjunt; l'ànima desitja sempre allò que no té, cerca de canviar el seu estat actual per un de millor, es troba perduda i es vol orientar, etc. Just abans de començar l'anàlisi relativa al desig, Protarc afirma «Examinem-lo (σκοπῶμεν) doncs, car no hi podem perdre (ἀπόλλυμι) res», a la qual cosa Sòcrates replica canviant totalment el to de la conversa: «perdrem, almenys, això, Protarc: en trobar allò que ara cerquem (εὐρόντες ὃ νῦν ζητοῦμεν), perdrem (ἀπόλλυμι) la perplexitat en relació amb aquestes coses» (34d3-6). Notem que ἀπόλλυμι és justament el terme que s'acaba d'emprar per parlar de la pèrdua de la memòria (diferent de l'absència de percepció) que permet aclarir la reminiscència, és a dir, el moviment de l'ànima que ens permet recuperar les coses apreses. El fonamental és, però, que allò perdut s'ha d'haver posseït alguna vegada. Si això no fos així, el desig en si mateix no seria possible, car aquest cerca sempre el contrari del que té o experimenta. L'home cerca sempre una harmonia que permanentment es troba pertorbada. Ara bé, l'argument socràtic ens indica que la condició de la realització del desig és, en primer lloc, la capacitat de recuperar, mitjançant la memòria, allò perdut o oblidat.

Fixem-nos que la força del desig entesa en un sentit ampli, ens obre una perspectiva de lectura del conjunt de diàleg i, particularment, de l'escena central. I doncs, ¿no hem dit que és el bé allò que cerquem, el bé en la vida humana? No és un home allò que cerquem? Creiem que sí i si

això, un estat, el seu contrari, allò cercat pel desig, també ha de ser un estat. Aquesta tesi del belga, però, se sosté en el que veurem que és la seva conclusió final, segons la qual el desig és desig d'harmonia, la qual s'identifica amb el bé com allò estable. Per aquesta raó Sòcrates ens estaria indicant la necessitat de desitjar plaers estables tot i que els plaers, per si mateixos, són inestables, il·limitats, és a dir, que són processos o moviments (Delcomminette, *Le Philèbe de Platon: Introduction a L'Agathologie Platonicienne*, 2006, 335-338). Tot i que convenim amb gran part de l'argumentació de Delcomminette, no compartim la seva conclusió final. Preferim respectar l'element il·limitat que constitueix la vida humana tal i com ens el transmet el diàleg platònic. Així doncs, només advertim que l'objecte del desig (el contrari del seu estat actual) fluctuarà al llarg de l'argumentació: hi ha una ambigüitat permanent en el terme πλήρωσις entre l'estat de sacietat i el procés d'ompliment.

això és així ens trobem efectivament en el nucli temàtic del diàleg. La condició per tal de poder perdre la perplexitat *en relació amb aquestes coses* (que no la perplexitat en general que és, creiem, connatural al mateix pensar socràtic) és, en primer lloc, *saber quina figura, quina forma i quin perfil té allò que cerquem*. Sigui el bé, sigui un home o sigui l'harmonia, cal primer de tot saber què cerquem abans de trobar-ho (i, a més, procurar no oblidar-ho). *És important notar aquí que si Protarc no entén (com manifesta clarament a 36a) que l'home pot esperar el plaer futur sense necessitat de sentir un doble dolor és perquè no coneix l'home, la naturalesa humana i, per tant, tot i tenir-lo davant li serà impossible d'identificar-lo*. El jove filòleg segueix el discurs de Sòcrates, però resta cec a la fita envers la qual aquest el dirigeix. Resta, en definitiva, sense saber mirar.

És important posar de relleu, tot i que el text no en faci esment directament, que *l'estructura del desig tal i com queda aquí descrita ens remet als tres moments de la temporalitat humana: /a/ El nostre estat actual ens dona notícia del present viscut, un present que és tant interior com exterior i que pot ser tant corporal com anímic; pot ser buidor, perplexitat, manca d'harmonia, infelicitat, etc. /b/ L'objecte del nostre desig ens dona notícia del futur esperat, però també de la fita escaient que cal triar, aquesta fita pot ser l'ompliment, la manca de perplexitat, l'harmonia, la felicitat. /c/ Allò que li ofereix un objecte al desig és, principalment, la memòria, és a dir, la presència del passat com a element constitutiu de l'ànima humana. La memòria i l'ànima permeten relligar el present i el futur tot retenint un cert estat actual, el record d'un ompliment, el sortir-se'n d'una perplexitat, l'harmonia d'una figura o la imatge d'un home feliç. La memòria, com dèiem, és el nus que ens permet discernir, perquè reté, atura i ens dona la imatge que ens permet saber si allò que tenim davant és o no un home. Ara bé, la manera com això es produeix, és a dir, la manera com la memòria constitueix l'experiència present, és quelcom que no ens aclareix encara el text socràtic. Aquesta dificultat, la qual considerem que no queda plenament resolta en el diàleg, serà justament la que es posarà de manifest, com veurem a continuació, en l'escena central.*

El geni socràtic aprofita aquest argument per introduir a continuació l'analogia estructural entre el plaer i el judici, la qual precedeix immediatament l'escena central. Per entendre'l cal comprendre en primer lloc que tota experiència del plaer és doble: per una part hi ha el plaer sentit efectivament, el fet de gaudir («τό ὄντως ἡδεσθαι») i, per l'altra, allò de què gaudim quan gaudim, és a dir, el contingut afectiu i/o cognoscitiu del plaer («τό ὃ τὸ ἡδόμενον ἡδεται»). El primer element és un fet irreductible, una certesa absoluta; el segon element està subjecte a la veritat o

21. Notem que fins i tot en el cas que el plaer es produeixi en una situació totalment aparent, com en el cas d'un somni, hi ha almenys una cosa de la que «aquell que gaudeix» i «aquell que sofreix» no en poden quedar privats: el fet que el propi ἡδεσθαι i el propi λυπεῖσθαι són quelcom *real* (τό ὄντως ἡδεσθαι).

falsadat.²¹ Aquesta estructura de l'experiència del plaer, ens diu Sòcrates, és anàloga a la que es produeix en el moment del judici, el qual conté també, per una part, el fet de jutjar («τό γε δοξάζειν ὄντως»), que és irreductiblement cert, i per l'altra, allò de què jutgem en tant que contingut cognoscitiu («τὸ δοξαζόμενον»). Donada aquesta analogia, Sòcrates indica que no té sentit que el judici pugui ser d'un cert tipus i ser també allò que és, mentre que el plaer només sigui allò que és sense poder ser d'un cert tipus. És més, allò que caracteritza l'experiència del plaer és el fet que en ella hi ha sempre continguda una certa forma de judici, un cert δοξαζόμενον²². Aquest fet, que trenca l'analogia estructural entre ambdós elements, permet a Sòcrates introduir la pregunta sobre la possibilitat de diferenciar entre el plaer i el judici²³.

Cal dir aquí que aquest argument, que precedeix quasi immediatament l'escena central, només es pot fer intel·ligible a la llum del tot del diàleg, el qual ha anat mostrant de diverses maneres la impossibilitat que el plaer es realitzi independentment de la raó. L'experiència del plaer, tot i la seva aparent immediatesa, està sotmesa als límits de la raó, de la memòria, del càlcul correcte i del judici vertader. En l'experiència del plaer hi és contingut el gruix de tota l'experiència humana, el seu passat, el seu futur i el seu present²⁴. Per tant, si no fixem la mirada en allò que sigui la vida humana com a tot, no ens serà possible tampoc situar el lloc que l'experiència del plaer hi ocupa. Veiem així que en tot moment és la imatge de l'home la que es troba en el rerefons del trajecte dialògic socràtic. És doncs en aquest sentit que ens cal entendre l'examen de la interioritat mateixa de l'experiència del plaer que trobem seguidament.

Sòcrates ens indica que cal dirigir la *visió* (θεωρίαν) vers la diferència (διαφορά) entre el plaer o el dolor que es produeixen per mediació d'un judici fals, per mediació de la falsedat i la desraó (μετὰ τοῦ ψεύδους καὶ

22. Mario George Carvalho, en la seva ponència del primer seminari «Incursions en el *Filebo*», examinava a fons aquesta qüestió, allò que ell anomenava l'isomòrfa estructural quasi perfecta entre δόξα i ἡδονή. En aquell cas, comparava aquesta certesa absoluta a la que fa referència Sòcrates amb el *cogito* cartesià, però extraverit, és a dir, una certesa semblant a la cartesiana però amb un caràcter que evoca certa objectivitat irreductible de la nostra experiència amb el món. El professor Carvalho es qüestionava la posició platònica enfront d'aquesta certesa absoluta tot mostrant que Plató no sembla restar-hi, sinó que passa ràpidament d'aquesta qüestió a la demostració de la veritat i la falsedat dels plaers i els judicis. (cf. M. JORGE DE CARVALHO, «O caso do cogito no *Filebo* de Platão», a A. CAEIRO, M.J. CARVALHO (eds.), *Incursões no Filebo*, Fundação Eng. Antônio de Almeida, Porto, en premsa).

23. Com veuen també S. DELCOMMINETTE, *Le Philèbe de Platon: Introduction a L'Agathologie Platonicienne*, 2006, 184 i ss.; i D. FREDE, Platon. *Philebos*, 1997, 103-107.

24. «Sense posseir memòria és necessari que no records de què gaudies, i que del plaer del moment que et sobrevingui tampoc en sobrevisqui cap record. Sense posseir judici vertader no jutjaràs que gaudeixes quan estàs gaudint i estant mancat de càlcul tampoc seràs capaç de calcular el que en el futur gaudiràs i així *no viuràs una vida humana*» (21c1-5).

ἀνοίας), i el plaer i el dolor que es produeixen per mediació d'un judici correcte i d'un saber (μετὰ δόξης τε ὀρθῆς καὶ μετ' ἐπιστήμης) (38a-b)²⁵. El lloc cap on ens guia la mirada socràtica és, en primer lloc, vers la memòria i la percepció com a condicions perquè es produeixi el *judici i l'intent d'emetre un judici* o de *discernir* (δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν)²⁶. Ens situem així, de nou, en la mirada que discerneix però som també, sempre, en la mediació del discurs. Ens trobem finalment a l'inici de l'escena central, en la qual, recordem, *les referències al plaer i al dolor desapareixen*, car ens endinsem en les mateixes condicions de possibilitat de tota experiència, és a dir, *ens endinsem en la possibilitat humana de captar el món i de captar-se, al mateix temps, ell mateix*. És ara, doncs, que la imatge de l'arquer amb la que iniciàvem el nostre comentari es mostra com a significativa. Com l'arquer que vol encertar el tret, nosaltres ens disposem a llençar una mirada sobre el nostre objectiu: l'escena central.

2. l'escena central: l'home que mira i la imatge de l'ànima

L'escena central es divideix en dos moments diferenciats que formen una unitat. En primer lloc, Sòcrates ens ofereix un exemple extret de la vida quotidiana on un home mira un objecte des de la distància i l'intenta discernir. En el segon moment, Sòcrates ens dibuixa una imatge de l'ànima on aquesta és comparada amb un llibre en el qual s'escriuen discursos i dibuixos. La segona imatge pretén ser un aclariment de la primera, però no aconseguirà captar la seva complexitat. El fet que Sòcrates ens presenti primer l'exemple i després la imatge no ha de ser considerat un fet fortuït.

En el primer moment cal tenir present que hi intervenen tres homes. El primer és Sòcrates, el qual fa de narrador omniscient al llarg de l'escena; el segon és un home desconegut, sense identitat, que es troba sol o acom-

25. Com nota Teisserenc, μετὰ en genitiu ens dóna notícia de lligam, d'acompanyament, però no especifica aquí cap vincle causal o temporal. Segons aquest autor, l'argument socràtic pretén criticar el plaer per tal d'advertir sobre l'excés d'adoració que se li fa. Aquest fet serveix a l'autor francès per rebutjar les interpretacions anglosaxones que parlen de l'aspecte proposicional del plaer (TEISSERENC, «L'empire du faux ou le plaisir de l'image. Philèbe 37a-41a» a *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris: Vrin, 1999, 280).

26. τὸ διαδοξάζειν és un dels *hapax legomenon* del diàleg, el terme tampoc apareix en cap altre autor àtic (cf. S. BENARDETE, *The tragedy and comedy of life. Plato's Philebus*, 1993, nota 80). Com apunta M. J. Carvalho, el significat podria ser tant el d'establir la diferència entre A i B i el trajecte (διὰ-) que ens hi condueix, com també la tensió envers la constitució d'un judici que no s'aconsegueix formar, és a dir, la presentació d'una paral·laxi (l'alteració resultant del canvi de posició d'un observador respecte de l'objecte observat) en la formació de tot judici. Estem d'acord amb l'apreciació del professor Carvalho que allò que està en joc aquí és la superació d'aquest conflicte entre aquestes dues possibilitats: el trajecte que va d'A a B i l'intent de recórrer-lo. La major part de traductors atenen només al segon sentit, com Hackforth («the attempts we make to reach a judgement»), Gosling i Frede («efforts to come to a firm opinion») o Benardete («to decide among opinions»). Teisserenc, seguint Gadamer i Bury, afirma que a part del

panyat, el qual intenta discernir què sigui allò que veu. Aquest segon home no és omniscient, no veu l'escena des del punt de vista de Sòcrates, sinó des de la quotidianitat de la vida humana, des de la indeterminació que la caracteritza (aquest segon home, en cert sentit, es podria identificar amb Protarc, el qual també ha de mirar constantment per tal de seguir els arguments de Sòcrates). Finalment, hi ha una tercera figura, la figura d'un home, del qual no en sabem gairebé res, però que resulta ser, com es posarà de manifesta al llarg del nostre comentari, una de les claus per entendre el sentit del conjunt de l'escena central. Cal tenir en compte tots aquests elements narratius en el primer moment de l'escena. Resseguim doncs l'escena pas a pas.

2.1. *L'home que mira: llençant la mirada*

2.1.1. *Encertar o errar el tret, qüestió de mesura?*

SÒCRATES: ¿No diries que, moltes vegades, el qui veu de lluny un objecte que se li presenta a la mirada de manera poc clara, vol discernir allò mateix que està veient? [...] ¿I després d'això, no s'interrogarà a ell mateix d'aquesta manera?. PROTARC: De quina?» (38c4-8)

Fixem-nos en primer lloc que la introducció de l'escena és plena de termes que ens remeten a la mirada (ἰδόντι ... τὰ καθορώμενα ... ὁρᾷ), la qual cosa ens remet clarament a la qüestió de la percepció amb la que s'introdueix el passatge. Hi ha hagut, per tant, una agitació (σεισμός) conjunta de l'ànima i del cos i, indubtablement també, una activació de la memòria. Aquell que mira, però, *vol discernir* (βούλεσθαι κρίνειν) allò que veu i, per tant, no ho pot discernir fàcilment. Així doncs, el cas que ens presenta Sòcrates *és un cas de defecte perceptiu*, és a dir, un cas on l'agitació anímico-corporal no permet a la memòria exercir la seva tasca de preservació (σωτηρία) de forma efectiva. El resultat d'aquesta situació és *un dubte*, és a dir, una situació mancada de certesa relativa a allò que se'ns presenta. El *defecte perceptiu i el dubte resultant són, doncs, les condicions de possibilitat de l'escena i l'argument que Sòcrates ens presenta*.

Sigui com sigui, aquest defecte perceptiu i el dubte resultant semblen ser provocats, en l'exemple socràtic, per la distància i la manca de claredat (πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς). L'objecte percebut resta, en aquest sentit, indeterminat, és a dir, en τῆ ἀπειρον. Ara bé, la situació de l'home que mira no és d'absoluta indeterminació, car se'ns diu que al nostre home se li presenta un objecte a la mirada (τὰ καθορώμενα) i, per tant, aquest no es troba en una situació d'absoluta indeterminació. Aquesta barreja de

sentit de temptativa de formular una opinió cal donar-li també el sentit de procés que es produeix en l'ànima mateixa: «le chemin d'une âme en mouvement qui s'interroge et examine les réponses possibles avant de se décider» (TEISSERENC, «L'empire du faux ou le plaisir de l'image. Philèbe 37a-41a» a *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris: Vrin, 1999, 281).. Creiem que l'aparició d'aquest *hapax* no és fortuïta i que el seu sentit es pot desxifrar, com veurem amb claredat, a partir del context on apareix.

determinació i indeterminació en relació amb l'objecte percebut, cal vincular-la amb la centralitat de la barreja entre límit i il·limitat com a element essencial de l'argumentació en el conjunt del diàleg i, al mateix temps, amb la situació pròpia en la qual se situa aquell que ha de prendre una decisió.²⁷ Aquest fet cal vincular-lo amb l'aparició aquí del discerniment: l'home que mira vol discernir (κρίνειν) allò que veu. Com hem esmentat, la necessitat de discerniment és un dels eixos del conjunt del diàleg. Resulta rellevant esmentar que la darrera aparició del terme la trobem en un passatge important que determina bona part de l'estructura del diàleg: es tracta de 20e, on Sòcrates ens diu que mirem i discernim (σκοπῶμεν δὴ καὶ κρίνωμεν) les dues formes de vida (la del plaer i la de la raó) separadament. La voluntat socràtica de discerniment en aquell moment del diàleg és la que ha guiat el seu recorregut fins on som ara: l'experiència del plaer se'ns presenta com a inseparable de la tasca limitadora de la raó²⁸. En la nostra escena, com en aquell cas, un home ha de mirar i discernir quelcom que se li presenta com a il·limitat però que alhora pot, d'alguna manera, determinar. Suggerim, per tant, que la present situació ens remet a l'aclariment, no ja del discerniment entre plaer i raó, sinó de la mateixa naturalesa del discerniment en tant que tal, enfrontat a una il·limitació i a la voluntat de limitar-la. En aquest sentit, la teoria dels principis se'ns presenta clarament com a clau metodològica per comprendre l'estructura del diàleg en el seu conjunt.

Fixem-nos, per altra part, que l'home que mira *pretén* discernir, pretén emetre un judici, però no se'n surt. Aquest intent irresolt d'identificar A amb B cal vincular-lo amb el διαδοξάζειν amb el que Sòcrates introdueix el passatge i, per tant, ens cal suposar que aquest procés és diferent (o no ho és encara) un judici pròpiament dit (δόξα), és a dir, la identificació efectiva d'A amb B. Aquí no hi ha judici perquè no hi ha identificació: l'home que mira vol identificar A («allò que veu») però no troba un B («allò que és allò que veu») que li ho permeti en la seva memòria.

Sòcrates ens indica que, després d'això (μετὰ τοῦτο), és a dir, després que l'agitació anímico-corporal no hagi generat una identitat concreta per mediació de la memòria, l'home s'interroga a ell mateix vers ell mateix (αὐτὸς αὐτὸς ... ἀνέροιτ'). Notem que la interrogació no és ni percepció, ni memòria, sinó un cert acte de la raó, un λόγος que pretén justament relligar allò que aquestes potències no aconsegueixen relligar²⁹.

27. La teoria dels principis ens aclareix la manera com tot allò que és està constituït d'un i de molts i conté en ell el límit i l'il·limitat (cf. 16c-18a).

28. Per a la rellevància d'aquest moment del diàleg, vegeu el treball del professor Carvalho contingut en aquest volum: «Sobre a possibilidade ou impossibilidade da total eliminação do φρονεῖν –um Gedankenexperiment no Filebo».

29. En aquest punt, Rosen s'enfronta amb Heidegger i el seu aclariment del naixement de tota recerca, el qual segons el pensador alemany seria degut a l'absència d'un element que volem emprar; Sòcrates, tanmateix, mostra en primer lloc un interès teòric, vol saber «què

Fixem-nos, però, que si aquest acte de la raó s'interroga, ha d'haver-hi un lloc vers el qual aquesta interrogació es dirigeixi.

S. [Què és allò] que apareix trobant-se a la vora de la pedra i sota un arbre? Creus que és això el que es dirà a ell mateix en veure que li apareix quelcom d'aquesta manera?

P. Certament. (38c9-39a3)

Aquesta és la pregunta que es formularia a ell mateix l'home que mira segons ens transmet Sòcrates. Aquesta interrogació interna obté, per dir-ho així, una resposta perceptiva més delimitada que la que trobàvem en la situació inicial. Aquí intervé, de nou, la percepció i amb aquesta, la memòria. Però en aquest cas el joc entre percepció i memòria és capaç d'identificar nous elements. Fixem-nos, abans que res, en aquests elements. El fet que l'objecte vist estigui dret o situat (ἵστημι) al costat d'una pedra³⁰ i sota un arbre (τὸ παρὰ τὴν πέτρην τοῦθ' ἑστάναι ... ὑπὸ τινι δένδρῳ) ens dóna notícia d'aquest caràcter limitat del camp visual. En primer lloc, sabem que allò que tenim davant és una *unitat*, una *figura*, diguem-ne, indefinida, és a dir, identificada com un «allò». En segon lloc, encara que aquí ens avancem una mica a la resposta final, sabem que la figura no es mou, sinó que es troba en *repòs*. En tercer lloc, les mides relatives de l'arbre i la roca ens donen notícia de certa *proporció* de l'objecte observat, el qual, no pot ser, per exemple, més gran que un arbre ni, en principi, més petit que la roca. En quart lloc, que l'objecte es trobi (versemblantment) dret, en un cert lloc en relació amb l'arbre i la roca i també amb l'observador, ens dóna notícia de la seva *posició* relativa en l'espai. En cinquè lloc, notem que l'arbre i la roca ens indiquen que molt possiblement l'home que mira i especialment l'objecte observat se situen en un context natural més que no pas, per exemple, a l'interior de la ciutat. A part d'aquests elements contextuals, és important tenir en compte que l'exemple de l'arbre i la roca que empra aquí Sòcrates no és nou en la literatura grega, sinó que té una llarga història que és possible resseguir i que ens pot donar alguna pista per pensar l'exemple.³¹

és allò» més que no pas «on és allò», que seria el que preguntaria Heidegger. Nosaltres no veiem gaire clara aquesta connexió, però en tot cas l'aclariment del passatge va dirigit a saber com funciona la percepció. Si la pregunta fonamental fos «què és allò» més que no pas «com és que no sé què és allò», creiem que la solució seria anar a mirar-ho de més a prop o, en el cas de Heidegger, anar-ho a agafar. (cf. ROSEN 1999, 86-87) ha de dir “(cf. ROSEN, «The problem of sense perception in Plato's *Philebus*», *Metaphysics on ordinary language*, New Haven & London: Yale University Press, 1999, p. 86-90)”.
 30. Tot i que Frede parla de «Felsen», d'una penya.
 31. Martin L. West, en el seu comentari de la *Teogonia* d'Hesíode repassa molts dels passatges on apareix la imatge de l'arbre i la roca a la qual fa esment aquesta obra (cf. HESÍODE, *Teogonia* 25-30). De fet, les referències parlen d'un roure (δρῦς), però West afirma que possiblement el terme designava en tots els casos el genèric arbre. En el text d'Hesíode el sentit d'aquests elements estan estretament vinculats al discurs, concreta-

Amb tot, doncs, l'intent de discernir o d'emetre un judici a partir de la percepció i la memòria, ajudades per la inquietud del "λόγος" intern, ha aconseguit delimitar amb força precisió els elements que envolten la figura, és a dir, han aconseguit delimitar allò il·limitat. Com hem anat subratllant, la mateixa escena ens ofereix informació important sobre l'«allò vist»: *unitat, figura, repòs, proporció, posició*. Notem que aquests elements es troben indubtablement en nosaltres, en la nostra memòria, la nostra reminiscència o en algun lloc de la nostra ànima, ja que si això no fos així, no ens seria possible en cap cas aplicar-les a les nostres percepcions³². *Dit*

ment a la idea que parlar de pedres i roures és parlar de coses de poca importància (cf. HOMER, *Il·liada* 22.126). Tanmateix, a la llum dels altres llocs on apareix aquesta referència West extreu com a principal conclusió que «trees and rocks are the most obvious examples of discrete objects in a natural landscape» (168). L'arbre i la roca són també sovint imatge del naixement dels homes (*Odíssea*, 19.163; *l'Apologia*, 34d; *República*, 544d-e; PLUTARC *Mor.* 608c, PHILOSTRAT. *im.* 2.3.I, etc.; també en la tradició hebrea trobem la imatge dels homes com a nascuts de pedres o dels troncs: *Jeremies* ii. 27). Després dels seus aclariments, West afirma que «It is best to acknowledge that the truth is lost in antiquity» (169) (cf. HESIOD, *Theogony*, ed. with prolegomena and commentary by M.L. West, Oxford: Clarendon Press 1966, p. 166-170). Una de les referències a les que fa esment West sense desenvolupar-la ens resulta especialment rellevant i curiosa. Es tracta de la que trobem en el *Fedre* (275b-c), on Sòcrates li diu a Fedre que «roure [ῥοῦς] va ser la primera cosa de la que es va fer un *logos*, de la que se'n va fer una profecia. La gent d'aleshores –afirma Sòcrates– no essent tan savis com els joves d'ara, *en tenien prou amb escoltar un roure o una pedra*, sempre que aquests diguessin la veritat. Però a tu potser sí que et resulta important saber qui és aquell que parla i d'on ve, car no et fixes només en allò» [τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν]. De nou, la referència al discurs és clara, però també es vincula aquí la pedra i el roure amb una aparent afirmació veritable. Curiosament, l'aclariment següent de Sòcrates en el *Fedre* compara (ὁμοίον) l'escriptura amb la pintura, afirmant que també aquesta presenta els seus engendres (ἔκγονα) com si fossin éssers vius (ὡς ζῶντα), però si els preguntes alguna cosa, responen amb un silenci august. Els discursos escrits sembla que diuen alguna cosa, però quan els preguntes, els discursos només responen una sola cosa. L'escrit no distingeix entre preguntes ni tampoc entre lectors. Maltractat i befat contra justícia, li cal reclamar l'ajuda del seu pare, perquè ell sol és incapaç de defensar-se i de rebutjar l'atac (275d-276c). Just a continuació, Sòcrates exposa el conegut passatge on s'aclareix la manera d'escriure discursos que es puguin defensar a ells mateixos. Resulta curiós notar com en aquest passatge l'escriptura i la pintura apareixen de la mateixa manera que apareixen en el *Fileb* i que això es produeix també just després de l'esment de la pedra i l'arbre. En aquest cas, però, l'escriptura i la pintura es presenten en tant que suports materials on plasmar discursos o figures i, a més, en un sentir clarament negatiu, com a imitacions. Per altra part, el silenci o la resposta única de Fileb en el *Fileb*, ens resulten també curiosos com a paral·lel entre els dos passatges.

32. Creiem que Rosen s'equivoca en aquest punt quan afirma que la memòria no intervé en l'escena fins que s'ha produït una clara identificació de l'objecte: «the memory comes into play only after I have seen the look clearly and still cannot say what it is. This shows that there is a third stage besides seeing clearly and identifying clearly or incorrectly. It is possible for us to see clearly and still not know what we see» (ROSEN, «The problem of sense perception in Plato's *Philebus*», *Metaphysics on ordinary language*, New Haven & London: Yale University Press, 1999, p. 91). Rosen afirma, per tant, que l'exemple de

d'altra manera, l'aparent immediatesa del fet perceptiu es troba sempre immersa en un complex joc de mediacions. Al mateix temps, però, aquests elements provenen de l'exterioritat on es produeix la percepció. Ens cal preguntar aquí quina és la causa que tot i la quantitat d'informació que tenim, encara que no siguem capaços de determinar allò que veiem. Hi ha, creiem, dues o tres respostes possibles: o bé la distància i la posició relativa de l'objecte generen efectivament una impossibilitat d'efectuar l'acció perceptiva amb garanties d'èxit; o bé allò que tenim davant, tot i ser determinable, no troba en la nostra ànima una identitat que la permeti determinar. Finalment, és possible també que la causa sigui una combinació de les dues opcions esmentades. En tot cas, el que volem remarcar és que la situació es produeix en un joc entre interioritat i exterioritat. Això és rellevant perquè tant la llunyania com la incapacitat d'identificació seran represes més endavant en l'aclariment dels falsos plaers i, per tant, creiem que el procés que se'ns descriu aquí no només ens remet a una experiència amb un origen extern, sinó també a una experiència que l'home pot viure en la seva mateixa interioritat. En aquest punt estem d'acord amb Rosen, el qual parafraseja la fórmula kantiana afirmant que «whether we turn initially outward towards the stars or inwards within ourselves, the destination is aporia»³³. Efectivament, en tot el procés descrit fins ara ens trobem enfront d'una aporia, però encara no enfront d'un error, car no s'ha produït encara cap judici, cap identificació.

El resultat d'aquest joc de limitació i il·limitació és, com ens diu Sòcrates, un φανταζόμενον, una aparença, un fantasma, alguna cosa que es presenta. Com hem aclarit, la situació perceptiva permet delimitar l'objecte percebut com a *unitat amb tals i tals atributs*, però aquesta unitat roman, des del punt de vista de l'observador que intenta discernir, en la indefinició. Podríem afirmar, per tant, que el φανταζόμενον és aquí *la donació, motivada per un λόγος interrogatiu intern, d'una unitat indeterminada en un marc de determinacions*, la qual és el resultat d'una certa agitació conjunta de l'ànima i del cos en la seva coincidència amb la memòria. Alguns comentaristes sostenen que l'ús aquí de φανταζόμενον respon a un terme ben definit del vocabulari platònic, concretament al «fenomen» com a resultat d'un judici aplicat a una simple sensació, això és, en el cas present, l'aplicació d'un judici d'identitat a una mera informació sensible, és a dir, indeterminada. Nosaltres no creiem que la terminologia platònica sigui capaç de suportar la càrrega de tanta exactitud, sobretot si aquesta

l'home que mira no és compatible amb l'aclariment fet anteriorment sobre la memòria i la percepció, ja que el judici perceptiu no deixa intervenir la memòria. La prova que la memòria intervé en el moment perceptiu és que el marc on se situa l'objecte percebut (l'arbre i la roca) és identificat clarament a partir d'aquesta. I tot i que certament la memòria no exerceix la tasca que se li ha assignat anteriorment en relació amb l'home o l'estàtua, sí que es pot pensar que aquesta tasca, com veurem més endavant, es produeix per mediació de la reminiscència.

33. (ROSEN, «The problem of sense perception in Plato's *Philebus*», *Metaphysics on ordinary language*, New Haven & London: Yale University Press, 1999, p. 89).

pretensió ve provocada per la idea que existeix un vocabulari platònic de termes clau que es poden anar aplicant a cada situació dialogal. A continuació en parlarem, diguem només que el terme en qüestió no és definit per Sòcrates en cap moment³⁴ i que en el *Fileb* no trobem tampoc un lloc explícit on s'aclareixi què sigui una pura sensació³⁵.

Sòcrates prossegueix afirmant que això (la pregunta: «què és allò...?») és més o menys³⁶ el que es dirà a ell mateix (ταυτ' εἰπεῖν ἄν τις πρὸς ἑαυτὸν) aquest home en veure que li apareix (κατιδὼν φαντασθέντα) quelcom d'aquesta manera. Notem que εἰπεῖν ens remet de nou a la paraula interior, a la paraula amb la que ens interroguem i ens interrogàvem a nosaltres mateixos des de nosaltres mateixos. Es tracta, per tant, d'un diàleg de l'ànima amb ella mateixa³⁷. És important remarcar que el λόγος, el qual ens dona notícia de la interioritat cognoscitiva, no apareix aquí a causa simplement de la situació de defecte perceptiu o de dubte,

34. Certament, trobem una definició del terme en *El sofista* 264a5-7, com bé s'ocupa de recordar-nos Delcomminette i quasi tots els comentaristes del passatge. L'argument de Delcomminette en relació amb la qüestió que ens ocupa estableix inicialment una distinció, que no es troba explicitada en el *Fileb*, entre sensació (αἴσθησις) i percepció (que correspondria a φαίνεται, φάντασμα, φαινόμενον). Concretament, aquesta nomenclatura l'extreu de *Teetet* i *El sofista*. La percepció (φαντασία o φαίνεται) quedaria descrita a partir del *Sofista* (264a-b) i el *Teetet* (191c8-195b8) com la δόξα, que es presenta no per ella mateixa sinó per mediació de la sensació (αἴσθησις). La sensació, al seu torn, es distingeix de l'aparença o del fenomen en tant que aquestes darreres estan estructurades per la doxa, és a dir, per una mena de concepte, mentre la sensació (αἴσθησις) és en si mateixa indeterminada, ens ofereix simplement l'ἄπειρον (cosa que se'ns diria a *Teetet*, 163b1-c4). Cal dir, però, que aquest autor és absolutament brillant a l'hora d'omplir els buits en l'aclariment de Sòcrates en el *Fileb*, generats molts d'aquells per l'excés de precisió terminològica, amb altres elements del *corpus platònic* (cf. DELCOMMINETTE *Le Philèbe de Platon: Introduction à L'Agathologie Platonicienne*, 2006, 365-371). Tanmateix, ell mateix afirma que, de fet, no existeix una pura sensació i que tota sensació resulta estar immediatament mediada per un certa δόξα (370, 371, 403 – nota 93). Com ja hem afirmat en altres ocasions, no creiem que sigui possible trobar un vocabulari epistemològic platònic, la qual cosa queda demostrada per la particularitat de l'ús dels termes d'aquesta mena en els passatges descrits del *Fileb*.

35. Segons DELCOMMINETTE, però, la figura de la sensació pura (la recepció d'un sensible material brut, no determinat) seria la imatge de l'ἄπειρον en el *Fileb*. (cf. *Le Philèbe de Platon: Introduction à L'Agathologie Platonicienne*, 2006, 368, nota 34).

36. Com la partícula ποτέ i l'indefinit τινι mostren, la situació descrita per Sòcrates com a narrador omniscient deixa oberta la interpretació d'allò que l'home es digui exactament a si mateix.

37. En aquest sentit, la percepció se'ns presenta com un cert tipus de pensament o judici. Com mostra el treball de Xavier Ibañez inclòs en aquest volum («El plaer d'intel·ligir: una nota per a la relectura del *Fileb* a la llum del *De Anima*»), aquest fet permet establir un paral·lelisme significatiu amb el *De Anima* d'Aristòtil. Es tracta de la qüestió de la impassibilitat (ἀπαθές) de l'intel·lecte, (429a10-22), el qual se'ns presenta en l'obra de l'Estagirita com l'ideal de la percepció en tant que aquest permet la separació respecte d'allò pensat, ja que allò amb què intel·ligim no es veu afectat materialment per allò intel·ligit.

sinó que aquest ja era present en tot moment d'una o altra manera. El que sí que creiem que es pot afirmar és que, enfront del dubte relatiu a una presència, el λόγος intern cerca amb més intensitat una resposta a través de les eines que té a mà.

S. I després d'això, es dirà a ell mateix, com donant-se una resposta: és un home, *encertant-la* en dir-ho?

P. També, certament.

S. Però també pot *moure's en direcció equivocada* i anomenar allò que se li presenta a la mirada una estàtua, obra d'algun pastor.

P. I tant.

La narració socràtica ens situa a partir del μετὰ ταῦτα en un segon moment en la descripció de l'experiència perceptiva: «Donar-se una resposta» tradueix ἀποκρινόμενος que també té el significat de jutjar, distingir, d'escollir entre diverses possibilitats. El nostre home, per tant, ja ha decidit tot i les dificultats que hem vist que tenia per delimitar el seu objecte de percepció, ja fossin aquestes externes o internes. El seu judici té una peculiaritat que salta a la vista: ἔστιν ἄνθρωπος. Fixem-nos que no li sembla o li apareix que ha vist un home, sinó que afirma que allò és un home. Aquesta afirmació té un caràcter paradoxalment ferm. *Sigui com sigui, l'afirmació de l'home que mira il·lustra finalment la connexió entre la percepció i el judici: s'ha produït una agitació conjunta del cos i de l'ànima (percepció) i aquesta agitació ha produït en l'home que mirava una aparença que s'ha transformat en una identificació (això és, una certa forma de judici)*³⁸.

L'home que mira ha efectuat un judici i, per tant, ja no es troba en l'intent de discernir o d'emetre un judici, tal i com hem aclarit anteriorment, en el que se situava abans; aquest home ha recorregut, per tant, d'alguna manera, el trajecte que separa allò vist (una aparença, és a dir, una percepció indeterminada) d'allò que és (ἔστιν) allò vist. Com ens indica Sòcrates, aquest judici on s'afirma que allò vist és un home l'encerta, encerta el tret (ἐπιτυχής) com si es tractés d'una fletxa que encerta el seu blanc. La situació dialògica ens situa ara enfront d'una doble pregunta: en primer lloc, *quina és la causa del pas de l'intent de discernir o d'emetre un*

38. Això fa dir a Rosen que el model perceptiu descrit aquí per Sòcrates és kantian, ja que en la construcció d'un objecte, la percepció s'identifica amb el judici. La diferència crucial però petita seria que per a Kant la veritat és un predicat d'un judici, però no és un predicat real, car allò que reben les sensacions és buit de tot contingut cognitiu. Per tant, no hi ha un «encertar el tret» en Kant, ja que encertar el tret és sempre un judici en el sentit d'aplicar un concepte a una intuïció. L'objecte és només allò construït en el subjecte. En Plató, per dir-ho així, hi ha una consistència més gran de l'exterioritat. (cf. Rosen 1999, 96) ha de dir "(cf. ROSEN, «The problem of sense perception in Plato's *Philebus*», 1999, 96).

judici pròpiament dit? ¿Què és allò que fa que l'home, tot i la indeterminació en la que es presenta l'objecte observat, afirmi poder-lo determinar? En segon lloc, ¿com és possible l'encert en la situació d'indeterminació descrita per Sòcrates? ¿Com és que l'home que mira afirma veure, encertant o errant el tret, allò que, de fet, no veu? Notem que el text no ens ofereix cap resposta explícita a aquestes preguntes. En aquest sentit, el lector, com l'home que mira, es troba amb la necessitat de prendre una decisió, de determinar allò que té davant com a unitat tot i que es presenti com a barreja de determinació i indeterminació. El diàleg platònic ens situa, per tant, com a lectors, en la mateixa situació cognoscitiva que la de l'home que mira, remetent-nos així a la pròpia interrogació. L'arquer, com ja hem dit, ens serveix d'imatge per pensar aquesta situació dialògica.

Centrem-nos ara en la primera de les preguntes. Creiem que el mateix diàleg ens informa, a partir de la seva acció dramàtica i argumentativa, de la solució a aquesta qüestió. Recordem que es tracta de pensar la raó per la qual passem de la indeterminació respecte l'objecte percebut a la seva determinació, això és, de com és possible passar d'un estat d'incertesa al seu contrari. Doncs bé, el diàleg ens ofereix una resposta precisa a la pregunta de com passem d'un estat de mancança a un de plenitud, de l'experiència de la perplexitat a l'esperança de resolució. Es tracta de la potència del desig (ἐπιθυμία) i de tot allò que aquesta implica. Sòcrates ha mostrat que el desig és una tendència contrària a les pròpies experiències (ἐπιχειρήσεις ... παθήμασιν ἐναντίαν, 35c8) i que és aquest el que posa de manifest que l'ànima és l'impuls i el principi de tot ésser viu (τὴν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῶντος παντός, 35d2-3). Com hem vist, el desig no es redueix només a satisfer necessitats del cos, sinó també de l'ànima: *l'home desitja sempre allò que li manca, el desig és "curiositat", és essencialment desig de saber. El desig, en aquest sentit, fa la funció d'ἔρως, el gran absent en el Fileb de Plató.* Creiem que el desig pot ser la força que mogui l'home que mira de trobar un límit precís per a la figura que té al davant tot i trobar-se en una situació d'indeterminació, això és, no trobant la identitat d'allò que cerca i desitja. El desig d'encert és així la potència que s'activa en l'ànima enfront del dubte.

Un cop resposta la primera pregunta, ens cal ara provar de respondre la segona. Com ens indica Sòcrates, l'home que mira podria haver dit que allò que se li presenta a la mirada és una estàtua, obra d'uns pastors (τινῶν ποιμένων ἔργον τὸ καθορώμενον ἄγαλμα προσείποι). En aquest cas, ens diu Sòcrates, l'home s'hauria mogut en direcció equivocada, és a dir, hauria errat el tret (παράφρω), com una fletxa que erra el blanc. El fet que només una de les dues respostes sigui certa ens porta a formular la nostra segona pregunta: *¿com s'ho ha fet l'home per encertar en el primer cas? ¿com és que amb les mateixes dades, amb el mateix grau d'indeterminació contextual i interna, aconsegueix encertar el tret?*

Comencem dient que és rellevant notar que en aquest procés Sòcrates no ens dona cap mena d'indicació que ens remeti a Idees o Formes a partir de les quals es faci possible la percepció i l'encert³⁹. *Ni la memòria, ni la percepció ni cap idea transcendent ens ofereixen, en aquesta situació d'indeterminació, resposta a aquesta pregunta.* És important recordar en aquest sentit que l'home de l'escena que descriu Sòcrates es troba efectivament allà, és real, simplement resulta indeterminable per part de l'home mateix que se situa a la distància. L'home que mira, per tant, haurà fet ús de la seva memòria o, més concretament, de la reminiscència (ἀνάμνησις, 34b-c), la qual és capaç de recuperar, independentment del cos, quelcom que aquest ha percebut o après i que posteriorment ha oblidat. La reminiscència que opera en aquest moment és equivalent a la capacitat de l'ànima mateixa que, a partir d'un moviment intern, d'una experiència (παθήματα) interna, és capaç d'anar més enllà de la percepció. Com ens ha aclarit Sòcrates anteriorment, la memòria i la reminiscència són justament les potències de l'ànima que permeten entendre el desig, car són elles les que ens posen en contacte amb allò absent en l'experiència immediata. En la present escena, per tant, reapareixen implícitament el desig, la memòria i la reminiscència com a forces implicades en l'acte perceptiu. La intervenció d'aquests elements, però, tampoc ens ofereix una resposta a la pregunta per l'encert, sinó que simplement ens informa del procés pel qual l'home que mira és capaç de trobar quelcom que se situa en la indeterminació.

Un nou pas en la resposta a la nostra segona pregunta el podem fer tot fixant-nos en els termes que emprà Sòcrates en la descripció de l'encert i de l'error. Ens referim a la metàfora de l'encert, la ἐπιτυχής i el seu correlat contrari, παραφέρω, el fet de moure's en direcció equivocada, això és, d'errar el tret. Sòcrates no ens parla en aquest cas, com ho ha fet en tota l'argumentació anterior relativa al plaer i al judici, d'una resposta vertadera o falsa, ni correcta o incorrecta, sinó que parla d'*encert* o de *direcció equivocada*. Creiem que aquest fet ens indica que el judici que trobem aquí no té la mateixa naturalesa que els judicis que hem vist fins ara⁴⁰. Allò que trobem aquí és un encert o un error principalment perceptiu en què la determinació es produeix, per dir-ho així, de manera interna i sense que ens n'adonem. És una mena de procés intuïtiu on una noció (gràcies, com hem vist, a la reminiscència), la noció d'home, ens resulta accessible en l'interior de la nostra ànima i gràcies a la qual podem emetre

39. Com ens ha fet notar Rosen («The problem of sense perception in Plato's *Philebus*», 1999, 82), que anomena «Platonisme» aquest aclariment de la percepció basat en el recurs a les idees i el confronta al «Kantisme» entès com la comprensió del judici com a síntesi entre coneixement i percepció on la percepció és ja una forma estructurada mitjançant categories.

40. L'apreciació la devem al treball de ROSEN (*op. cit.*, 1999).

un judici de caràcter perceptiu⁴¹. La significació del terme ᾧδὸδ+ῖδὸ en aquest context ve reforçada pel fet que es tracta d'un nou *hapax legomenon*⁴². Fixem-nos que aquest encertar-la o equivocar-se, aquesta primera resposta vinculada a la situació visual, s'entén molt bé si pensem l'escena des del llançament o la projecció d'un projectil vers una fita, com passa en el cas d'un arquer. L'home que mira, evidentment no llença cap projectil, sinó que, com diu l'expressió, *llença la seva mirada*. La intenció –que demana sempre atenció– és la mateixa en ambdós casos: encertar el tret.

Un examen del fenomen de l'encert a la llum de l'escena que tractem i en relació amb el conjunt del diàleg ens poden permetre oferir una resposta a la nostra segona pregunta. Situem-nos doncs per uns instants en la posició d'un arquer que vol encertar el seu objectiu. Fixem-nos que l'encert en aquest cas, com en qualsevol cas de llançament, no és forçós, però tampoc no és fortuït, *és més aviat gratuït, una gràcia: no és casual, tampoc no és necessari, és un esdeveniment feliç, no matematitzable*. Encara que l'encert aparegui com un assoliment merescut, no està justificada la presumpció que l'error estigui relacionat necessàriament amb la desatenció o la malaptesa. Es pot afinar la punteria, però mai fins al punt de garantir-ne l'encert. Amb tot, l'encert del que ens sembla estar parlant aquí Sòcrates té la naturalesa del μέτριον i també del καίριον. De fet, com és sabut, el primer dels premis finals que atorga Sòcrates al final del diàleg es dedica a la mesura i al moment oportú (τὸ μέτριον καὶ καίριον, 66a7)⁴³.

41. Delcomminette considera que allò que es produeix aquí és una percepció relativament indeterminada on hi ha implicada una διάνοια. La διάνοια es produiria, tanmateix, de forma inconscient, de manera que la silueta és percebuda *immediatament* com a tal: «le δοξάζειν a lieu pour ainsi dire à notre insu, «automatiquement», la δόξα semble s'imposer à nous sans que nous y ayons le moins du moindre contribué». La διάνοια es presentaria, segons el belga, només en els casos on hi ha un dubte relatiu a la percepció immediata, per això Sòcrates ha triat aquest exemple per exposar aquest procés. (cf. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon: Introduction à L'Agathologie Platonicienne*, 2006, 365-372). Estem d'acord amb l'apreciació de Delcomminette sobre el fet que el judici perceptiu es produeix de manera no conscient o automàtica, però no estem d'acord que es tracti d'una διάνοια immediata. En primer lloc, perquè el terme grec ja conté en la seva estructura la necessitat d'un procés o d'una mediació (δι-); en segon lloc, perquè allò que es dona immediatament és justament la indeterminació, però el procés perceptiu (o si volem la διάνοια inconscient) posa de manifest justament una certa mediació. Per altra part, creiem que el belga erra de no situar aquesta qüestió com a central a l'hora de pensar el conjunt del diàleg.

42. A 61d2 el terme reapareix, just abans que Sòcrates elabori la barreja final entre plaer i raó: l'encertarem (ἐπιτύχοιμεν) o no en barrejar la totalitat del plaer amb la totalitat de la raó. La resposta és, en aquell cas, negativa, ja que cal seleccionar quins plaers i quines formes de reflexió triarem per fer la millor de les barreges.

43. El segon lloc l'obtenen la simetria, la bellesa, allò acabat i allò suficient (τὸ συμμετρὸν καὶ καλὸν καὶ τὸ τελεὸν καὶ ἰκανόν, 66b3-4). La raó i la reflexió, com es veurà, acabaran finalment en tercer lloc (νοῦν καὶ φρόνησιν, 65b6), seguides de les ciències, les tècniques i els judicis correctes (ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθάς, 65b8-9). Finalment, els plaers desvinculats de dolor, aquells plaers purs de l'ànima sola, alguns dels quals segueixen les ἐπιστήμαι i d'altres les percepcions (ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν

Creiem, per tant, que la possibilitat de l'encert s'explica en l'escena que comentem, a partir del sentit de la justa mesura, del moment just i de la gràcia a l'hora d'efectuar el judici perceptiu inicial.

Havent ofert, doncs, una possible resposta a la segona pregunta a partir de les claus que ens ofereix el mateix diàleg, ens resta ara preguntar-nos la raó per la qual el diàleg platònic ens ha situat en aquest moment enfront d'aquests interrogants. Pensem que la resposta a aquesta darrera qüestió es troba de nou en el mateix text platònic. *Es tracta del fet que allò respecte el qual podem encertar o errar el tret sigui, justament, un home*. Com hem anat aclarint, el conjunt del diàleg es pot resseguir com un procés de discerniment en relació amb la naturalesa i l'experiència humanes. En l'escena que Sòcrates ens descriu, efectivament, allò que hi ha a la distància és, en tot moment i encara que no ho puguem veure, un home; de la mateixa manera, allò que hi ha al fons de tot el diàleg és també la imatge d'un home que cal poder fer visible, això és, que cal poder discernir i determinar. L'home, ens dirà Sòcrates més endavant, és ple d'esperances, d'imatges veritables o falses d'ell mateix en les quals pateix o gaudeix en el passat, el present i el futur (39e5-6). Aquestes imatges d'un mateix apareixen com a immediates, però són el resultat, com mostra l'aclariment socràtic, *d'un procés complex de mediacions on l'ànima parla constantment amb si mateixa*. En aquest sentit, el diàleg ens assenyalava, des del seu centre, que la figura que roman oculta entre determinacions i indeterminacions és la figura d'un home i que és aquesta figura la que hem de procurar encertar. Aquest tret de l'escena ha estat ignorat per tots els comentaristes que coneixem.

És més, si fem un pas més enllà seguint aquesta interpretació, podem entendre també el sentit de l'alternativa en la qual ens situa Sòcrates en aquesta escena. Notem que allò sobre el que cal discernir, sobre el que es pot encertar o errar el tret és, o bé un home, o bé una estàtua (ἄγαλμα). Notem en aquest sentit que l'estàtua ens dona notícia d'un ésser estàtic, etern i immutable. Fins i tot es pot afirmar que es tracta d'una estàtua d'un déu.⁴⁴ Creiem que aquesta diferència entre allò humà i allò no humà ens pot remetre a la contraposició entre l'element diví i immutable i l'element humà i mutable. L'home, com l'aparença que se situa enfront d'aquell qui mira, ens apareix de forma poc clara i des de la distància quan el volem captar, quan volem saber allò que ell és. Sabem del cert que no és mera natura, de la mateixa manera que en l'escena l'home que mira sap

ἀλύπου ὀρισάμενοι καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμῃς, τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἐπομένους, 65c4-8). Notem que també en el *Polític* la mesura i el moment oportú ocupen un lloc central en l'argumentació " (cf. MONSERRAT, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 1999).

44. Segons el diccionari del Little Scott pot tractar-se d'un regal ofert als déus; d'una estàtua en honor a un déu o un objecte d'adoració; simplement d'una estàtua o, finalment; d'una imatge, normalment d'una divinitat. Tanmateix, Robin és l'únic que tradueix el terme com «la statue d'un Dieu», sense oferir-nos, però, cap aclariment sobre la seva tria (cf. ROBIN 1950, 591).

del cert que no és ni un arbre ni una pedra. Aquell que mira sap que l'home no és natura, però considera que, tanmateix, sí que pot ser una estàtua i, particularment, l'estàtua d'un déu. Dit d'altra manera, l'home no pot ser natura, però pot ser, o creure's ser, un déu. Creiem que la rellevància d'aquest aspecte de l'exemple socràtic ha de ser llegida també des d'aquesta perspectiva, la qual permet relligar la situació descrita amb la problemàtica del conjunt del diàleg, això és, la situació de l'home entre l'animalitat (el plaer com a autoritat màximament il·limitada) i la divinitat amb la que clou el diàleg (cf. 67b).

L'home no sap si l'ha encertat o no, però creu haver-la encertat. L'error, com és habitual, no es presenta com a tal. Les conseqüències d'això, si la nostra interpretació és correcta, són d'allò més rellevants pel que fa a la naturalesa del judici. Si aquest fet perceptiu és previ al judici i el fonament, aleshores els nostres judicis estan necessàriament determinats per un encert o un error que és gratuït en el sentit que nosaltres l'hem aclarit més amunt. Si això és així, aquest primer encert (o error) representa una aprehensió de l'objecte que ens el permet definir per tal de poder formular posteriorment un judici correcte o incorrecte. Com veurem a continuació, aquesta descripció de l'experiència humana reapareix en la imatge que Sòcrates ens ofereix en la segona part de l'escena central.

2.1.2. *De la δόξα al λόγος: la διάνοια*

S. I si hi hagués algú al seu costat, ell, donant veu a allò que s'havia dit a si mateix, pronunciaria de nou en veu alta això mateix a aquell que tinguéss al costat, i allò que abans anomenàvem judici, hauria esdevingut discurs?

P. Doncs sí. (38e1-5)

S. Però si estigués sol, tot *pensant aquestes mateixes coses per si mateix*, aniria caminant, conservant aquests mateixos pensaments potser durant molt de temps.

P. Certament. (38e6-8)

Es produeix en aquest moment un canvi important en la situació que ens descriu Sòcrates. La primera escena de l'exemple ha acabat, l'home que mira ja ha pres una determinació, ha emès un judici que pot ser encertat o no ser-ho. Sòcrates introdueix aquí un nou personatge imaginari amb el qual parla l'home que mira. En aquest cas, allò que abans («τότε») era δόξα ara esdevé λόγος.

Com ja hem vist, també en l'escena anterior es produeix (tot i que sense emprar el terme) un λόγος intern que pretén resoldre la situació de defecte perceptiu: allò que abans era un dir intern (ταῦτ' εἰπεῖν -38d1) es designa ara com el «donar veu a allò que s'havia dit a si mateix» (εἰς φωνὴν πρὸς τὸν παρόντα αὐτὰ ταῦτ' ἂν πάλιν φθέγγαιτο). Ens cal, per tant, diferenciar entre el λόγος que esmenta aquí Sòcrates i el que ha

aparegut anteriorment. Sòcrates ens està indicant la diferència entre un λόγος interior i un λόγος expressat verbalment, és a dir, un discurs o una paraula. El primer λόγος com a dir sembla ser un dir gairebé instintiu, no plenament reflexiu i molt vinculat a la percepció en tant que agitació conjunta del cos i l'ànima. Aquest dir instintiu, immediat o no plenament reflexiu, es mostra aquí en l'ús per part de Sòcrates del verb φθέγγομαι («emetre un so», que nosaltres hem traduït en aquest passatge per «dir»). Aquest verb, però, no designa una acció o un pronunciament irracional o arbitrari. La prova que aquest dir no és arbitrari la trobem també en l'ús que ha adquirit aquest verb anteriorment, concretament a 18d2, on se'ns diu que el nom de la gramàtica es va establir finalment «emetent un so» (ἐπεφθέγγατο). L'ús del verb ens indica, per tant, que no només es tracta d'un so extern, sinó també com en el cas que ens ocupa, d'un so articulat internament i de manera simultània a la percepció.

El més rellevant del passatge és sens dubte l'aparició de la διάνοια, la qual és descrita com un procés intern de pensament de l'home amb si mateix. Aquest pensament, però, no apareix de cop i volta, sinó que ja era present (com mostra l'ús del participi) en tot el procés anterior, és a dir, en el moment del judici perceptiu. En això que aquí s'anomena pensament, doncs, cal que hi introduïm tots els processos mentals que l'home que mira ha realitzat durant el moment anterior. La διάνοια representa així la determinació d'allò que ens presenta la mirada mitjançant el λόγος, el discurs. La seva tasca, com veurem, serà justament la que permetrà entendre tota la descripció que Sòcrates ens presentarà a continuació⁴⁵.

45. Com nota Dixsaut, el passatge (38b-e) ens ofereix una imatge d'allò que sigui el pensament en Plató que lliga amb el que es diu en altres llocs del *corpus platonicum*, en tots els quals la διάνοια hi ocupa un paper destacat, com és el cas del *Teetet* o el *Sofista*. En el primer d'aquests diàlegs, trobem la definició del pensament (διανοεῖσθαι) com un discurs de l'ànima amb si mateixa sobre els objectes que aquesta examina (λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ ... περὶ ὧν ἂν σκοπῇ, 189e7-9). També en el *Teetet* trobem en aquest mateix passatge una distinció entre λόγος i δόξα, essent el primer descrit com a acte de jutjar o afirmar (τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ) i el segon com a discurs pronunciat silenciosament (τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον ... σιγῇ πρὸς αὐτόν, 190a3-5) (cf. *Teetet* 189c-190a). Resulta interessant també el paral·lel amb el respectiu passatge del *Sofista*, on es parla de la falsedat o la veritat en relació amb la διάνοια τε καὶ δόξα καὶ φαντασία. El primer d'aquests elements es defineix conjuntament amb el λόγος perquè ambdós són propis de l'ànima sola, amb l'única diferència que la διάνοια és un pensar de l'ànima amb ella mateixa, mentre que el λόγος és expressat verbalment; la δόξα es descriu com un pensar en l'ànima mateixa que pronuncia afirmacions i negacions. Finalment, la φαντασία es produeix quan a l'ànima se li presenta quelcom no des d'ella mateixa, sinó a través de la percepció (δὲ αἰσθήσεως) (cf. *Sofista* 263d-264a; M. DIXSAUT, «Qu'appelle-t-on penser?», *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 1995: 211-228). Efectivament, com en els altres casos, la διάνοια es troba en aquest passatge del *Fileb* estretament vinculada amb el λόγος, concretament a un λόγος que expressa verbalment allò que l'home pensa per si mateix. Com és habitual, però, el context del *Fileb* és diferent i el significat d'aquesta descripció cal llegir-lo des del mateix diàleg.

Abans d'abandonar l'escena de l'home que mira, volem esmentar la manera com els elements continguts en ella ens permetran aclarir l'argumentació sobre la naturalesa del plaer en relació amb la vida humana i, particularment, la distinció entre els tres tipus de falsos plaers. Recordem, però, que en tot el passatge de l'home que mira no hi ha cap referència al plaer ni al dolor i que, per tant, això ens indica que la seva intenció va més enllà de l'aclariment d'aquesta qüestió. El joc entre l'errar el tret en relació amb el judici i els plaers falsos i les opinions falses es podria aclarir de la següent manera. Sentim que el plaer és inevitablement correcte, però només perquè és existent. Això sembla anàleg al fet que sabem que hi ha alguna cosa sota l'arbre al costat de la pedra, el que passa és que no podem determinar la seva identitat amb exactitud. Allò que tenim davant és sempre un tipus d'identitat que se'ns escapa. El plaer té una identitat clara. Però tota identitat és certa o falsa en la mesura que s'adeqüi a allò del que és idèntic. La distància o la dificultat identificativa en el cas de l'home que mira semblaria anàloga a la relació que tenim amb els plaers, en tot cas amb els plaers impurs, aquells que sempre oculten en el seu si un dolor o una aparença de plaer, és a dir, en tant que oculten en el seu si una il·limitació insalvable. Ara bé, si aquesta analogia és correcta, la pregunta és com assolir una imatge de l'home que ens permeti encertar el tret fins i tot des de la distància. Creiem que és la dificultat sobre aquesta qüestió la que se situa al centre del *Fileb* platònic.

El paral·lel entre l'escena de l'home que mira i els falsos plaers es pot descriure, per altra part i sense pretendre ser aquí exhaustius, a partir de les raons que poden provocar l'error en el cas de l'home que mira. En primer lloc, l'home pot errar el tret perquè allò que creu haver vist i retinut en la memòria, en realitat, no existeix, no ha existit o no existirà (primer fals plaer, principalment el plaer propi de l'expectativa; cf. 39c-41b). En segon lloc, perquè l'objecte que mira es troba en una situació d'indeterminació a causa de la seva posició relativa i de la presència d'elements distorsionadors (segon fals plaer, principalment els plaers propis dels desitjos; cf. 41b-42c). En tercer lloc, l'home pot errar perquè la forma d'allò que cerca és errònia i, per tant, a l'hora de discernir errarà el tret (tercer fals plaer, el propi dels enemics de Fileb i de Fileb mateix) (cf. 42c-46b)⁴⁶. Aquests tres tipus de falsedat, a més, es poden estructurar de manera jeràrquica: el primer és sens dubte un resultat d'algun dels dos posteriors. La pregunta és si en el judici perceptiu propi del plaer és prioritària la forma que estructura la nostra percepció o si, per contra, és prioritari el caràcter primari d'allò percebut.

46. Notem de passada que a *La república* (583c-584b) es parla de les comparacions entre plaers i dolors com a *φαντάσματα*, els quals condueixen a la creença que el plaer és manca de dolor (justament, aquesta serà la causa de la tercera forma de fals plaer).

La pregunta no és de fàcil resposta i, possiblement, les dues possibilitats siguin defensables. En tot cas, no és aquest el lloc on resoldre aquesta qüestió. Tanmateix, resulta interessant introduir una idea que sovint serveix per fer una interpretació del pensament platònic en general i que té una rellevància especial per pensar el tot del *Fileb*. Es tracta de la importància de l'educació de la percepció i l'experiència com a forma d'educació pròpiament platònica. L'educació consisteix, en aquest sentit, a modelar les ànimes a fi que es formin judicis correctes per tal que les percepcions (i també els plaers), es dirigeixin també en la bona direcció⁴⁷. Ara bé, aquest plantejament és segurament discutible. Sigui com sigui, nosaltres no creiem que aquest sigui l'objectiu del *Fileb*.

2.2. La imatge de l'ànima: L'ànima és com un llibre

2.2.1. L'escriba

S. Així doncs, respecte això, t'apareix a tu el mateix que a mi?

P. El què?

S. Tinc la impressió que, en aquest moment, la nostra ànima s'assembla a un llibre.

P. Com?

S. La memòria, en la seva coincidència amb les percepcions, i les experiències que es vinculen amb això, a mi m'apareix com un escriure discursos en la nostra ànima.⁴⁸ I quan aquesta experiència⁴⁹ escriu coses veritables, se'n

47. Aquesta tesi la defensa, per exemple, Delcomminette recolzant-se, de nou, en la seva lectura del *Teetet* (163c1-b4; 186b11-c5): «L'education, comprise dans son sens fort, a pour rôle d'instituer en nous les concepts au travers desquels nous pourrions percevoir le monde qui nous entoure». El belga afegeix que, per tal que els nostres conceptes siguin veritables, cal que hagin estat instituïts per la dialèctica, això és, pel mètode diví exposat a la primera part del diàleg, el qual ens remetria a la participació entre els conceptes i les idees. (cf. DELCOMMINETTE, *Le Philèbe de Platon: Introduction à L'Agathologie Platonicienne*, 2006, 373-374). No podem estar d'acord amb aquesta lectura: en primer lloc, perquè no creiem que el mètode dialèctic versí sobre les idees, sinó sobre la possibilitat mateixa de captar la realitat, de cercar unitats en la pluralitat; en segon lloc, perquè el mateix símil de la llevadora del *Teetet* xoca frontalment amb la idea d'instituir o introduir conceptes en nosaltres: els conceptes no es creen, sinó que més aviat «es pareixen» i, per tant, són ja en nosaltres en certa manera (Cf. IBÁÑEZ (2006). En un altre sentit, també Eric Voegelin afirma que una de les principals qüestions que es tracten en el *Fileb* és justament la de l'educació de la joventut en relació amb els plaers. Aquesta lectura la fa també aquest autor en relació amb les *Lleis* (cf. E. VOEGELIN, *The World of the Polis*. Columbia and London: University of Missouri Press 2000, 374-379; *Plato and Aristotle*. Columbia and London: University of Missouri Press. 2000, 313-20).

48. om al centre exacte del diàleg. L'escena central (38c4-39c10) se situa efectivament al centre geomètric del diàleg: dels 84.637 caràcters amb els que ens ha arribat el diàleg, l'escena central se situa entre el caràcter 41.288 i el 42.977, la qual cosa la situa al centre exacte del *Fileb*. A més, la descripció de la figura de l'escriba (39a1-4) que comença amb «La memòria ...» i acaba amb «... en la nostra ànima» es troba en el seu centre exacte: entre els caràcters 42.100 i 42.388. Això és des del nostre punt de vista una dada significativa per interpretar el conjunt de l'escena central i també el tot del diàleg. La figura de l'escriba se situa al bell mig del *Fileb*.

49. Badham suprimeix el τοῦτο τὸ πᾶθημα que apareix en els manuscrits. Nosaltres creiem que això fa perdre el sentit del conjunt de la intervenció, la qual és d'una

segueix un judici veritable i s'esdevenen en nosaltres discursos veritables; però quan són falses les coses que l'escriba escriu en nosaltres, el que se'n segueix és el contrari dels judicis i els discursos veritables.

P. Jo també tinc, i molt, aquesta impressió, i accepto allò que ha estat dit d'aquesta manera. (39a1-39b2)

Notem, abans de comentar aquest passatge, un fet rellevant del nou aclariment socràtic. Si fins aquí se'ns estava aclarint un procés quotidià de percepció des de la perspectiva omniscient de Sòcrates, ara passem a rebre una mena de model teòric que es produeix mitjançant un símil. Convé notar, en aquest punt, que el pas d'un exemple «real» i quotidià com el que trobem en la primera part de l'escena a l'elaboració d'un model o un símil com el que trobem ara comporta diverses peculiaritats que cal tenir en compte. Diguem en primer lloc que ambdós passatges es troben estretament vinculats i que relliguen a nivell temàtic. Ara bé, tot i que el model o el símil que veurem a continuació permet fer visible i clara l'estructura de l'exemple original, aquest darrer no és capaç de captar l'element més real i concret de l'exemple. Això és així perquè el model ens mostra l'estructura de l'experiència reexplicada tot posant de manifest només alguns elements del seu conjunt. *El que fa el model, el símil socràtic del llibre, és dibuixar l'estructura de l'experiència tal i com s'ens presenta a la vida real, però sense que hi puguem captar la situació real en la seva força i complexitat.* Com veurem, aquest dibuix socràtic troba també el seu referent en el símil mateix, és a dir, que el símil inclou en ell mateix l'aclariment sobre què sigui allò que dibuixa en nosaltres quan pensem.

Notem que si bé en l'exemple es tractava d'aclarir principalment la percepció, el símil comença parlant de la memòria. Per tant, podem afirmar que mentre l'exemple ens remet primerament a l'exterioritat, el símil ens remet principalment a la interioritat.⁵⁰ L'aclariment socràtic comença dibuixant la figura d'un escriba que escriu (γραμματεὺς γράψῃ) discursos en les nostres ànimes (ἐν ταῖς ψυχαῖς ... λόγους). Aquell que escriu aquests discursos és, ens diu Sòcrates, la memòria quan aquesta coincideix (en una mateixa cosa) amb les percepcions (ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταὐτόν), és a dir, quan es produeix una agitació (σεισμός, cf. 33d5) que és alhora pròpia i comuna a l'ànima i al cos. El que resulta més misteriós aquí és la frase que trobem a continuació i que completa

importància fonamental, ja que per una part es troba just al centre del diàleg i, per l'altra, ens ofereix la descripció de l'escriba.

50. Recordem que aquest joc de prioritats entre percepció i memòria, entre exterioritat i interioritat, ja havia marcat l'argument que s'iniciava a 33c6-10: «Sembla que en primer lloc ens haurem d'ocupar de què sigui la memòria, i arriscar-nos abans encara a ocupar-nos de la percepció si és que volem, d'alguna manera, assolir claredat sobre aquestes qüestions». Ara, doncs, el procés és invers, però l'objectiu és el mateix, a saber, la claredat sobre quina sigui la naturalesa i l'estructura de l'experiència humana en el seu conjunt.

allò que Sòcrates indica amb la figura de l'escriba. Allò que aquest afegeix és «*i les experiències que es vinculen amb això*» (καὶ κεῖνα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα). Sabem, per tant, que allò que escriu l'escriba (per exemple «és un home» o «és una estàtua») és la conjunció de la memòria i la percepció (això és, la correcta identificació d'allò vist i un record retintut en l'ànima), més alguna experiència que es vincula amb aquestes coses. Creiem que l'escriba, contra diverses interpretacions, no es pot identificar simplement amb la conjunció entre la memòria i la percepció, sinó que cal incloure en la seva tasca el πάθημα. Què sigui exactament aquesta experiència és una pregunta difícil de respondre, però molt rellevant, car allò que escriu en les nostres ànimes és també aquesta mateixa experiència. La figura central de l'escriba només se'ns farà intel·ligible si entenem què és i en què consisteix aquesta experiència. Ens cal, doncs, examinar en detall aquesta qüestió.

Notem en primer lloc que el mateix diàleg ens ofereix diverses indicacions que permeten delimitar el sentit del terme *experiència*. A 33d, Sòcrates parla de les experiències del cos (παθημάτων τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι) i les divideix entre aquelles que arriben a l'ànima (les percepcions pròpiament dites) i aquelles que no hi arriben (allò que passa desapercebut a l'ànima, això és, que la deixa inafectada; cf. ἀπαθής, 33d4)⁵¹. Així doncs, podem suposar que allò que escriu l'escriba tant poden ser les agitacions del cos i de l'ànima (la percepció que coincideix amb la memòria), com les agitacions només pròpies del cos, és a dir, allò que ni tan sols som conscients que percebem.⁵² Aquest fet és d'una rellevància fonamental, car ampliaria el ventall de possibilitats d'allò que pugui escriure l'escriba fins a un grau quasi il·limitat. Aquesta il·limitació conduiria sens dubte a una multiplicació de les possibilitats d'error en allò que escrivís l'escriba. No sabem del cert quin és el contingut exacte i la naturalesa d'aquestes experiències a les que es refereix Sòcrates; tanmateix, creiem important apuntar que és justament atenent-nos a elles que podem fer intel·ligible allò que en l'exemple de l'home que mira no quedava aclarit. Per altra part, també és possible que les experiències a les que es refereix Sòcrates excloguin el conjunt d'experiències que es produeixen

51. Notem que en aquest passatge es mostra clarament l'ambigüitat dels termes παθήματα i πάθος, els quals semblen poder fer referència tant a experiències de cos, com de l'ànima conjuntament amb el cos i tant negatives com positives. Aquesta mateixa lectura de παθήματα és la que ens ofereix TEISSERENC («L'empire du faux ou le plaisir de l'image. Philèbe 37a-41a» a *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris: Vrin, 1999, 289). Som conscients, tanmateix, que també la nostra traducció ens pot conduir a contradiccions insalvables, com per exemple pel fet que hauríem de traduir «ἀπαθής» per *sense experiència* i no per *inafectada*. Si ho fèssim, hauríem d'afirmar que l'experiència conté en ella la manca d'experiència.

52. Com es veurà més endavant en el diàleg, allò que li passa desapercebut a l'ànima són principalment els petits canvis i els canvis mesurats que experimenta el cos. La qüestió

sense la intervenció de l'ànima, és a dir, aquelles on l'ànima queda inafectada (*ἀπαθής*). Sigui com sigui, Sòcrates tampoc ens aclareix si la memòria actua prèviament a la percepció o si aquesta s'activa en el moment en el qual s'activa també la percepció.

A continuació, Sòcrates aclareix que quan aquesta experiència escriu coses veritables, aleshores se'n segueixen judicis i discursos veritables, i si escriu coses falses, aleshores se'n segueixen judicis i discursos falsos. Creiem que el fet que no se'ns digui que allò escrit en primera instància per l'escriba siguin judicis veritables o falsos, sinó coses veritables i falses (39a4-6) és de gran rellevància. Notem que això implica que l'escriba no escriu judicis en la nostra ànima, sinó més aviat la base sobre la que es constitueixen aquests judicis. L'escriba, doncs, té la tasca de prendre notes, determinacions en relació amb allò que la nostra ànima (i també el nostre cos) experimenta. En aquest sentit, l'escriba, com algú que redacta per escrit un document, fa que les experiències, tot i la possible indeterminació en la que aquestes s'hagin esdevingut, es fixin definitivament i puguin ser emprades per a un judici posterior⁵³. L'escriba, per tant, és la força que en nosaltres permet determinar o fixar allò indeterminat o inestable en forma de judicis i discursos veritables o falsos⁵⁴.

La pregunta que ens cal formular ara és, doncs, *¿com és possible assegurar la certesa primera sobre la que es fonamenta la nostra experiència?* Formulant la pregunta des de l'escena de l'home que mira: ¿és possible anar a mirar si allò que hem determinat com a home o estàtua és efectivament un home o una estàtua? ¿O bé no es tracta d'això, car aquesta és una avaluació *a posteriori* i aquí es tracta d'una certesa o falsedat immediates on la percepció conjuntament amb la memòria i allò que l'acompanya es fon en el judici? Creiem que és aquest darrer el cas que ens ocupa i que la resposta a aquesta pregunta té molt a veure amb l'encert o l'error del que parlàvem anteriorment. Considerem que el misteri de l'experiència representada per l'escriba ens pot remetre d'alguna manera a allò que ens mancava en l'escena anterior relativa a l'home que mira, això és, allò que permetia que emetéssim un judici perceptiu sense tenir la certesa d'allò

d'allò que passa desapercebut rebrà una especial significació a l'hora d'entendre quina sigui la millor de les vides que Sòcrates proposa per a l'home (cf. 33b).

53. Com ho veu també TEISSERENC, el qual afirma que l'escriba «met un terme au dialogue et repousse l'incertitude de l'interrogation au profit de la certitude du jugement» («L'empire du faux ou le plaisir de l'image. Philèbe 37a-41a» a *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris: Vrin, 1999, 285).
54. La referència als judicis i als discursos marca aquí una diferència respecte l'aclariment fet al final de l'escena anterior. Recordem que allà els *λόγοι* han estat descrits com l'expressió verbal del pensament (*διανοία*), el qual derivava directament d'allò que s'havia obtingut mitjançant el judici (que com hem vist, es pot desdoblir entre judici perceptiu i judici pròpiament dit). Ara, però, la situació sembla ser diferent. El fet que els *λόγοι* s'escriguin indica que ja no es tracta d'una expressió verbal emesa a un tercer,

que estàvem veient. És a dir, la manera com l'ànima fa el salt d'una mera percepció indeterminada en un marc de determinacions, vers una determinació acabada i completa. En aquest sentit, per tant, la tasca de l'escriba ens remet al *procés complex de mediacions on l'ànima parla constantment amb si mateixa*. Així doncs, la mesura i el moment oportú semblen ser de nou la clau per encertar l'objectiu inicial⁵⁵.

La situació descrita adquireix tota la seva rellevància si entenem que, com mostrarà la part final de l'escena central (39d-e), les experiències a les que fa referència Sòcrates no només escriuen en nosaltres allò que s'esdevé en el present, sinó també allò que s'ha esdevingut i allò que s'esdevindrà en el futur. Aquest fet amplia les possibilitats de l'encert i de l'error tot situant-les en el conjunt de l'experiència humana. De la mateixa manera que en la percepció immediata d'un objecte en la distància podem errar el tret a l'hora de realitzar el judici inicial, això és, en l'escriptura d'allò que quedarà gravat en la nostra ànima, també en relació amb el futur la tasca de l'escriba ens pot oferir una imatge errada de nosaltres mateixos. Allò significatiu és aquí el fet que el que s'escriu en tots els casos és una determinada imatge de l'home.

2.2.2. *El pintor*

S. Així accepta també un altre productor, al mateix temps, en les nostres ànimes. [...] Un pintor que, després de l'escriba, pinta les imatges en l'ànima de les coses que han estat dites.

P. En quin sentit i en quines circumstàncies parlem d'ell?

S. Quan algú, havent separat de la visió o de tota altra percepció allò que ha estat jutjat o dit en aquell moment, [39c] veu en si mateix d'alguna manera les imatges de les coses jutjades i dites. O no és això el que s'esdevé en nosaltres?

P. És molt així!

sinó d'un discurs silenciós; en segon lloc, ja no es pot tractar aquí de mers pensaments expressats, sinó de pensaments escrits en un llenguatge intel·ligible, en un llenguatge natural, plasmable físicament, fixat.

55. Diguem aquí que sovint aquesta qüestió es resol a partir de la referència al passatge dels homes estimats pels déus (39e-40c) i no en referència al passatge central tal i com nosaltres l'hem situat. El passatge sobre els homes pietosos ens indica que només ells són capaços de pensar el bé (present, passat i futur) adequadament perquè coneixen el món i el seu ordre, mentre els dolents, aquells que no són estimats pels déus, ignoren el món i el seu ordre (TEISSERENC «L'empire du faux ou le plaisir de l'image. Phèdre 37a-41a» a *La fêlure du plaisir. Études sur le Phèdre de Platon*, Paris: Vrin, 1999, 290 i ss.). Estem d'acord amb Teisserenc i la lectura que fa del passatge sobre els homes pietosos, però creiem que desatén totalment la centralitat de l'escena central i la importància que té aquí la imatge de l'home. Delcomminette, en la mateixa línia que Teisserenc, considera que aquest argument dels homes pietosos determina el que ell anomena el caràcter *agathològic* de la veritat, això és, la impossibilitat de separar veritat i bondat (cf. 2006,

S. Per tant, són vertaderes les imatges dels judicis i els discursos vertaders, i falses les dels falsos.

P. Totalment. (39b2-39c4)

Sòcrates dibuixa aquí la figura d'una segona força que constitueix la nostra ànima. Es tracta d'un altre productor (ἕτερον δημιουργόν), el qual pinta (γράφει) en l'ànima imatges o icones (εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ) d'allò que ha estat dit (τῶν λεγομένων). Aquest productor només intervé quan allò jutjat o dit se separa de la visió i la percepció (ἀπ' ὅπως ἤτινος ἄλλης αἰσθήσεως), és en aquell moment que l'ànima veu, d'alguna manera, en si mateixa, imatges (εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πῶς) de les coses dites i jutjades. Fixem-nos que aquí es veu clarament com la mirada es fa present tant per captar l'exterioritat, com per captar la mateixa interioritat cognoscitiva que ens constitueix. És important veure, en aquest sentit, que no es tracta aquí d'imatges visuals, car poden provenir de qualsevol percepció, com per exemple, un soroll, un plaer o un dolor, de les quals coses no en tenim imatges visuals sinó representacions mentals o sentiments. En el cas del pintor (ζωγράφος), però, no es tracta del procés de memorització de les agitacions: la imatge no ho és de l'objecte percebut, sinó del λόγος retingut, la imatge és del judici sobre l'objecte. El fet que l'home es pugui separar d'allò vist implica, en el mateix sentit, que aquesta imatge és relativa a allò que hi ha a la nostra interioritat. És només gràcies a la memòria que es fa possible el pas de les agitacions a les imatges, però al mateix temps les agitacions formen part del judici, convertides en imatges només gràcies a la memòria.

És important notar que aquestes imatges, igual que els records, ens ofereixen informació sobre allò que hi ha a la memòria més que no pas l'agitació original i, per tant, resulten insuficients per pensar la realitat en la seva complexitat. La seva virtut és, tanmateix, que fixen definitivament allò que originàriament es presentava en un marc d'indeterminacions. Aquesta fixació definitiva, la imatge, resulta més fàcil de recordar, més fàcil de retenir que no pas allò escrit per l'escriba en un primer moment. Tanmateix, aquestes virtuts comporten respectivament els mateixos perills que trobàvem amb l'escriba, però multiplicats encara pel nou procés de determinació. Això és així perquè la veritat o la falsedat de les imatges depèn exclusivament de la veritat o la falsedat dels discursos i els judicis escrits. En relació amb això és rellevant notar la importància, no només de la separació respecte l'objecte percebut, sinó també de la distància tem-

391-395). GADAMER resol també la problemàtica des de la perspectiva d'un cert intel·lectualisme moral socràtic (cf. *Platos dialektische Ethik*, Meiner, 2000, p. 118-120; versió anglesa, p. 165-170). Aquest intel·lectualisme moral es troba al fons de les tres interpretacions exposades i, des del nostre punt de vista, no encerta a aclarir allò que s'esdevé en aquest punt del diàleg.

poral que implica aquest procés de l'ànima. El pintor no classifica simplement com un arxivador fets observats o experimentats, sinó interpretacions d'aquestes coses fetes durant llargs períodes de temps. El funcionament exacte d'aquest procés, evidentment, no se'n aclareix en el símil, però entenem que aquesta distància (física i temporal) és la mateixa que experimenta, en l'escena de l'home que mira, aquell que camina, allunyant-se cada vegada més de l'objecte percebut. En separar-nos de la imatge creem en nosaltres una nova imatge mental que ens permet pensar en allò que hem vist. Això és de la màxima rellevància per a la nostra interpretació del conjunt de text, car allò que imagina l'home que pensa no és altra cosa que allò que aquest creu haver vist, això és, un home o una estàtua. L'escena central es tanca, per tant, amb *una imatge del pensament com a determinació d'una determinació que prové d'un encert indeterminablement correcte però que nosaltres sempre veiem com a correcte*. L'encert de la mirada i la seva gratuïtat juguen aquí un paper fonamental, sobretot, com hem vist, perquè allò que pretenem discernir és la figura d'un home. Notem també que en aquest esforç de determinacions, passat, present i futur es fonen en la fugacitat d'un present que constantment se'n escapa. Finalment, el fet que en el joc entre percepció, memòria i judici constitutiu de l'experiència i de l'ànima humanes que ens presenta l'escena central s'hi situï una clara indeterminació, té encara una important rellevància pel que fa a la comprensió de l'argument en la qual se suscita aquesta escena, això és, en el llarg aclariment sobre l'experiència del plaer. Recordem que el plaer se'n presenta com quelcom il·limitat en si mateix que resulta fins a cert punt delimitable per la raó, la qual cosa ha de possibilitar la bona vida. Doncs bé, si resulta que en l'examen –i per tant en la delimitació– del plaer, trobem una insalvable indeterminació constitutiva de l'experiència humana, això ens indica quelcom rellevant per entendre el missatge socràtic en el conjunt del diàleg: hi ha quelcom, constitutiu de l'ànima humana, que impedeix la plena determinació de la pròpia experiència i, per tant, el conjunt de la nostra vida se situa en un joc de determinacions i d'indeterminacions irreductible mitjançant una delimitació merament racional; només la gràcia, la justa mesura com quelcom que transcendeix la racionalitat humana, sembla capaç de resoldre la incertesa que constitueix l'essència mateixa de la pròpia experiència.

Amb aquesta darrera imatge es clou, doncs, el perfil de l'ànima entesa com a llibre i, per tant, també l'escena central, la qual hem procurat relligar per entendre-la com un tot que ens il·lumina el contingut del diàleg. Fixem-nos, per acabar, en un fet rellevant que manifesta el conjunt de l'escena a la llum de la forma de l'aclariment socràtic. Es tracta del fet que, com ja hem anat indicant, la tasca de dibuixar i la d'escriure que Sòcrates ens descriu aquí és exactament aquella que ell mateix està realitzant a l'hora de dissenyar la seva descripció: l'escena de l'home que mira ens mostra la vivacitat de la percepció present i el moment del judici

perceptiu com a possibilitat primera d'encert o d'error. Aquest procés és una imatge d'exterioritat, una imatge on l'agitació conjunta del cos i de l'ànima són gairebé palpables i on també són palpables les indeterminacions que constitueixen l'experiència humana. Però aquest procés ens és descrit discursivament, com si fos produït per un escriptor (Sòcrates mateix) que ens transmet la síntesi d'allò inefable en la forma d'un judici. I tot plegat, finalment, ens ofereix un dibuix, una pintura de l'ànima humana on aquesta es converteix, sense ser-ho, en un llibre on s'hi escriuen paraules i s'hi dibuixa. La imatge, però, lluny de l'agitació original que caracteritza l'experiència humana, és incapaç d'aclarir-nos res si nosaltres no fem l'esforç d'anar a mirar, de recuperar aquell primer moment de la percepció. Només si des de la distància som capaços de discernir un home, entendrem el sentit complet de la imatge platònica⁵⁶.

56. L'elaboració d'aquest text forma part dels treballs del grup de recerca 2009SGR447 «EIDOS. Hermenèutica, platonisme i modernitat» i del Projecte d'Investigació HUM2007-62763/FISO finançat per la Dirección General de Investigación.

La teoria aristotèlica de la percepció i els seus antecedents platònics (*Teetet i Fileb*)

LUIS ANDRÉS BREDLOW¹

Facultat de Filosofia (Universitat de Barcelona)

Carrer Montalegre 6 / E-08001 Barcelona

luisbredlow@ub.edu

Traducció d'Ignasi Lasheras

Article rebut el 20 de novembre de 2010 i acceptat el 25 de gener de 2011

Títol català: La teoria aristotèlica de la percepció i els seus antecedents platònics (*Teetet i Fileb*)

Resum: És un fet ben conegut que la teoria aristotèlica de la percepció sensible (així com la seva teoria del coneixement en general) s'inspira en gran part en motius que deriven directament dels diàlegs de Plató. L'objecte d'aquest article és mostrar alguns dels canvis d'interpretació més decisius que aquests motius platònics experimenten en el context de la filosofia aristotèlica. L'anàlisi es centra en tres aspectes principals: l'atribució de veritat i falsetat a les sensacions, la metàfora del segell i la cera i la noció de *phantasia*.

Paraules clau: Aristòtil; Plató; percepció; teoria del coneixement.

Títol anglès: Aristotle's theory of perception and his platonic background (*Theaetetus* and *Philebus*)

Abstract: It is a well known fact that Aristotle's theory of sense-perception (as well as his theory of knowledge in general) draws largely on patterns that are directly derived from Plato's dialogues. The aim of this paper is to show some of the most decisive changes of interpretation these Platonic patterns undergo in the context of Aristotle's philosophy. The analysis centers on three main points: the attribution of truth and falsity to sensations, the metaphor of the seal and the wax, and the notion of *phantasia*.

Key words: Aristotle; Plato; sense-perception; theory of knowledge.

1. Aquest text forma part dels treballs del projecte d'investigació *Nóesis. La tradició gnoseològica aristotèlica y los orígenes de la filosofía de la mente* (FFI 2009-11795, Ministerio de Ciencia e Innovación).

És ben sabut que els ensenyaments d'Aristòtil respecte al coneixement i a la percepció es nodreixen constantment d'elements i motius presos dels diàlegs platònics, fins al punt que podem dir, sense exagerar massa, que el deute del deixeble amb el mestre és força més palès aquí que en cap altre aspecte de la seva filosofia.

Així, Aristòtil comparteix amb Plató, per començar, la divisió dels ens en general en αἰσθητά i νοητά (*De an.* 3.8, 431b21-22), essent aquests darrers els únics objectes vertaders del saber i, entre ells, sobretot, les «formes» (εἶδη) o causes formals; troballa en la qual radica el mèrit essencial de Plató i la seva escola (cf. *Met.* A 7, 988a34-b1). «Per les formes coneixem totes les coses», afirma Aristòtil (*Met.* Γ 5, 1010a25) i són les formes, abans que res, les que permeten rescatar la possibilitat d'un saber ferm i fiable per damunt de l'inaprehensible fluir de les coses sensibles, que condemna tot coneixement a quedar en mera opinió transitòria i relativa.

Però a més, segons Aristòtil, aquella relativització extrema, per la qual totes les opinions acaben essent igualment vertaderes o falses (segons es reconeix de manera exemplar a la doctrina de Protàgoras), venia preparada ja, sense voler-ho, pel conjunt dels pensadors «antics» o pre-platònics, incapaçs de distingir entre el sensible i l'intel·ligible, i incapaçs també, conseqüentment, de comprendre la diferència essencial entre l'obra de l'enteniment ideatiu o conceptual (νοῦς) i la mera percepció sensible². També en aquesta apreciació històrica, Aristòtil es mostra, en l'essencial, d'acord amb Plató: n'hi ha prou de seguir atentament el fil del raonament del llibre *Gamma* per percebre, poc menys que a cada pas i fins en els detalls de la formulació, el ressò del *Teetet* platònic i de les pàgines finals del *Cràtil·l*.

En relació a això, tant per a Aristòtil com per a Plató, la veritat i l'error es troben en els judicis; no en les sensacions. Així mateix, ambdós reconeixen, en la φαντασία i en els φαντάσματα, una mena d'instància intermitja entre el judici i la sensació, susceptible, al seu torn, de veritat i falsedat (cf. *De an.* 3.3 con *Sof.* 264a-b).

Més eloqüents són, encara, les coincidències en els detalls, com ara la distinció entre memòria i recordació (ἀνάμνησις) que Aristòtil (*De mem.* 1, 451b) sembla prendre quasi literalment del *Fileb* (34b-c), o la comparació de la memòria amb una «pintura» (*De mem.* 1, 450a, y *Fil.* 39b-c). Així mateix el símil que compara la memòria amb les marques d'un segell

2. Resumeixo, fins aquí, una interpretació que he desenvolupat detalladament en el meu «Aristotle on pre-Platonic theories of sense-perception and knowledge», *Filosofia Universos* 11, 3 (2010): 204-224.
3. Evidentment, la dependència no sempre és fidelitat: sobre la simplificació excessiva amb la que Aristòtil presenta tant la tesi de Protàgoras com la refutació d'aquesta per part de Plató, vegeu M. F. BURNYEAT, «Protagoras and self-refutation in later Greek philosophy», *Philosophical Review* 85,1 (1976): 44-69.

impreses en un bloc de cera, la millor o pitjor qualitat del qual es correspon amb les excel·lències i els defectes de la facultat de memòria dels diferents individus (*De mem.* 1, 450b2 ss.), està clarament pres del *Teetet* (191c-d, i 194c-195a, sobre la bona i mala memòria). També la coneguda tríada aristotèlica de: facultat, possessió i exercici del coneixement (*De an.* 2.5, 417a21-b2; 3.4, 429b5-9), i la concomitant distinció d'entel·lequia primera i segona, podem veure-la ja prefigurada a la seva manera en el colomar del *Teetet* platònic (196d-199c).

Essent així de clara i palpable la presència d'aquests motius platònics en el *corpus* aristotèlic, sembla ser tasca de més interès i també molt més difícil, tractar de veure com aquests mateixos motius pateixen, no obstant això, un canvi d'interpretació, de vegades profund o, per dir-ho d'una altra manera, un canvi de perspectiva, que les semblances amb prou feines aconsegueixen dissimular. Em limitaré aquí a comentar uns pocs punts en què aquest canvi de perspectiva em sembla especialment significatiu.

En un passatge decisiu del *Teetet* (186d-187c), es reconeix que la veritat i la falsedat no han d'atribuir-se a les sensacions, sinó als judicis (δοξάζειν 187a, δόξα 187b): «En les afeccions, per tant, no hi ha coneixement, sinó en el raonament sobre elles (ἐν τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ): l'essència i la veritat en aquest, segons sembla, són possibles d'assolir, però en aquelles és impossible» (186d).

Aristòtil, al seu torn, escriu que «el vertader i el fals es refereixen a la composició i a la separació» (*scil.* de subjectes i predicats - *De int.* 1, 16a12-13), mentre que en les paraules (τὰ ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα) de per si i en la mera noció (νόημα) de quelcom no hi caben veritat ni falsedat (ib. 16a9-11, 13-16); i en un lloc memorable del *De anima*, explicant la diferència entre el concebre (νοεῖν) i el percebre, sosté que es pot concebre alguna cosa encertadament o no, però que la sensació dels sensibles propis (de cada sentit) és sempre vertadera, «mes també pensar es pot erròniament» (*De an.* 3.3, 427b8-13). Més endavant precisa que l'error està sempre «en la composició» (ἐν συνθέσει) de les nocions (ib. 3.6, 430b1-2), això és, en el judici, que és obra de l'enteniment (b6), no sense abans haver reiterat que les sensacions «són sempre vertaderes» (3.3, 428a11).

Ara bé, la tesi que les sensacions (almenys les dels «sensibles propis») són «sempre vertaderes» no només s'aparta notòriament de Plató (que assegura, contràriament, que en les sensacions és impossible aconseguir cap veritat), sinó que també és de per si molt més problemàtica del que podria semblar.

I és que a primera vista podríem sentir-nos temptats a entendre aquesta tesi com dient que les sensacions són infal·libles en el sentit, més aviat trivial o tautològic, de ser simplement les que són, sense possibilitat d'error fins que no els agreguem un judici sobre el suposat fet real que en elles creiem discernir: puc errar en jutjar que l'aigua de la llacuna és verda en

realitat, però el mer fet de veure-la jo verda no pot admetre cap possibilitat d'error. En aquest cas, la posició d'Aristòtil vindria a ser més o menys semblant a la d'Epicur, que sostenia que les percepcions dels sentits són sempre vertaderes com a tals, i que l'error i l'engany no poden donar-se més que en el que els afegeix l'opinió (τὸ προσδοξαζόμενον).⁴

Hi ha, no obstant, diverses raons de pes per resistir-nos a acceptar aquesta interpretació, aparentment senzilla i evident, assenyalades fa ja quasi mig segle per Irving Block⁵.

Per començar, Aristòtil oposa expressament la percepció dels sensibles propis de cada sentit (el color per a la vista, el so per a l'oïda, etc.), que és sempre vertadera, a la dels sensibles «comuns» (moviment, repòs, nombre, figura i grandària), «sobre els quals ja és possible enganyar-se en la percepció» (*De an.* 3.3, 428b24-25), sobretot -afegeix poques línies després- «quan allò percebut es troba lluny» (b29-30); i a la dels sensibles «per accident», és a dir, els subjectes als que s'atribueixen les qualitats sensibles percebudes: «Ja que respecte que alguna cosa és blanca, hom no s'enganya, però respecte que el blanc és tal cosa o tal altra, sí que s'enganya» (ib. 428b21-22), per exemple, «si allò blanc és home o no» (3.6, 430b29-30) o «si allò blanc és el fill de Diares» (2.6, 418a21).

Podem admetre, certament, que la identificació dels sensibles per accident suposa ja la intervenció del judici a més de la sensació; però pel que fa a la percepció dels comuns, no es troba cap raó a favor del fet que les percepcions de figures o grandàries hagin de ser menys indubtables que les de colors i sons, ni a favor del fet que les percepcions d'objectes vistos de lluny hagin de ser menys certes que les d'aquells que es veuen de prop: es diria que, si les sensacions són vertaderes sense més, pel sol fet que hom no pot menys que percebre vertaderament el que està percebent, això hauria de valer per a totes les sensacions sense restricció (tal i com succeeix, en efecte, a la teoria d'Epicur) i no solament per a una classe específica d'elles.

I encara més: en el mateix passatge, Aristòtil afirma que «la percepció dels sensibles propis és vertadera o és la que en menor grau conté allò fals» (ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος, 3.3, 428b18-19). Aquest matís és certament desconcertant: si les sensacions són vertaderes simplement per ser les que són, llavors qualsevol possibilitat d'error, per mínima que sigui, ha de quedar exclosa d'antuvi i per definició. Però ara veiem que les sensacions, incloses les dels sensibles propis, no només poden ser vertaderes, sino també falses en alguns casos.

4. EPICUR, *Ep. Herod.* 50-51; cf. el comentari *ad locum* en la meua edició de DIÒGENES LAERCI, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Zamora: Lucina, 2010, p. 504, amb més referències.

5. I. BLOCK, «Truth and error in Aristotle's theory of sense perception», *Philosophical Quarterly* 11 (1961): 1-9.

El sentit d'aquesta distinció s'aclareix per l'acarament d'un passatge de la *Metafísica* (K 6, 1062b36-1063a5): «Mai el mateix els sembla a uns dolç i als altres el contrari, si no és que els uns tinguin corromput i danyat allò que percep i discerneix els esmentats sabors; essent això així, cal suposar que els uns són la mesura i els altres, no». D'aquí se segueix, en primer lloc, que, pel que fa a la percepció dels sensibles propis, no tots els homes són mesura, sinó únicament els que tenen els òrgans sensitius sans i en condicions adequades. Així, Aristòtil intenta rebatre els arguments sofítics sobre la relativitat de la percepció (cf. *Met.* Γ 5, 1009b1-11). En segon lloc, que la percepció recta i vertadera és la dels sentits que estan funcionant de manera normal i conforme a la seva pròpia naturalesa, tal i com s'observa també en el mateix tractat *De anima* (2.6, 418a24-25): «d'entre els sensibles de per si (καθ' αὐτά), els propis són els sensibles per excel·lència i aquells per als quals està feta per naturalesa la substància de cada sentit».

Així doncs, la tesi: 'la sensació dels sensibles propis és sempre vertadera' (hem d'afegir: sempre que els sentits corresponents estiguin sans i operants κατὰ φύσιν) no expressa el fet trivial que allò que percebem sigui justament el que percebem, sinó més aviat una concepció *teleològica* de la sensació per la qual els sentits, mentre aconsegueixin adequadament la funció per la qual estan fets cadascun d'ells, no poden menys que mostrar-nos les coses tal i com són realment: la *rerum natura* no fa res en va (cf. *De cae.* 1.4, 271a33) ni pot produir un òrgan que no sigui capaç, almenys en circumstàncies normals i ἐπὶ τὸ πᾶν, d'acomplir la funció per la que estava fet.

Així, s'entén per què no es pot dir el mateix de la percepció dels sensibles comuns, els quals, justament per no ser allò pel que estava fet cadascun dels sentits en particular, es presten també en major grau a l'engany; sense esmentar ja la percepció dels sensibles «per accident», en la qual la intervenció de la imaginació i del judici –i, per tant, la possibilitat de l'error– sembla ja inevitable.

Sigui com sigui, podem constatar que per a Aristòtil, malgrat el que poden donar a entendre, a primera vista, algunes de les seves formulacions més concises, la veritat i l'error tenen lloc no solament en els judicis, sinó ja en les sensacions mateixes.

Si cal encara insistir que, en aquest punt, Aristòtil discrepa de Plató, per a qui, segons hem vist, en les sensacions mai s'aconsegueix la veritat (*Teet.* 186d), hauríem d'afegir: ni la falsedat tampoc. Tot el raonament anterior del *Teetet* sembla abocar a la conclusió que les úniques coses que poden ser vertaderes o falses són les creences o els judicis, mentre que, contràriament, tot intent de trobar la veritat o el coneixement en les meres sensacions haurà d'abocar-nos inevitablement a admetre, amb Protagoras, que totes les sensacions són igualment vertaderes.

No contradiu pas aquesta interpretació, sinó que la confirma –al meu entendre– aquell passatge central del *Fileb* (37a-b, y cf. 40d) en què Sòcrates observa que allò que jutja, sigui rectament o no, en tot cas està jutjant realment o de fet (ὄντως), el mateix que allò que gaudeix està, de totes maneres, gaudint realment, cosa que no impedeix que els judicis, així com els gaudis, puguin ser veritaders o falsos en cada cas, segons encertin o no a referir-se a un objecte real (37d-e, 40d). Com que en aquest passatge no es parla de les sensacions, podem suposar: o bé que aquestes es troben en la mateixa situació que els judicis i els gaudis –essent de per si reals, encara que veritaderes o falses respecte al seu objecte–, o bé que l'omissió és deliberada, ja que les sensacions, tot i ser reals com els gaudis i els judicis, a diferència d'aquests no són, no obstant, susceptibles de ser veritaderes o falses. M'inclino per la segona opció, ja que en cap moment diu Plató que les sensacions de per si puguin ser veritaderes o falses, sinó que més aviat era aquesta propietat la que, en el *Teetet*, distingia els judicis de les sensacions⁶.

Vegi's a més que, en l'escena central del diàleg (38c-e), la de l'home que, mirant des de lluny, confon un home amb una estàtua, el que queda suspecte d'error no és la percepció, sinó la creença o el judici δόξα, 38e4) que pronuncii l'observador parlant amb si mateix o amb un altre, quan per ventura *digui* (προσείποι, 38d) que és una estàtua allò que veu. En tot cas, queda palès que és en un acte de llenguatge on s'esdevé l'encert i l'error.

I sobre quina classe d'error és aquest que, ja abans de quallar en judici errat i abans que es digui res, dóna lloc a errors similars, ens il·lustra prou bé el símil del bloc de cera del *Teetet* (193b-d, 194a-b): no és la sensació per ella mateixa la que enganya, sinó l'associació errònia d'aquesta amb certa «marca» (σημεῖον) o record de sensacions passades. I poc importa, d'altra banda, que el símil quedi descartat tot seguit per inadequat per donar compte dels errors de càlcul i similars –que res no tenen a veure amb les sensacions– i, per tant, del que és el judici fals en general, ja que aquí no s'aspira a tant. Cal remarcar, a més, que al *Fileb* no sorgeix aquesta mateixa dificultat, ja que en aquest diàleg la recordació o ἀνάμνησις s'entén, des del principi, com a referida tant a coneixements com a sensacions (34b11).

Abans de continuar, val la pena aturar-nos un moment a recordar les raons per les quals Plató s'inclinava, al *Teetet*, a rebutjar les sensacions en favor dels judicis com a portadors de veritat i falsedat o *truth bearers*, com

6. Aquesta interpretació s'oposa a la de J.-F. PRADEAU («Introduction» a PLATON, *Philèbe*, Paris: Flammarion, 2002), que sosté que, per a Plató, la sensació és «un jugement de l'âme» (p. 43 i *passim*), per la qual cosa «déjà des sensations sont susceptibles d'être vraies ou fausses» (p. 55). No veig res de semblant a aquesta formulació en els passatges platònics als que Pradeau remet (p. 45 n. 2).

diuen els lògics d'avui dia: a saber, que allò que comprèn (διανοεῖ) que la veu i el color són dues coses diferents entre si –així com que cadascuna d'elles és una i idèntica a si mateixa– no són ni l'oïda ni la vista, les quals no saben discernir més que els seus objectes específics (185a-c); ni tampoc no poden ser els sentits els que perceben el que tenen en comú les coses (τὰ κοινά, 185e1) –el ser i el no ser, la semblança i la dissemblança, la identitat i la diferència, l'u i el nombre (185c)–, sinó que hem de suposar que és l'ànima per ella mateixa qui ho examina (185e1), que és justament el que s'anomena jutjar o opinar (δοξάζειν, 187 a).

Ara bé, no deixa de ser significatiu que els mateixos dos arguments tornin a aparèixer en Aristòtil, a l'inici del llibre tercer del *De anima*, l'únic és que no serveixen per justificar el pas de la sensació al judici, sinó per introduir la αἴσθησις κοινή o «sensació comuna» (3.1, 425a27), necessària, al seu parer, per donar compte de la percepció dels «sensibles comuns» (τῶν κοινῶν, 3.1, 425a14) –moviment, repòs, figura, grandària, nombre i unitat–, que els sentits particulars només perceben per accident, i així mateix per explicar fins i tot com distingim les diferents qualitats sensibles entre si –per exemple, allò blanc d'allò dolç–, cosa que cal fer –conclou Aristòtil– «per força mitjançant una sensació, ja que es tracta de sensibles». De manera que l'enigmàtic sentit comú supleix, com a mínim, algunes de les funcions que Plató atribuïa, amb més economia conceptual, als judicis: novament, com en el cas de la veritat i l'error, la sensibilitat queda investida de trets que en Plató eren privatis de l'enteniment i el llenguatge.

No pas menys esclaridor és el canvi que pateix en Aristòtil el cèlebre símil del bloc de cera, que Plató havia introduït en el *Teetet* (191c-d):

Posa, doncs, per amor del raonament, un bloc de cera que tenim en les ànimes, tenint-lo l'un major, l'altre menor, i l'un de cera més pura, l'altre de la més impura i més seca, i alguns de cera més humida, i hi ha qui la té en la seva justa mesura (...). Diguem llavors que aquest bloc de cera és un regal de la mare de les Muses, Memòria, i que en ell allò que vulguem recordar d'entre les coses que vegem o sentim o que nosaltres mateixos pensem, guardant-ho per a les sensacions i els pensaments, ho gravem com si estiguéssim imprimint la marca d'un segell; i que el que quedi imprès, ho recordem i ho coneixem, mentre segueixi present la seva imatge, però el que s'hagi esborrat o no hagi arribat a imprimir-se, ho oblidem i no ho coneixem.

En primer lloc, el símil no pretén representar de cap manera les sensacions, sinó únicament el mecanisme de la memòria; en Aristòtil, en canvi, el mateix símil no s'aplica solament a la memòria (així *De mem.*, 450b1), sinó expressament a les sensacions mateixes (*De an.* 2.12, 424a17-20):

I en general respecte de qualsevol sentit ha de comprendre's que el sentit és allò que és capaç de rebre les formes sensibles sense la matèria, tal i com la cera rep la marca del segell sense el ferro i l'or.

En segon lloc, doncs, aquí s'introdueix una manera d'imaginar els processos perceptius que tindrà conseqüències fatals per a la teoria del coneixement⁷: i és que, com ja notava Plotí (*Enn.* IV 6, 1, 29-32), «si rebem empremtes del que veiem, no hi haurà manera de mirar les coses mateixes que veiem, sinó imatges i ombres de visions, de manera que una cosa seran els objectes mateixos i una altra el que nosaltres veiem.»

En tercer lloc, en la versió aristotèlica del símil, els sentits «reben» les formes sensibles d'una manera purament passiva (de la mateixa manera que l'enteniment rep les formes intel·ligibles, ja que «l'enteniment és a les coses intel·ligibles el mateix que la sensibilitat és a les sensibles», *De an.* 3.4, 429a17-18). En la versió platònica, per contra, som *nosaltres* els que ens «gravem a la memòria» allò que *volem* recordar (ὅτι ἂν βουλευθῶμεν μνημονεῦσαι), formulació en la qual l'aspecte actiu i voluntari apareix clarament subratllat, per no dir exagerat. Després, en el *Fileb* (38e-39c), el símil de l'escrivà i el pintor recalca encara amb més claredat el caràcter actiu i espontani de la memòria, alhora que corregeix el que el símil de la cera i el segell tenia de toscament mecànic:

Sòcrates: Admet ara que també hi ha un altre artesà més en les nostres ànimes al mateix temps.

Protarc: Quin?

S.: Un pintor que, després de l'escrivà que pren nota de les coses que s'han dit, va pintant imatges d'aquestes en l'ànima.

P.: I aquest, com diem, doncs, que ho fa i quan?

S.: Quan un, apartant de la vista o de qualsevol altre sentit les coses que en el seu moment es jutjaven i deien, veu d'alguna manera dins de si mateix les imatges d'allò jutjat i d'allò dit. O potser no és això el que ens passa?

P.: I tant que sí.

S.: I que potser no són vertaderes les imatges dels judicis i de les dites vertaderes, i falses les dels falsos?

P.: Del tot.

(*Fil.* 39b-c)

Aquí es diu amb tota claredat que les «imatges» de la memòria i la imaginació –els φαντάσματα, es dirà després (40a)– són imatges de «les

7. Recordem la teoria estoica de la percepció com a «empremta» (τύπωσις), que fou un blanc tan fàcil pels atacs dels escèptics (SEXT EMPÍRIC, *Adv. math.* VII, 227-229, 373-374; cf. R. Román Alcalá, *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia clásica*, Córdoba: Berenice, 2007, p. 58-69). També Descartes sostenia que els sentits externs perceben «de la mateixa manera que la cera rep la figura del segell» (*Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 412); no és sinó conseqüència extrema d'una suposició semblant que la existència mateixa d'un món material fora de la ment esdevingués per a ell dubtosa.

coses que s'han dit» (τῶν λεγομένων), de «judicis i dites» (δοξῶν καὶ λόγων) i que són vertaderes o falses justament en la mesura que ho siguin els judicis o enunciat de què són imatges. Es reconeix expressament, doncs, el caràcter lingüístic i racional dels processos imaginatius que, pel fet mateix de donar-se en un ésser dotat de llenguatge i raó, han de relacionar-se amb les creences i els judicis de qui recorda o imagina.

Això concorda molt bé amb el fet que en el *Sofista* (264a5-7) es defineixi la φαντασία com quelcom que és per essència el mateix que el judici (δόξα), només que aquest no es presenta per si mateix, sinó per mitjà de la sensació (δι' αἰσθήσεως)⁸: allò que a hom se li apareix (φαίνεται) és una «mescla (σύμμιξις) de sensació i judici» i només gràcies a aquest parentiu amb el judici i l'enunciat (λόγος) se li pot atribuir també veritat o falsedat (264b1-4).

Importa recordar aquí que el concepte grec de φαντασία no correspon precisament a cap de les nostres nocions modernes d'«imaginació», en tant que inclou, a més de les figuracions imaginatives, els records i les anticipacions, també les «aparences» del que es presenta directament als sentits. Així, allò que en l'exemple del *Fileb* se li apareix a algú des de lluny sota un arbre i al costat d'una roca, és un φανταζόμενον (38d1), una «aparença», emparentada amb les «aparences pintades» (φαντάσματα ἐξωγραφημένα, 40 a) de la imaginació.

D'aquesta manera en el judici sobre el que percebem intervé també, juntament amb la sensació i de manera inseparable, la memòria⁹: l'escrivà que aixeca acta dels nostres judicis i redacta discursos en les nostres ànimes no és sinó «la memòria que coincideix amb les sensacions» (ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα, 39a1). Així s'entén que les coses que veiem no siguin objectes dels sentits i prou, sinó «aparences» o φανταζόμενα, en tant que les sensacions se'ns presenten sempre ja barrejades amb els judicis i els records, que són parents dels judicis i també, a la seva manera, dels raonaments¹⁰.

8. No s'ha de confondre aquesta manera de manifestar-se el judici *per mitjà de* la sensació (com la conforia ARISTÒTIL, *De an.* 3.3, 428a25) amb el judici *segons* la sensació (δόξα μετ' αἰσθήσεως) del *Timeu* (52a), que res no té a veure amb la φαντασία, sinó que és el mode de coneixement, hipotètic i conjectural, que té per objecte el món sensible. En canvi, sí que es refereix a la φαντασία, encara que sense anomenar-la, la discussió de *Rep.* X, 602e-603a.

9. LYCOS (vegeu n. 11), p. 499, anota encertadament que l'exemple de l'home i l'estàtua del *Fileb* «illustrates Plato's view that perceptual judgement, and the endeavour to form such a judgement, always spring from memory and perception».

10. Com observava ja P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Hamburg: Meiner, 1921, reimpr. 2004, p. 340: «l'aparèixer mateix es funda en el judici, ja que l'engany no es troba en la mera contemplació interior de les imatges, sinó en el judici, en el text, per dir-ho així, al qual la imatge de la imaginació acompanya com a il·lustració. Tot i que la imatge acompanyant reforça profundament la il·lusió, i és que hom creu *veure* que és així».

Pel que fa a Aristòtil, és ben sabut que rebutja expressament aquesta noció platònica de la φαντασία com a «barreja de sensació i judici» mitjançant un raonament més aviat fosc i prou confús (*De an.* 3.3, 428a24-b9)¹¹ que no esclairem aquí, encara que segurament hi té a veure la seva convicció que la φαντασία s'esdevé també en la majoria dels animals (428a22, 429a5-8; no pas en les formigues, les abelles i els cucs, 428a10), la qual cosa fa que rebutgi la possibilitat d'identificar-la amb el judici o creença sense més (428a18-24). Per tant, si la φαντασία no és judici ni sensació ni la mescla d'ambdós, reconeixem que és un moviment que es produeix sota l'afecció de la sensació en acte i que s'assembla a la sensació (428b13-14, 429a1-2), si és que no és ja «una certa sensació dèbil» (αἴσθησίς τις ἄσθενής, *Rhet.* I 11, 1370a28), cosa que no li resta pas la virtut de poder ser vertadera o falsa (428a12, 17, b17).

Es fa palès, doncs, l'esforç per deslligar la φαντασία de les facultats humanes de judici i de llenguatge, no només perquè la podem trobar també en els animals irracionals (ja que res no hauria impedit que una mateixa facultat comuna a homes i animals hagués quedat modificada, en el cas dels primers, en la seva mateixa essència per l'ús del llenguatge i de la raó, cosa que a Aristòtil no sembla que se li hagi acudit), sinó primer de tot perquè, un cop assentada la quasi infal·lible veracitat de les sensacions, quedi un marge per donar compte també de la possibilitat de l'error, «que és d'allò més habitual en els vivents» (*De an.* 3.3, 427b1). No en va aquesta constatació, juntament amb la del fracàs dels «antics» en l'intent de trobar-li explicació suficient, introdueix la discussió de la φαντασία en el mateix capítol¹².

Així, podem veure com les diverses discrepàncies d'Aristòtil respecte Plató que hem ressenyat s'enllacen lògicament entre si de la següent manera: la pretensió de trobar la veritat i la falsedat, per sota del llenguatge i en les sensacions mateixes, juntament amb la concepció de les sensacions com a marques o empremtes de les formes sensibles, havia de suggerir la qüestió de com podem conèixer la «veritat» de les sensacions, entesa com a coincidència de l'empremta amb l'objecte que l'origina, del qual, per hipòtesi, no podem conèixer-ne res més que l'empremta deixada. Es tracta d'un problema, en el fons, irresoluble, que només podríem solucionar mitjançant l'afirmació dogmàtica que la percepció sana i natural dels sentits ens presenta les coses tal i com són en realitat. Però com que també els sentits sans erren a vegades, calia trobar algun substrat anàleg a les sensacions i, com elles, anterior i independent del llenguatge i del judici, però que per la seva pròpia naturalesa admetés, a més de la veritat, també

11. L'estudi més esforçat i curós d'aquest raonament antiplatònic continua sent el de K. LYCOS, «Aristotle and Plato on 'Appearing'», *Mind* 73 (1964): 496-514.

12. Sobre aquesta qüestió, vegeu l'útil assaig de V. CASTON, «Why Aristotle Needs Imagination», *Phronesis* 41 (1996): 20-55.

l'error. En aquesta necessitat cal veure, segons el meu parer, la motivació més profunda del caràcter prelingüístic i irracional de la φαντασία aristotèlica.

Tot i així, hem d'admetre que, més enllà de les constriccions del seu propi sistema, el problema de fons que enfrontava en aquest punt Aristòtil amb Plató era d'abast més profund, més ardu i més perpetu; això és, la qüestió de fins a quin punt les funcions de la percepció i de la imaginació depenen del llenguatge o poden ser-ne independents en certa mesura. És una qüestió intricada i apassionant que la filosofia i la ciència del darrer segle han tornat a suscitar amb renovat vigor i que encara dista molt de quedar resolta.

Sobre C. H. TARNOPOLSKY, *Prudes, Perverts and Tirans. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*

Princeton University Press, 2010. 240 p. ISBN 978-0691128566.

JORDI RAMÍREZ ASENSIO

Societat Catalana de Filosofia

jordi.searcher@gmail.com

El text de la professora Tarnopolsky proposa una lectura del *Gòrgias* platònic centrada en la noció de vergonya, per tal de veure què pot aportar l'obra platònica al debat actual sobre si la vergonya és un sentiment amb efectes positius en una cultura democràtica o, pel contrari, mereixeria ser eradicat. Aquesta és una discussió de certa importància als Estats Units vinculada a la reivindicació dels drets d'algunes minories. Hi hauria, doncs, dues posicions enfrontades: la dels que pensen que la vergonya és un sentiment negatiu per una tradició històrica continuada que l'ha emprat per atacar la posició de grups "socialment anormals" com els homosexuals; i la dels que pensen que pot ser un element positiu, una eina per fixar una sèrie de qüestions morals que no poden ser negociables en una societat democràtica. L'autora no ens amaga que la seva lectura té una intenció política clara, ja que un reforçament de la noció de vergonya pot ser un baluard de les nostres constitucions democràtiques en un temps de crisi lligat a un fenomen progressiu de desregularització en tots els àmbits. De fet, el motiu de decantar-se pel *Gòrgias* és la comprensió que mostra Plató del caràcter necessari, tot i que perillós, d'aquest sentiment en la vida humana i en la política democràtica. Per fer això cal distingir –tal com es fa al diàleg, segons afirma Tarnopolsky– entre una vergonya causada per la llagoteria, una vergonya socràtica del respecte i una vergonya platònica del respecte. Això ens ajudaria a evitar la confusió que preval en els debats actuals sobre la vergonya; la confusió que existeix entre el sentiment fundat en el respecte i el sentiment fundat en l'estigmatització del diferent.

El primer capítol tracta les nocions de vergonya i retòrica en el diàleg. Comença amb un acurat estudi de l'arrelament d'allò discutit al diàleg a la realitat històrica atenenca. L'objectiu de l'anàlisi no és només ajudar-nos a entendre el diàleg, sinó establir paral·lelismes amb la situació política americana. Entendre el *Gòrgias* significa entendre que Plató està cercant una resposta a aquests problemes que –i aquestes foren les tesis de l'autora– no passen tant per un refús de la retòrica, sinó per la seva reconsideració amb la finalitat de construir-ne una de positiva que suposi també una superació de la socràtica. Així mateix, la idea de Tarnopolsky és que una consideració semblant pot fer-se respecte de la democràcia; el *Gòrgias* no és

un diàleg anti-democràtic, sinó que cerca una depuració de la democràcia, fonamentalment de les contaminacions produïdes per l'imperialisme. La seva interpretació pren, com a punt de partida, la tesi evolucionista i precisament el *Gòrgias* seria el lloc on es faria palès un cert trencament amb el socratismes per part de Plató. El contingut d'aquesta part segueix les oposicions establertes pel diàleg que, segons l'autora, són successivament: /1/ Entre la retòrica de Gòrgias i la dialèctica socràtica. /2/ Entre la retòrica de l'adulació, la qual no és exactament la defensada per Gòrgias, i la política socràtica entesa com a art de la justícia. /3/ Entre la retòrica de l'adulació i la retòrica de la justícia. /4/ Entre la retòrica de l'adulació i la noble retòrica platònica. /5/ Entre la retòrica de l'adulació, l'art polític socràtic i la veritable retòrica.

L'objectiu del diàleg és la definició d'aquesta retòrica noble que supera la dels sofistes, però també la de Sòcrates, al capdavant estèril pel seu caràcter radical que avergonyeix massa els subjectes i no en permet treure res de consistent dels diàlegs. Això queda molt clar en el diàleg entre Cal·icles: Sòcrates i el mite final ha de ser entès com un intent de redreçar aquesta situació. La clau d'aquesta evolució és entendre que el contrast no és tant entre disciplines basades en la raó i basades en l'experiència, com voldria la tradició filosòfica, sinó en el fet que l'adulació es dirigeixi al plaer sense considerar el bé. L'evolució final serveix per consolidar un punt de vista oposat al de Leo Strauss: allò oposat no són la filosofia i la política, sinó el socratismes i la política, i en Plató hi hauria una proposta positiva per superar aquesta situació.

El segon capítol és un estudi de les tres refutacions, sempre tenint en compte que *elenkhein*, el terme grec traduïble com *refutar*, podia significar també *avergonyir*. Comença amb una descripció dels tipus de vergonya: la nascuda d'una mentida i la produïda pel desvetllament de la veritat serien les dues bàsiques, però Sòcrates n'introdueix una tercera, fruit de la confusió de no tenir clares les pròpies creences. Així mateix, és fonamental la distinció entre el moment de recognició i el moment de creació. Un cop establert això, passa a la reconstrucció dels tres diàlegs. El diàleg amb Gòrgias és el més fructífer i per mostrar-ho l'autora assenyala el paper positiu i interessat que Gòrgias assumeix a les discussions posteriors. Seria, per tant, un bon exemple de la bondat del mètode de refutació socràtic. El segon diàleg, amb Pol, també té un efecte positiu, atès que la refutació socràtica condueix a Pol al descobriment que la seva visió sobre la tirania era inadequada i potser no es corresponia amb els seus veritables desigs. Tarnopolsky fa un examen a fons dels problemes lògics plantejats per la refutació socràtica: en primer lloc, la indistinció entre l'agent, el pacient i l'espectador (qüestió clau en el cas del dilema sobre la injustícia); la discutible, però imposada a l'argumentació socràtica, unitat entre plaers físics i plaers intel·lectuals; i per últim, la determinació conceptual de la bellesa en forma disjuntiva que trenca les regles de l'art de la defini-

ció practicada per Sòcrates als altres diàlegs. Tanmateix, per Tarnopolsky aquestes dificultats lògiques acaben sent fructíferes en el cas de Pol, el qual no planteja les objeccions que caldria si estigués fort en lògica, perquè allò que explica Sòcrates correspon a la seva experiència vital, a la seva internalització d'una autoritat externa. El seu caràcter d'esclau de l'opinió pública fa que, en el seu cas, la distinció entre l'agent i l'espectador es col·lapsi. Sòcrates li ha permès, a Pol, de fer un descobriment sobre ell mateix: que allò que realment vol és l'honor produït per la fama de l'orador i no els bens produïts per la vida criminal del tirà. Malgrat el refús inicial de la posició socràtica, Pol comprèn finalment que ell mateix no es troba tan lluny de Sòcrates de considerar el seu gènere de vida basat en el discurs oposat al basat en la força bruta. No és clar però, i aquesta és la feblesa de la lectura de Tarnopolsky, que el discurs i la violència siguin fenòmens oposats en ells mateixos. Tot i que aquest és un punt de partida indiscutit, no em sembla que l'experiència històrica i la del present el permetin establir.

La refutació de Cal·licles seria, pel contrari, un exemple de les limitacions del mètode socràtic i demostraria que no és apte per a tota mena de subjectes. Cal·licles és sotmès a la tercera mena de vergonya de què parlem abans, però no té cap ajut real per part de Sòcrates per sortir de la seva perplexitat. Com en el cas de Pol, Cal·licles apareix en el curs del diàleg com un personatge molt més convencional del que ell pensava ser i això es revela en el fet que allò que acaba provocant el seu esclat d'indignació és la insinuació que la seva posició pugui ser considerada indulgent vers els catamites, practicants de l'homosexualitat passiva, delictes que podia suposar la pèrdua dels drets de ciutadania.

El fracàs de la conversa amb Cal·licles assenyala el pas envers una nova concepció de la retòrica presentada per Sòcrates, però ja no socràtica. Seria la retòrica platònica, la qual és concebuda com un mixt que reté molt de la socràtica, però suavitza la seva duresa incorporant elements de l'afalagadora retòrica de Gòrgias. El mite és l'exponent al diàleg de la síntesi entre les dues tradicions precedents. La perspectiva de Tarnopolsky és evolucionista i el *Gòrgias* és vist com un moment singular dins de l'evolució de Plató. El diàleg suposa la seva separació del socratismes i l'elaboració d'una apologia personal on explica les raons per abandonar la vida política atenenca i la creació d'una nova escola de filosofia. A la seva interpretació, Tarnopolsky vol allunyar-se de la interpretació canònica, que veu Plató com un enemic de la democràcia, i també de la straussiana, que veu un conflicte irresoluble entre la democràcia, o qualsevol ordre ciutadà, i la filosofia. Els elements de crítica a la democràcia de Plató no es dirigeixen tant a la seva idea abstracta, sinó a les formes que prenien a la seva ciutat (no entrem, però, a la discussió de si tindria sentit per a Plató o per a qualsevol fer una crítica de la democràcia en abstracte). Pel contrari, Tarnopolsky creu que les democràcies modernes necessiten més capaci-

tat per produir aquesta mena de vergonya relacionada amb la conformitat o amb una preocupació excessiva per l'honor i l'autoestima. El seu esquema, desenvolupat al llarg del capítol, és el següent: /1/ La vergonya és una força necessària però perillosa, subjacent a les deliberacions democràtiques i a les discussions filosòfiques. /2/ Aquesta vergonya necessària s'articula mitjançant l'ideal democràtic de la *parrhesia*. /3/ Una forma corrupta de vergonya condueix a un tipus corrupte de democràcia.

Plató no és, per tant, un crític del règim democràtic atenenc, sinó de la seva immanent corrupció. Això ho palesa el *Gòrgias* pel fet que les crítiques adreçades als interlocutors de Sòcrates ho siguin per la seva incapacitat de viure d'acord amb els ideals de la democràcia atenenca. Cal·licles és lloat per la seva *parrhesia* i blasmat per la seva incapacitat de reprimir els seus impulsos tirànics. Sòcrates, pel contrari, és vist com la confluència entre els ideals tradicionals de coratge i autoafirmació amb els ideals cooperatius de justícia i moderació. És la seva defensa i la seva pràctica de la *parrhesia* (ser franc és la condició per poder acusar-te a tu mateix o als teus amics; és a dir, la suposada finalitat de la retòrica des del punt de vista socràtic) allò que li dona —a Sòcrates— aquesta posició preeminent. De fet, la noció de *parrhesia* ocupa, al diàleg, un lloc tan central com la de vergonya; és l'instrument utilitzat per Sòcrates per desvetllar aquest sentiment. Tanmateix, el que el diàleg mostra és que la franquesa socràtica pot no ser en ella mateixa suficient. Per això, aquest és el tema del capítol quart: cal articular una altra forma de vergonya, que és l'exposada en el mite on es reflecteix la noció platònica de vergonya respectuosa, la qual combina els elements penosos i negatius de la refutació socràtica amb els plaers de la vista i el so, propis de la tradició epidèctica de la retòrica gorgiana. La nuesa dels jutjats en el mite equival a la penosa experiència que ha sofert Cal·licles d'haver estat desemmascarat en la seva conversa amb Sòcrates. Per a Tarnopolsky, aquesta il·lustració és més important que la promesa de la justícia post-mortem (la seva lectura no emfatitza allò que el mite té de precedent envers l'escatologia cristiana). El mètode socràtic, però, serveix per diagnosticar però no pas per guarir; no és prou terapèutic perquè no té en compte la necessitat de crear una nova imatge per a la persona que li permeti transformar-se de manera més adient amb el que ella mateixa és, i perquè sempre es dona en una situació de falta de temps. Per tot això, la retòrica platònica enriquirà aquesta tècnica socràtica amb l'aportació gorgiana. La seva anàlisi emfatitza la familiaritat amb els procediments de *Gòrgias*; de fet, entén que el mite és una aplicació de la dita que «una imatge val més que mil paraules», però curiosament Tarnopolsky eludeix una anàlisi del significat del mite. Li interessa molt més la seva funció de superació de la negativitat inherent al logos socràtic, convertint el Sòcrates humiliat pel procés en el triomfador del judici definitiu, amb la qual cosa pot finalment proposar un model, allò que mancava a l'esquema socràtic. A la lectura de Tarnopolsky no hi ha lloc per a la

ironia, que és el recurs amb el que una bona part dels comentaristes han abordat aquest fragment del diàleg. La duplicitat de missatges té a veure, no tant amb l'establiment de diferents nivells de lectures, sinó amb una atenció a la dinàmica d'evolució de l'interior del subjecte.

La segona part del llibre vol aplicar els resultats extrets de la lectura del *Gòrgias* al debat polític del nostre temps i ho fa des de la convicció que la lectura del *Gòrgias* pot servir per superar el debat centrat entorn de la dualitat entre la vergonya i la seva manca. Els seus punts de partida són les anàlisis de Michael Warner (*The trouble with normal: sex, politics and the Ethics of queer life*, Cambridge 1999), un autor que considera la vergonya com un element negatiu d'estigmatització i J.B. Elsthai (*Democracy on trial*, New York 1995) que defensa la vergonya com la fundadora de les nocions de privacitat i civilitat. L'anàlisi de les seves posicions mostra que potser hi ha més coses que els uneixen que no pas que els separen, ja que ningú defensa l'estigmatització d'individus a partir de les seves característiques i del seu comú refús a les polítiques d'identitat. L'aparent discussió entre les dues postures extremes es pot diluir mitjançant una anàlisi acurada de les diferents significacions del terme *vergonya*, el qual, com hem vist a la primera part del llibre, és molt variable en els seus usos. Per a Tarnopolsky, la vergonya, com l'experimentada per Cal·icles i Pol, és amarga en la mesura que ens fa reconèixer que som diferents de com pensem ser, però ens ajuda a no ser capturats per un «Altre fantàstic»; la vergonya és així un sentiment políticament alliberador per a tots els que corren el perill de ser englobats en un règim totalitari o normalitzador; però, sobretot, és alliberadora psicològicament: ens ajuda a créixer, és a dir, a lliurar-nos de la superstició del nostre dret a l'omnipotència o a l'omnisciència. La lliçó platònica és que l'individu desvergonyat no ha crescut, l'home immadur, no pot ser membre d'una comunitat política sana. La lliçó platònica retinguda per l'autora és que l'univers de la llagoteria és un univers amenaçat per la infantilització absoluta dels seus membres. La crítica platònica és pertinent i necessària en el nostre temps perquè allò que els grecs denominaven tirania coincideix amb allò que els científics socials d'avui dia consideren normal i, per tant, pot ser un ajut per alliberar-nos de les polítiques de vergonya estigmatitzadora que tenen com a conseqüència: /1/ Dirigir-se només als plaers del reconeixement mutu i defugir la perplexitat causada per la manca de reconeixement. /2/ Introduir un Altre rígid, unitari i estàtic a les nostres deliberacions. /3/ Produir la idea d'un normal Altre que és també fantàstica. /4/ Bloqueig de totes les conseqüències positives d'avergonyir-se. /5/ La producció de ciutadans que defensen la seva normalitat humiliant els que són diferents.

La conseqüència a extreure del *Gòrgias*, allò que es desprèn de la noció platònica de respecte vergonyós, és que el comportament democràtic implica sempre deixar oberta aquesta possibilitat de poder avergonyir-nos, la qual és considerada com un camí de millora; ajudar a transformar els

altres des de l'assumpció del seu respecte i dignitat. El problema, més enllà dels autors tractats, no és el de si la vergonya és bona o dolenta, sinó trobar eines, com l'escriptura platònica, per lluitar contra la tirania de la normalitat.

El darrer capítol se centra en les emocions i vol reivindicar, seguint la línia de pensament iniciada per Damasio al seu llibre sobre l'error de Descartes (*Descartes' Error: Emotion, reason and the human brain*, New York 1994), el paper de les emocions a la vida humana, descartant així la lectura que fa passar a Plató per un mer precursor del racionalisme. Per a l'autora, hi hauria una convergència entre Damasio i Plató que permetria la superació del binarisme que caracteritza el punt de partida de la tradició liberal moderna i especialment del racionalisme neo-kantià. La idea extreta de Damasio i altres autors com Blackburn (*Ruling passions*, Oxford 1998) és que les emocions no són disruptives de la racionalitat, sinó una part constitutiva i integral de la racionalitat humana. Els seus descobriments són així avaluats com un recolzament de la necessitat d'aquest platonisme respectuós propugnat per l'autora. Des d'aquí, critica les opinions de Nussbaum (*Hiding from Humanity: passion, shame and the law*, Princeton, 2004) en contra de la vergonya, recordant el seu paper en el procés de desfer-se de la mitologia del jo omnipotent que caracteritza la infantesa i recordant que, sense les emocions negatives, no hi ha cap possibilitat d'autocrítica ni, per tant, de progrés del jo.

El treball de Tarnopolsky és d'una molt bona qualitat acadèmica i dóna compte de molts detalls que ajuden a fer entenedora la lectura del *Gòrgias*. El seu interès fonamental però, ha estat motivat per la voluntat de clarificar el debat polític actual; un interès que sempre acaba produint resultats ambivalents. Allò més positiu del llibre és que està construït des d'una intenció legítima: pensar que tenim alguna cosa a aprendre de Plató. Des de la catastròfica experiència hermenèutica protagonitzada per Karl Popper, sabem, però, que és ben perillós barrejar Plató amb els nostres problemes, el llibre de Tarnopolsky no és una excepció a aquesta opinió. Tot i que no se citi a la bibliografia, Rorty em vingué al cap mentre llegia el llibre i especialment la seva declaració de superioritat del liberalisme sobre la filosofia. Aquest esperit no és aliè al llibre de Tarnopolsky i segurament és el causant de forçar el text platònic en un sentit massa consolador. El liberalisme, com qualsevol "isme", ha de presentar-se com consolador, però aquest és un luxe que la filosofia de debò no pot permetre's. Segurament per això la lectura de Tarnopolsky tendeix a obviar el context polèmic, és a dir, literalment bèl·lic, del text platònic. Per això, fa molt poques referències a un tema cabdal dins del diàleg com és la de la mort de Sòcrates, i mai no acaba d'aprofundir a la temàtica de la disjuntiva entre democràcia i tirania, la qual no pot ser vista com una dicotomia entre bé i mal; ni tan sols com una lluita entre oposats. La lectura de Tarnopolsky redueix la indistinció que hi ha entre totes dues a un proble-

ma gairebé personal de Cal·icles i aquesta omisió és imprescindible per a la seva discutible reinterpretació de Plató com a defensor de la democràcia, però és a la vegada poc respectuosa amb el sentit del diàleg. Enfront d'una lectura recent com la de Stauffer (*The unity of Plato's Gorgias: rhetoric, justice, and the philosophic life*, Cambridge 2006 [vegeu-ne la recensió de J. Tramonte a l'*Anuari de la SCF*, XXI (2010) 187-193]), centrada en defensar essencialment la unitat del diàleg, per a Tarnopolsky el diàleg es caracteritzaria per un desplaçament del punt de vista del socratismes al platonisme, una interpretació conseqüència del caràcter dogmàtic amb el que assumeix la interpretació evolucionista de Plató. Els elements de crítica, però, poden ser relativitzats enfront de l'elogi que feiem més amunt, el respecte amb què es vol escoltar Plató i l'encert indiscutible de veure la qüestió de la vergonya com a central en el *Gòrgias*.

CRÒNICA

INFORME DE LA TESI DOCTORAL: Veritat, matematisme i espiritualitat a Spinoza

defensada a la Universitat de Barcelona el 17 de maig de 2011

JORDI INGLADA

jordi-inglada@hotmail.com

Com podia atrevir-se un filòsof del segle XVII a tractar les passions humanes o la vida en general, matemàticament? Per què la forma escollida per Spinoza a l'hora de redactar l'*Ètica*, la seva obra més desafiadora, és matemàtica? Aquestes són, per bé que poc elaborades, les preguntes que van desencadenar l'anàlisi doble de la tesi *Veritat, matematisme i espiritualitat a Spinoza*. Doble, perquè, d'una banda, i com en els següents apartats detallaré, podria ser que l'exposició demostrativa (forma) i la idea filosòfica buscada (contingut) fossin la mateixa cosa que s'amaga entre les paraules, totes, que configuren el text de l'*Ètica*: veritat i matematisme; de l'altra, convé tenir molt present que Spinoza *s'atreveix* a considerar la possibilitat d'una vida humana feliç sense promeses religioses concretes, és a dir, de la mà de l'optimisme naturalista de la racionalitat científica: espiritualitat.

En primer lloc, doncs, desenvoluparé el recorregut demostratiu de la tesi, des dels antecedents cartesianohobbesians (§I), passant pels resultats de l'anàlisi dels *Principis de la filosofia de Descartes* (PPC §II) i del *Tractat de l'esmena de l'enteniment* (TIE §III), fins a la valoració de la Part I de l'*Ètica* (§IVa). En segon lloc, consideraré la naturalesa de la «filosofia de la vida» *insinuada* per Spinoza a la Part V (§IVb), i que tractaré de completar -des del meu punt de vista- al §V.

I. La filosofia del mètode de Spinoza pot ser considerada com un nus, original, on conflueixen idees de Descartes i Hobbes alhora. De Descartes, en efecte, si tenim en compte la diferència entre *ordre analític* i *ordre sintètic*, característics, en qualsevol cas, de la manera d'escriure dels geomètres (AT IX.121): l'anàlisi descobreix i la síntesi disposa deductivament. En virtut d'aquesta diferència es podria dir, doncs, que les *Meditacions Metafísiques* descobreixen analíticament els primers principis del coneixement, mentre que l'*Ètica*, observada amb ulls cartesianes, dedueix sintèticament les veritats trobades, però, en algun altre lloc, i d'una altra manera. Com si el TIE fos, així, la justificació fenomenològica, és a dir, no geomètrica, del sistema (vegeu, més avall, el §III). Ara bé, Spinoza no és Descartes, ja que veu en l'encadenament lògic de les demostracions, lluny de les

evidències empíriques, allò que més pot acostar-nos a la comprensió integral de l'ordre de la natura¹. De manera que la síntesi, mitjançant la naturalització del verb «seguir-se» (*sequi*), *representa* millor que l'anàlisi com es desenvolupa, necessàriament, aquest ordre². En realitat, veure en la necessitat lògica que uneix proposicions i conseqüències (corol·laris) l'esdevenir mateix de la natura és un pas que Descartes, segons crec, no hauria fet mai. Aquesta homogeneïtat no és el mateix que l'esperit *hipotètic*, o sigui, provisional, de la nova ciència: com *seria* el món *si* un determinat conjunt d'hipòtesis, A, *fos* vertader.

També és veritat, però, que les construccions tècniques de la geometria analítica (*La Geometria*), lliures i independents –en un primer moment– de les dades de l'experiència, s'adiuen prou bé amb la idea que Spinoza té del nostre enteniment: espontaneïtat creadora de veritats, com les corbes infinites que podem dibuixar amb precisió algebàrica en un pla. Per no parlar de la diversitat de demostracions complementàries que Spinoza ofereix, de vegades, a propòsit d'una determinada proposició de l'*Ètica*³. Com si la forma i el contingut d'aquesta obra no fossin la mateixa cosa, d'acord amb el que aniré explicant, més avall, en moltes altres ocasions, amb l'objecte d'especificar el sentit de l'expressió «o no» del primer paràgraf d'aquest resum.

Vist això, doncs, es podria dir que Spinoza va més enllà de Descartes –interpretació ja institucionalitzada a la bibliografia–, però no només contra ell, sinó, també, amb ell i des d'ell.

De Hobbes, i a fi de completar aquest §I, només cal recordar el concepte de «definició genètica», és a dir, aquella definició que *genera* l'objecte definit, com la rotació d'un semicercle produeix una esfera. Spinoza recull de l'autor del *Leviathan*, per tant, la idea d'una geometria en moviment, dinàmica, on podem veure amb transparència –perquè ho produïm– tot allò que definim, *connectat* a la natura (*verum et factum convertuntur*). Aquest enfocament, és clar, contradiu l'esperit de la geometria analítica de Descartes, tal i com l'he descrit més amunt, però forma part, també, de la metafísica spinozista. D'alguna manera, l'espai simbòlic cartesà afaforeix la interpretació, diguem, *instrumentalista*, de la filosofia de Spinoza, segons la qual la forma i el contingut de l'*Ètica*, per dir-ho una altra

1. Sense menystenir completament, però, les aportacions del món de l'experiència, d'acord amb les observacions de Pierre-François MOREAU, *Spinoza; l'experiance et l'éternité*, Paris: PUF, 1994, p. 243-244.
2. Vegeu, per exemple, la proposició 16 de la Part I de l'*Ètica* («Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent») (Gebhardt, II, 60). 'Gebhardt' és l'abreviació de: *Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt*; Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925 (vol. II).
3. Vegeu les quatre demostracions d'1Ep11 (*existència necessària de Déu*).

vegada en els termes que encapçalen aquest escrit, no són la mateixa cosa, a l'hora que l'«empirisme» hobbesià és solidari de la interpretació, diuem, *realista*, i d'acord amb la qual és la natura —no només les nostres teories— la que s'organitza matemàticament, en el sentit d'un model matemàtic de causalitat (recordeu, més amunt, la naturalització del verb «seguir-se»).

II. Així, les coses, i en virtut d'aquesta segona interpretació, forma i contingut serien el mateix a l'*Ètica* (vegeu el primer paràgraf del §IVa), circumstància que no es donaria, en principi, als *PPC*, on Spinoza demostra una filosofia, la cartesiana, que considera falsa. Ara bé, l'anàlisi del prefaci d'aquesta obra, primer, i de la xarxa de principis i proposicions, després, atresora evidències a favor de la idea d'un mètode geomètric *constituti*u de la forma de filosofar de Spinoza, és a dir, no només al servei de l'exposició —no compromesa però endreçada— d'una veritat, o falsedat. Com si el nostre filòsof desitgés tant parlar de les seves idees que els *PPC* en destil·len, ja, algunes de les línies mestres: una filosofia apassionada i «sentida» com a vertadera no pot, com l'amor, esperar.

D'acord amb aquestes observacions, doncs, els *PPC* ja no serien completament cartesians, en virtut, d'una banda, de la demostrabilitat il·limitada que en determina l'esperit⁴, i, de l'altra, de la seva presència a l'*Ètica*. Modesta, sí, però suficient per a pensar que el sistema no es va concebre de cop, sinó evolutivament. I amb dubtes, si tenim en compte, com he dit abans, el prefaci, escrit per L. Meyer, però revisat i autoritzat per Spinoza: les demostracions dels *PPC* tant descobreixen les veritats com les ensenyen amb pulcritud. Quina és, per tant, la identitat definitiva d'aquest mètode? La transmissió o la capacitat de descobriment? Aquesta ambigüitat, solidària de la diferència entre instrumentalisme (transmissió) i realisme (descobriment) establerta abans, no només se circumscriu als *PPC*, com a continuació seguiré explicant. El *TIE*, en efecte, n'ofereix una altra perspectiva. Vegem-ho.

III. Si m'hagués de quedar amb una sola obra de Spinoza no m'ho pensaria dues vegades: el *TIE*, malgrat el perfeccionisme geomètric de l'*Ètica*. Ho té tot, no només aquesta altra perspectiva de l'ambigüitat que aquí ens ocupa. Quina ha de ser la idea que es constitueixi al començament del sistema? Els paràgrafs d'aquesta obra parlen, de vegades, de la idea d'un ésser perfectíssim (formalitzada i enriquida a la definició 6 de la Part I de l'*Ètica*), però, d'altres, d'una idea vertadera donada qualsevol. Si això és així i hi ha evidències textuais a favor de les dues possibilitats, quin model representa millor l'estructura —de profunditat— del sistema? La deducció unidireccional i vertical, relacionada amb la naturalització del

4. Penseu en els axiomes de la Part I, l'objecte dels quals és demostrar les primeres proposicions, és a dir, aquelles en què podem veure la formalització de les certeses fonamentals de Descartes.

verb «seguir-se»⁵, o la xarxa horitzontal? Dit d'una altra manera: per què Spinoza exposa l'excel·lència, constructiva i detallada, de la definició genètica si veu en la «ciència intuïtiva», sense mediacions i no operacional, la clau de volta del coneixement? A més, una part important del *TIE* està dedicada a fonamentar la idea del «paralelisme» entre els modes de l'atribut del pensament i els de l'extensió, tal i com quedarà recollit sintèticament a la proposició 7 de la Part II de l'*Ètica*. Ara bé, com un principi tan important, i elaborat, o justificat, amb tanta cura, no se'ns presenta com un axioma?

Aquestes preguntes podrien no tenir resposta, d'aquí la persistència de l'ambigüitat de què he parlat abans. Però si he dit, també més amunt, que el *TIE* «ho té tot», no és en virtut, únicament, d'aquestes dificultats que se'n desprenen, si més no d'acord amb la meua manera d'entendre la filosofia de Spinoza. El més important, si tenim en compte que la seva obra sistemàtica i definitiva es titula «Ètica», té a veure amb els paràgrafs suposadament autobiogràfics del començament: Spinoza ens convida a concebre, i viure, una certa espiritualitat enmig de l'esgotador camp de batalla de les passions humanes; és a dir, podem tractar de ser serenament feliços malgrat les destrosses o alegres sorpreses inesperades relacionades amb l'esdevenir (*quoad nos*) atzarós de les coses. Com podem inserir-nos-hi amb coratge i esperança, si les forces (infinites) que hi ha en joc ens superen absolutament, com la cardinalitat transfinita del conjunt dels nombres reals ($2^{\aleph_0}$) supera la d'un subconjunt finit de nombres naturals ($\{0, 1, 2\}$), per dir-ho amb un exemple matemàtic que podria ser, crec, del gust de Spinoza?⁶ O encara millor: com *qualificar*, o *esmenar*, la consciència de la nostra existència, a fi de viure sense patir –tant– sota el pes de les pors?⁷ Perquè, en siguem conscients o no, *ja* formem part necessàriament de l'ordre causal de la natura. No podem deslligar-nos-en, la qual cosa no vol dir que haguem de sentir-nos esclaus, sinó, tot el contrari, parts actives, i dignes, d'un tot intel·ligible.

El desenvolupament d'aquestes consideracions ètiques correspon, però, als §§IVb-V. Vegem a continuació si els resultats de les anàlisis de les Parts

5. Recordeu el final del §I.

6. Observeu, però, com el número natural 2 forma part de les dues expressions conjuntistes, com si entre finit ($\{0, 1, 2\}$) i infinit ($2^{\aleph_0}$) hi hagués, al capdavant, quelcom en comú. En aquest sentit, recordeu com Spinoza diu de l'enteniment de Déu –si en tingués– que no pot conèixer millor que nosaltres aquelles veritats matemàtiques que ja han estat demostrades, amb correcció, i per a l'eternitat.

7. Vegeu P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza; la cinquième partie, les voies de la libération*; Paris: PUF, 1994, p. 30: «comment faire prévaloir cette puissance de l'intellect qui exprime la nature rationnelle de l'âme, c'est-à-dire la charge de rationalité dont elle est constitutionnellement porteuse, sur les forces aliénantes qui sont issues du jeu spontané de l'affectivité, de manière à effectuer, avec ou sans rupture, le passage de l'état de servitude à celui de liberté?».

I i V de l'Ètica permeten resoldre les dificultats metodològiques observades fins ara: instrumentalisme / realisme, xarxa pluridireccional / deducció unidireccional, forma / contingut i transmissió / descobriment.

IVa. Una primera lectura de la Part I podria fer pensar, justificadament, en el domini de la interpretació realista del mètode geomètric. En efecte, les definicions s'articulen genèticament constituint el concepte de "Déu", i un dels verbs protagonistes és «seguir-se»⁸, és a dir, el préstec lingüístic del món de les matemàtiques que dóna una idea del que passa –si és que passa res– entre causa i efecte: del que s'esdevé en Déu (*in Deo*) a tot allò que se'n segueix (*a Deo*). L'efecte no és més que (*nihil aliud est*) l'explicitació natural de l'ésser de la causa, de manera que, des de la perspectiva de l'eternitat (*sub specie aeternitatis*) són la mateixa cosa. L'encadenament dels fenòmens naturals és, doncs, disciplinadament matemàtic, i la temporalitat en què s'insereix ve a ser el present que manté rel·ligats tots els teoremes d'un tractat de geometria, posem per cas. Com si l'eternitat que poguéssim –i, malgrat tot, podem– sentir tingués molt a veure amb la intensitat amb què podem percebre, oblidant-nos del temps, la fortalesa d'aquest lligam⁹.

Però això no és tot, o no és tota la veritat. Moltes de les primeres proposicions de la Part I són primers principis a les Cartes 2 i 4¹⁰; ¿on és, llavors, la diferència entre axiomes i teoremes, fonamental en qualsevol sistema deductiu que pretengui ser rigorós? A més, hi ha proposicions demostrades de moltes maneres (recordeu les quatre proves de la proposició 11), i de vegades per reducció a l'absurd, o sigui, no constructivament; contra la idea determinista, doncs, d'un únic recorregut deductiu. I podem trobar algunes de les demostracions més elaborades, és a dir, constructives, als escolis, un espai «literari» més o menys allunyat de la xarxa deductivocausal, seriosa i desapassionada. Si això és així, però, ¿no serà que la vertadera saviesa (*sub specie aeternitatis*) està molt per damunt, o a part, de la proximitat del mètode geomètric? Tota la potència de demostració d'aquest mètode *només* pot donar-nos una comprensió *sub quadam specie aeternitatis*, perquè la idea mateixa d'«eternitat» exclou la successió. De la mateixa manera que la tangent té, diguem, el privilegi de tocar –en un punt– el cercle, però sense entrar-hi, l'Ètica executa tots els passos per tal d'arribar a l'eternitat, però es queda a les portes. Correspon al lector, perquè Spinoza ja l'ha fet, donar l'últim pas, *intuïtiu*, i en comparació amb el qual totes les demostracions són accessòries, si no irrellevants.

8. Recordeu la proposició 16 de la Part I citada a la nota 5.

9. Vegeu, més avall, el §V. Després d'aquest paràgraf, però, queda prou clar que el verb «seguir-se» no és només un préstec lingüístic: Spinoza en fa tota una metafísica, expressable mitjançant la fórmula «*sequi*_{U_n}», és a dir, les coses s'esdevenen universalment seguint la mateixa necessitat (*sequi*_U) i per a qualsevol dels infinits atributs (*/n*).

10. A Henry Oldenburg, 1661.

IVb. D'acord amb totes aquestes observacions, els textos de la Part I no es decideixen per una de les dues alternatives interpretatives, expressades de moltes maneres al final del §III. Així, la forma de l'*Ètica* constitueix, o no, el seu contingut, com ja s'anunciava –sense comptar amb les evidències recollides fins aquí– al començament d'aquest escrit. En aquest sentit, l'anàlisi de la Part V no desfà l'ambigüitat, ja que s'hi reproduïen «sorpreses» semblants, al capdavant de les quals hi ha la proposició 24¹¹, on s'estableix una relació de proporcionalitat directa entre el coneixement de les coses singulars i el de Déu. Ara bé, aquesta Part de l'*Ètica* és, potser, el text que més *humanitza* Spinoza en sintonia amb l'atmosfera del començament del *TIE*, perquè hi podem trobar la idea de l'«amor intel·lectual a Déu» (*amor Dei intellectualis*), o sigui, una passió constructiva que ens fa ser hiperconscients que formem part, d'alguna manera, de la *natura naturans*. Passió, perquè aquest amor ens commou profundament, com quan algú ens diu que ha pensat en nosaltres i ens regala un petit retall de diari. Ens allunya, doncs, de la tristesa sistemàtica i immobilitzadora: podem estar tristos circumstancialment, sense fer d'aquest sentiment, però, el nostre hàbitat natural. Al capdavant, la tristesa és el trànsit d'una perfecció major a una de menor¹². L'alegria, per contra, ens perfecciona¹³, per la qual cosa és *constructiva*, perquè, a diferència de les pors, relacionades amb la tristesa, ens protegeix. Tant, que m'atreviria a dir que no perdem mai el temps quan riem, o ens ho passem bé.

Dit això, sembla que l'amor intel·lectual a Déu sigui el «bé veritable» buscat des de l'època del *TIE*, però hi ha un problema; sempre n'hi ha: aquest amor no pot ser correspost, és a dir, no té cap sentit esperar que la natura ens estimi, per molt que n'admirem, amb devoció, la potència infinita¹⁴. No s'ha de ser molt «optimista» per estimar amb aquesta intensitat i no esperar res a canvi? Jo crec que Spinoza ho era, com a continuació tractaré de justificar. No es pot pensar una filosofia de la plenitud sense ser atrevit, solidari i generós.

V. Per què $\sqrt{2}$ és un número *irracional*? No podria ser considerat com un número decimal (1,414213562...) d'infinita precisió i, en aquest sentit, més racional que cap altre?¹⁵ La filosofia de Spinoza es decidiria, si s'hagués pogut plantejar aquest problema, per la segona possibilitat. Sense pensar-s'ho, perquè, encara que les conquestes científiques –i la teoria

11. Vegeu Gebhardt, II, 296: «Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus».

12. *Ibid.*, p. 191: «Tristitia est hominis transitio à majore ad minorem perfectionem».

13. *Ibid.*: «Laetitia est hominis transitio à minore ad maiorem perfectionem».

14. Vegeu la prop. 19 de la Part V (*ibid.*, p. 292: «Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet»).

15. Vegeu el pròleg (p. 2) de Richard LAVER, a K. GÖDEL, *The consistency of the continuum hypothesis*, New York: Ishi Press International, 2009.

de conjunts n'és una— siguin revisables, la veritat és que tot allò que entenem perfecciona el nostre enteniment. Anàlogament, sempre que fem alguna cosa desinteressadament, o per amor, l'estat de les nostres emocions millora, perquè ens alegrem de conservar, i potenciar, la capacitat de ser generosos. Què importen els resultats si tenim la certesa que el motor d'allò que fem és l'*amor Dei intellectualis* centrat en les persones i les seves dificultats? No podem fer d'aquest afecte tan poderós una satisfacció permanentment solitària. Tot el contrari, el seu sentit —si en té algun, perquè la contemplació spinozista de l'univers no és gens finalista— depèn de si decidim, o no, ser solidaris. «La humanitat, o la modèstia, és el desig de fer allò que agrada a les persones i ometre, o deixar de fer, allò que no els agrada»¹⁶.

Dit d'una altra manera, tot depèn de si ens comprometem amb l'existència, infinitament perfectible, com el número decimal que obria aquest §V de l'ésser humà. La qual cosa vol dir, també, que hem d'estar disposats a exposar-nos a les ferides que *se seguiran*, vulguem o no, d'aquesta aposta.

És per tot això que l'actitud de Spinoza és molt atrevida, si més no tal i com jo la interpreto. I agraïda. Hi ha infinits atributs, d'acord, però això no ens ha de fer sentir desemparats, sinó motivats, al costat de Giordano Bruno, i en la direcció d'un esforç ininterromput per comprendre el desenvolupament de les coses, siguin de l'ordre que siguin. No importa, perquè, al capdavant, tot és intel·ligible. És més, Déu no pot haver *creat* les veritats eternes o, el que és el mateix, no pot redefinir les condicions d'intel·ligibilitat que fan possible el coneixement. *No pot*, és a dir, no hi ha espai per a l'arbitrarietat en una potència que ho dóna tot, seguint una lògica compacta. $2 + 2 = 4$, *també per als déus*, com li agradava dir a Husserl.

Vist així, doncs, el nostre lloc a l'univers, com no sentir-s'hi agraïts? Si aconseguim adonar-nos de la proximitat, o la immanència, de la substància absolutament infinita, és a dir, molt més que infinita en el seu gènere, llavors podrem sentir la felicitat en qualsevol lloc, i de qualsevol manera, no només en racons privilegiats, i en moments molt determinats. Tot és possible, o sigui, qualsevol detall senzill i inesperat de l'existència és *celebrable*. De manera que Spinoza és modern, deixant-se portar —confiat— per l'infinit, però clàssic, *alhora*, tota vegada que la seva proposta de vida, laica i sense còmodes garanties transcendents, té molt a veure amb Epicur, per homenatjar un nom propi, i el seu concepte de «benestar» com a absència de dolor. Una vida *bona*, aquí i ara, gaudint dels plaers quotidians, envoltat de pocs, però bons amics, i sense permetre's les facilitats

16. Def. 43 dels Afectes. Vegeu Gebhardt II p. 202: «Humanitas, seu Modestia est Cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, & omittendi, quae displicent».

de les promeses no terrenals de les religions convencionals. No cal que esperem l'eternitat, perquè ja hi vivim («[a]t nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse»)¹⁷, malgrat no ens hi sentim. Sempre estem molt «ocupats» com per sentir-nos-hi amb naturalitat. En realitat, anem tan distrets i tan de pressa, tractant de satisfer les nostres necessitats, que ens perdem el millor, precisament perquè no volem, o no sabem, cultivar la paciència necessària. I romanem, així, engranats al poder organitzador, per no dir alienant dels auxiliars de la imaginació. Ja ho deia Aristòtil dels primers principis del coneixement: tan a prop i tan lluny, perquè, de tan clars com són, no els veiem. No es tracta només, doncs, de mirar, sinó, també, de veure-hi. *Look closer*. Podem, però, anar distrets d'una altra manera: impressionats per l'observació espontània del que s'esdevé al nostre voltant, com quan passem per davant d'un quadre de Gerard ter Borch i no aconseguim deixar de mirar-lo perquè hi veiem molt més que colors, i plorem. És aquí, segons crec, on ens espera l'espiritualitat de Spinoza, *badant* enmig d'una bellesa –absolutament– estructurada i superabundant. Aprofitant les oportunitats que emanen d'aquesta superabundància, valents i sense especular. De la mateixa manera que no té sentit fer del món en què vivim un subconjunt de les infinites possibilitats contemplades per Déu *abans de decidir-se*, sí que té sentit percebre, tot gaudint, pintures o actituds perfectes. *Hi ha* fenòmens perfectes, com diria Hegel, disgustant a Kant. Si tota la potència és acte, per què hem de guardar-nos alguna cosa? Només som una cruïlla –espantada– del laberint rizomatós de la natura, però si hi vivim prenent la iniciativa aconseguirem ser la *causa adequada* de les nostres accions, és a dir, el que fem s'explicarà per la nostra manera de ser i no la dels altres. Perquè la vida està feta d'allò que ens atrevim a dir, o fer, passi el que passi. I no creixem ni cerquem la felicitat filosofant sobre tot allò que hauríem dit, o fet, però no vam dir, ni fer.

17. Vegeu l'escoli de la prop. 23 de la Part V de l'Ètica (Gebhardt II, p. 296).

INFORME DE LA TESI DOCTORAL: El problema de la sensibilització de l'àmbit de la moralitat a Kant

defensada a la Universitat de Barcelona el 14 de juny de 2011 per Àlex Mumbrú Mora, dirigida pel Dr. Salví Turró, davant del tribunal format pels Drs. Mercedes Torrejano, Gonçal Mayos i Jacinto Rivera de Rosales.

ÀLEX MUMBRÚ MORA
alex.mumbru@gmail.com

1. La funció del llenguatge a la filosofia de Kant

A partir del gir lingüístic esdevingut a la filosofia del segle XX, s'ha d'afegir a les dues canòniques estratègies interpretatives del pensament de Kant –epistemològica i metafísica– aquella que pretén extreure la concepció semàntica que opera al conjunt de la filosofia transcendental¹. La pregunta pel significat dels nostres termes lingüístics ha estat essencialment

1. Poden considerar-se els escrits de R. E. BUTTS, «Kant's Schemata as Semantical Rules» (a L. W. Beck (ed.), *Kant's Studies Today*, La Salle: Open Court, 1969: 290-300) i de M. THOMPSON, «Singular Terms and Intuitions in Kant's Philosophy» [*Review of Metaphysics* (Desembre de 1972): 314-43], com a texts fundacionals de la interpretació de la filosofia de Kant en termes d'una teoria del significat. És al marc de recerca encetat per aquests dos autors i subratllant el caire eminentment epistemològic de la filosofia transcendental, a on cal inscriure la cèlebre obra de P. STRAWSON, *The bounds of sense* (Madrid: Revista de Occidente, 1975), l'aportació principal de la qual consisteix a oferir una interpretació semàntica global de la filosofia teòrica de Kant des del resultat fonamental de la investigació crítica: l'establiment del «Principi de Significativitat» (*Principle of Significance*), en tant que conjunt de condicions (experimentals) a què han de sotmetre's els nostres conceptes per estar en possessió d'un significat cognoscitivament vàlid. Altres escrits rellevants dins d'aquesta línia d'investigació són els de R. B. PIPPIN, «The Schematism and Empirical Concepts» (*Kant-Studien*, 67 (1976): 156-171) i de J. P. NOLAN, «Kant on Meaning: Two Studies» (*Kant-Studien*, 70 (1979): 113-130), així com els més recents estudis de R. HANNA, «Kant's Theory of Empirical Judgment and Modern Semantics» (*History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, n. 3 (Juliol 1990): 335-351) i «The trouble with Truth in Kant's Theory of Meaning» (*History of Philosophy Quarterly*, vol. 10, n. 1, (Gener 1993): 1-20). En el context de la «filosofia continental», cal assenyalar els articles de D. LOHMAR, «Kants Schemata als Anwendungsbedingungen von Kategorien auf Anschauungen» (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45 (1991): 77-92) i de K. DÜSSING, «Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft» (a Günter Gawlick i Lothar Kreimendahl (ed.), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart: Frommann·holzboog, 1995, pp. 47-71), i l'obra de J. VILLERS, *Kant und das Problem der*

l·ligada a la qüestió del llenguatge. En Kant, però, no existeix una reflexió explícita, detallada i sistemàtica sobre l'element lingüístic. I, quan n'hi ha, es dona en obres que no pertanyen pròpiament al moment fonamentador (a banda d'algunes de les seves *Reflexions*, bàsicament a l'*Antropologia en perspectiva pragmàtica* i a les *Lliçons sobre metafísica*, a l'apartat dedicat a la psicologia empírica)². Per aquest motiu, pot afirmar-se que el llenguatge no té, per a Kant, cap funció constitutiva, sinó un caràcter merament instrumental: el de ser un signe sensible per als nostres pensaments (facilitant-ne tant el record com la seva comunicació als altres) i el de representant de l'objecte extralingüístic en la seva absència³.

Com a conseqüència d'aquesta índole merament instrumental, cal afirmar que *preguntar-se pel significat dels nostres termes lingüístics és tant com preguntar-se pel significat dels nostres conceptes*, donat que la suposició de la prioritat del pensament sobre el llenguatge implica que el rendiment cognoscitiu d'aquest últim és nul. Tot i que les reflexions sobre el llenguatge a l'obra de Kant són pràcticament inexistent, existeix, però, certa *concepció semàntica latent* al conjunt de la filosofia transcendental⁴.

La qüestió del significat dels nostres conceptes es correspon en Kant amb la pregunta pel fonament de la relació entre el concepte en tant que representació universal o «tipus» (*type*) i la presentació d'un «particular» (*token*) escaient a aital concepte⁵. En aquest sentit parla Kant de «sensibilització» (*Versinnlichung*), «exposició» (*Darstellung*) o «hipotiposi» (*Hypotypose*); com aquell procés pel qual es proporciona, a una representació

Sprache (Konstanz: Verlag am Hockgraben, 1997). Un comentari a part mereix el llibre de W. HOGREBE, *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik* (München: Verlag Karl Alber, 1974) que, sota la forta influència de M. Heidegger, planteja la qüestió del significat com una «semàntica existencial», és a dir, aquell estar-en-relació no cognoscitiu pel qual el món se'ns obre significativament.

2. *Anthropologie*, §38 (Ak, VII, 191) i *Vorlesungen über Metaphysik*, editat per K. H. L. Pöhlitz, Erfurt, 1821, 19 i 158ss. Respecte al paper que juga el llenguatge a la filosofia de Kant poden consultar-se D. MARKIS, «Das Problem der Sprache bei Kant» a B. SCHEER, B., G. WOHLFART (ed.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1982, pp. 110-154, i J. VILLERS, *Kant und das Problem der Sprache. Die historischen und systematischen Gründe für die Sprachlosigkeit der Transzendentalphilosophie*, Konstanz: Verlag am Hockgraben, 1997.
3. «Tot llenguatge és la designació [*Bezeichnung*] dels pensaments i, a la inversa, la més excel·lent manera de designar pensaments és a través del llenguatge, el major mitjà per comprendre's tant a si mateix com els altres»; *Anthropologie*, §38 (Ak, VII, 192).
4. L'expressió «filosofia del llenguatge latent» (*latente Sprachphilosophie*) és de J. VILLERS, *Kant und das Problem der Sprache*, op.cit., p. 336. Ara bé, la idea d'una concepció del llenguatge *implícita* al conjunt del pensament de Kant es troba ja a D. MARKIS, «Das Problem der Sprache bei Kant», op.cit., p. 111, article en què es basa l'obra del primer.
5. Cal tenir present que la paraula catalana 'tipus' pot traduir dos conceptes ben diferenciats: tant el component universal a la relació particular-tipus (token/type), com l'element que actua de mitjancer a la relació llei moral-màxima particular, i que Kant denomina '*Typus*'.

conceptual, el seu corresponent objecte a la intuïció: «Tota *hipotiposi* (exposició, *subiectio sub adspectum*), en tant que sensibilització, és doble: o esquemàtica, quan a un concepte que l'enteniment comprèn li és donada la seva corresponent intuïció a priori, o bé simbòlica, quan a un concepte que només pot pensar la raó i al que cap intuïció sensible li és adequada, se li subsumeix una intuïció amb la que el procedir de la facultat de jutjar coincideix amb allò que aquesta observa quan esquematitza, si bé de manera merament analògica, és a dir, només amb la regla d'aquest procedir, no en la intuïció mateixa; per tant, coincideix només en la forma de la reflexió i no en el contingut»⁶.

Així doncs, són dos els models que ens permeten pensar qualsevol relació particular-tipus: l'exposició esquemàtica, que articula la relació particular-universal a l'àmbit teòric, i l'exposició simbòlica, que és el model de significació que opera a l'àmbit pràctic, si bé amb alguns matisos que justifiquen el títol de la tesi.

2. El significat dels conceptes teòrics: la noció d'«exposició esquemàtica»

Al domini teòric, la pregunta pel significat ha d'atendre les diverses classes de conceptes existents: empírics, sensibles purs o conceptes de la matemàtica en general i els conceptes *a priori* o categories. Seguint en aquest punt les reflexions iniciades per Locke entorn del significat dels nostres termes generals, el punt de partença de la reflexió kantiana és el següent: /a/ perquè el significat dels nostres conceptes empírics i sensibles purs ha de ser vàlid per a una diversitat d'objectes que, tot i presentar característiques comunes, difereixen certament en molts altres aspectes, la intensió d'aquests conceptes no pot incloure el detall de totes les característiques que pugui presentar qualsevulla imatge particular de l'objecte. El significat d'un concepte empíric i/o sensible pur no pot veure's limitat «a cap forma particular que l'experiència m'ofereixi, o a qualsevol possible imatge que pugui presentar en concret»⁷. En cas contrari, ens trobaríem que el significat del concepte de triangle hauria de ser la representació d'un triangle tal que, donat que ha de valer per a una diversitat de figures diferents, no podria ser ni equilàter, ni isòsceles, ni escalè, sinó «tots i cap al mateix temps»⁸. /b/ Ara bé, com afirma Berkeley, això no implica que el significat dels nostres conceptes sigui una imatge indeterminada de l'objecte

6. KU, §59 (Ak, V, 351).

7. KrV, B180/A141.

8. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Mèxic: FCE, 1956, IV, cap. 7, §9, p. 597. En aquest sentit afirma Kant (*ibid.*) que «al concepte d'un triangle en general mai li seria adequada cap imatge del mateix, ja que la imatge no abastaria la universalitat del concepte, que fa que el concepte sigui vàlid per a tots els triangles, ja siguin rectangles o oblics, sinó que estaria sempre limitat tan sols a una part d'aquesta esfera».

(la representació d'un triangle que no sigui ni equilàter, ni isòsceles, ni escalè), car sempre tractem amb una imatge particular de l'objecte⁹.

D'aquesta manera, si bé es cert que la nostra ment tracta amb imatges particulars dels objectes, el significat dels nostres conceptes empírics i sensibles purs no pot identificar-se amb cap imatge concreta que puguem representar-nos, sinó que consisteix en «*la regla d'acord amb la qual la imaginació pot esbossar [ver-zeichnen] de manera general*» qualsevol imatge particular del concepte en qüestió. La representació d'aquest «*mode general de procedir de la imaginació per a proporcionar a un concepte la seva imatge*» és el que constitueix «*l'esquema [das Schema] en relació a aquest concepte*»¹⁰.

El concepte de triangle significa, doncs, aquell mode general en què es duu a terme el procés de recórrer, enllaçar i aprehendre en una unitat (la figura geomètrica) la diversitat (de punts) a l'espai, això és, per mitjà del traç (la construcció) de tres rectes que es tallen mútuament a un sol punt. Aquest procediment, per mitjà del qual construïm una figura geomètrica de tres angles, és vàlid independentment de l'aspecte concret que pugui adoptar un triangle. Allò que ens presenta l'esquema és un «esbós» de l'objecte, i.e. una representació de l'objecte que, si bé no pot atendre els seus contorns precisos, és suficient per reconèixer qualsevol particular com essent subsumible sota aquell concepte. O, dit a la inversa: els esquemes constitueixen les «condicions d'aplicació» dels nostres conceptes¹¹.

A la intensió d'un concepte troben característiques que són part de la representació global de l'objecte, el compliment de les quals per part d'allò que se'ns presenta el fa susceptible de ser subsumit sota aital concepte. La suma d'aquests trets delimita cert «marge de maniobra» (*Spielraum*) format per aquelles característiques que són essencials a tota possible concreció del concepte, així com possibles variacions (en posició, perspectiva, grandària o forma) respecte el conjunt d'aquests trets essencials que determinen un àmbit d'expectatives possibles en relació a l'objecte. En aquest sentit, afirma Kant que el concepte empíric d'un gos significa «*una regla d'acord amb la qual la meua imaginació pot esbossar de manera general la forma [Gestalt] d'un animal de quatre potes, sense estar limitada a cap forma particular que l'experiència m'ofereixi, o a qualsevol possible imatge que pugui presentar en concret*»¹².

Allò que ens presenta l'esquema d'un concepte és, doncs, un conjunt de característiques que, si bé no abasten la suma de totes les possibles

9. Cf. G. BERKELEY, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Barcelona: Folio, 2002, Introducció, §16, p. 32-33.

10. KrV, B180/A141.

11. Vegi's especialment els articles ja citats de R. E. BUTTS («Kant's Schemata as Semantical Rules») i de D. LOHMAR («Kants Schemata als Anwendungsbedingungen von Kategorien auf Anschauungen»).

12. KrV, B180/A141.

variacions de l'objecte, estableix aquelles condicions el compliment de les quals per part de l'objecte ens permet aplicar el concepte. Ara bé, en tant que representació d'un conjunt de trets compartits per una diversitat d'objectes, tot concepte suposa l'efectiva estructuració d'allò que se'n presenta, és a dir: entendre el significat dels nostres conceptes en termes de característiques no implica una concepció del coneixement com a «còpia» d'aquests trets de l'objecte a la ment del subjecte, donat que tot concepte es funda en l'acte pel qual introduïm un ordre a l'enllaç de la diversitat de les nostres representacions, siguin empíriques o pures.

La pregunta pel significat dels nostres conceptes comporta en Kant una crítica a la comprensió del coneixement com a còpia, i.e. la transposició de les característiques dels objectes a la ment del subjecte, pressuposada als plantejaments de Locke, Berkeley i Hume, i que opera en últim terme sobre una concepció metafísica substancialista d'encuny cartesiana¹³. L'anul·lació d'aquest model passa pel reconeixement del caràcter essencialment actiu del subjecte en la constitució com a «objecte» (*Objekt*) d'allò que se'n presenta a la intuïció, quelcom recollit per Kant a la seva definició de l'esquema com a procediment (*aquella regla segons la qual la nostra imaginació pot esbossar la imatge d'un objecte*) i que exclou tota consideració de la relació particular-tipus en termes de similitud.

Per a Kant, la possibilitat del coneixement és la possibilitat d'una estructuració unitària de la diversitat d'allò que se'n presenta a la intuïció, quelcom que es vertebrava des dels diversos modes en què ens és en general possible portar a unitat la diversitat d'allò que se'n apareix, i.e. els conceptes *a priori* de l'enteniment en tant que «representacions co-constituents de l'estructura essencial de la reflexió»¹⁴. En aquest sentit, la possibilitat del coneixement suposa: a/ la necessària referència a allò que se'n presenta a la intuïció i, per tant, el temps en tant que forma *a priori* originària de la sensibilitat i b/ la capacitat per conservar i tornar a presentar *d'una manera determinada* el conjunt de les successives aprehensions d'allò que se'n mostra.

Que el nostre coneixement és efectivament el coneixement *d'un objecte* significa que l'enllaç establert entre una diversitat de representacions no es dona aleatòriament, sinó que s'esdevé segons una regla que introdueix cert ordre a la successió de les mateixes¹⁵. La possibilitat del coneixement

13. En relació a aquest punt, cf. A. PHILONENKO, «Lecture du schématisme transcendantal», a A. PHILONENKO, *Études kantienues*, París: J. Vrin, 1982, p. 11-32.

14. M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1986, p. 55.

15. «Si el cinabri fos adés vermell, adés negre, ara lleuger, ara pesat [...] la meua imaginació empírica ni tan sols tindria ocasió de tenir al pensament el pesat cinabri amb la representació del color vermell [...]; sense que aquí no dominés una certa regla a què els fenòmens estiguessin sotmesos per ells mateixos, no podria haver-hi cap síntesi empírica de reproducció»; KrV, A100-101.

és, doncs, en últim terme, la possibilitat d'una determinació objectiva de la successió de representacions al nostre sentit intern i, per tant, els diferents modes en què és possible determinar *a priori* el temps (els esquemes transcendents de la imaginació) constitueixen les característiques transcendents de tot objecte possible¹⁶. La possibilitat del coneixement per a nosaltres resulta, doncs, de la íntima imbricació entre les funcions d'unitat del nostre pensament (categories o conceptes *a priori* de l'enteniment) i el temps en tant que relació en què se'ns dona tot allò que se'ns pugui en general aparèixer¹⁷.

Respecte als conceptes *a priori* de l'enteniment, i a diferència dels conceptes empírics i sensibles purs, no és possible fornir una imatge que els correspongui donat que constitueixen aquelles condicions que estan involucrades a tota estructuració unitària d'allò que se'ns presenta, i.e. a tota generació de regles¹⁸; és a dir: el procés pel qual la imaginació és capaç de proporcionar una imatge que s'adeqüi a un *determinat* concepte (empíric o sensible pur) s'articula segons les funcions d'unitat del pensament, i és per aquest motiu que els conceptes *a priori* no són regles, sinó aquelles *condicions* involucrades en tota possible generació de regles¹⁹. El fonament últim de la possibilitat del coneixement per a nosaltres es troba, doncs, a la síntesi entre enteniment i sensibilitat, car el resultat de l'efectiva aplicació de les funcions d'unitat de l'enteniment al temps en tant que forma *a priori* originària de la sensibilitat estableix el marc en el que té lloc tota possible relació d'hipotiposi a l'àmbit teòric.

I és en aquest context que adquireix un sentit ple la consideració de l'exposició esquemàtica com a model de significació propi del domini teòric: la sensibilització dels nostres conceptes empírics i sensibles purs té lloc mitjançant un «esquema», no només perquè tota relació particular-tipus es funda en l'esquema corresponent a aquell concepte, sinó perquè la possibilitat mateixa de la relació d'hipotiposi a l'àmbit teòric s'articula, en últim terme, des dels esquemes transcendents de la imaginació en tant que determinacions transcendents del temps, i d'aquí la caracterització de l'exposició esquemàtica com aquella que «*proporciona al concepte la seva corresponent intuïció a priori*»²⁰.

16. KrV, B182/A142 ss.

17. Cf. W. DETEL, «Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft», *Kant-Studien*, 69 (1978): 40.

18. KrV, B181/A142.

19. «La filosofia transcendental té, però, l'especificitat que, a més de la regla (o, millor, *la condició universal per a regular*) que és donada al concepte pur de l'enteniment, al mateix temps ha de mostrar a priori el cas al que deu ser aplicat»; KrV, B174/A135 (la cursiva és nostra).

20. KU, §59 (Ak, V, 351).

3. El significat dels conceptes pràctics: la noció d'exposició simbòlica

L'esquema constitueix el fonament de la relació entre una determinada representació conceptual i el seu corresponent particular sensible. Ara bé, ¿què succeeix en aquells casos en què no hi ha un referent sensible que es correspongui de manera directa (per mostració d'un exemple o construcció *a priori* a la intuïció) amb aquest concepte?²¹ Aquest seria el cas de l'àmbit moral.

Parteix Kant de la constatació que per molt poderosos que siguin els factors que duen algú a actuar d'una determinada manera (l'educació rebuda, les males companyies, la peculiar disposició del sentit intern, les circumstàncies que envolten l'acció), no per això deixem d'execrar una acció si *jutgem* que el subjecte no ha actuat com «devia»²². Que ens trobem amb un cert gènere de judicis que es caracteritzen per subsumir l'acció sota el concepte de deure (*sollen*) és allò en què consisteix pròpiament el *Faktum* de la moralitat²³.

D'aquesta manera, jutjar que algú no ha actuat conforme al deure significa no reconèixer cap validesa universal i necessària al principi sobre el que es funda l'acció executada: que no ha actuat com devia implica almenys que podia haver actuat d'una altra manera. Expressat positivament: l'exigència que la màxima (principi subjectiu) de la nostra acció pugui ser un principi vàlid per a l'àrbitri de tot ser racional finit (principi pràctic objectiu) és allò en què consisteix pròpiament el criteri pel que ens és possible dirimir la moralitat d'una acció, i.e. la llei moral en nosaltres.

D'altra banda, la validesa de tot judici moral es funda en la pressuposició que l'agent és capaç en tot moment de deixar a un costat aquests condicionants (llibertat negativa) i actuar d'un mode diferent a com ho ha fet (llibertat positiva). La consciència de la llei moral dóna notícia de la idea de la llibertat en tant que condició *a priori* de la possibilitat de la llei moral mateixa²⁴. Així, l'ésser racional finit copsa en la moralitat una dimensió en si mateixa que no s'articula des de les condicions espaciotemporals i el principi de causalitat que regeixen el món sensible, i.e. la «natura suprasensible» (*übersinnliche Natur*)²⁵.

21. «Per mostrar la realitat dels nostres conceptes, es necessiten sempre intuïcions. Si es tracta de conceptes empírics, aquestes últimes s'anomenen exemples. Si es tracta de conceptes purs de l'enteniment, a aquestes últimes se les anomena esquemes. Si hom exigeix, però, que es mostri la realitat objectiva dels conceptes de raó, i.e. de les idees, i això amb mires al coneixement teòric, es demana quelcom impossible, ja que a aquestes de cap manera no els pot ser donada cap intuïció adequada»; KU, §59 (Ak, V, 351).

22. Cf. KrV, B835/A807.

23. Cf. KpV (Ak, V, 31).

24. Cf. KpV (Ak, V, 4).

25. Cf. KpV (Ak, V, 47).

Ara bé, en la mesura que la possibilitat del *nostre* coneixement exigeix en últim terme la possible referència a la intuïció de les nostres representacions conceptuais²⁶, cal preguntar-se: en què consisteix aquesta «natura suprasensible»? Què vol dir pròpiament que la llei moral «dóna notícia» (*eine Anzeige geben*) de la «natura suprasensible» de l'ésser racional finit?²⁷ En quin sentit és possible per a nosaltres «donar notícia» de quelcom que escapa per principi a la forma *a priori* originària de la sensibilitat? De quina manera és en general «representable» per a nosaltres aquesta «natura suprasensible»?

Per paradoxal que pugui semblar, l'exigència kantiana que tota representació conceptual ha de poder tenir en últim terme un referent intuïtiu, s'estén també a l'àmbit pràctic²⁸. En aquest sentit i, a pesar de l'essencial heterogeneïtat respecte el domini teòric, podem subministrar un cert contingut intuïtiu tant a les nostres representacions morals com al «concepte de la llibertat» (*Freiheitsbegriff*), en tant que concepte sobre el que es fonamenta la natura suprasensible en nosaltres.

Donat que l'àmbit d'objectes és un i el mateix tant per al domini teòric com per al pràctic, i.e. el conjunt dels objectes del món sensible *en tant que s'els considera com a mers fenòmens*²⁹, la sensibilització de l'àmbit de la moralitat es dona per mitjà d'un mode *alternatiu* de referència al conjunt dels fenòmens que integren el món sensible. En aquest context s'inscriu el concepte d'«exposició simbòlica» que té lloc «*quan a un concepte que només la raó pot pensar i al que cap intuïció sensible pot ser-li adequada, se li subsumeix una intuïció respecte la qual el procedir de la facultat de jutjar coincideix de manera merament analògica amb allò que observa quan esquematitza, i.e. només en la regla de tal procedir, però no a la intuïció mateixa; coincideix, per tant, segons la forma de la reflexió tan sols, i no en allò que respecta al contingut*»³⁰; és a dir: per exposició simbòlica ha

26. «Els conceptes de l'enteniment han de ser en tot moment demostrables (si per *demonstrar*, com a l'anatomia, s'entén merament l'exposició); això és, l'objecte que li correspon ha de poder ser donat en tot moment a la intuïció (pura o empírica), ja que només d'aquesta manera poden esdevenir coneixements»; KU, §56 (Ak, V, 342).

27. «Per contra, si bé la llei moral no dona cap vista, proporciona tanmateix un *Faktum* del tot inexplicable a partir de les dades del món sensible i l'extensió completa del nostre ús teòric de la raó, que dona notícia d'un món de l'enteniment i que àdhuc determina positivamente deixant-nos conèixer quelcom del mateix, això és, una llei»; KpV (Ak, V, 43).

28. Com Kant mateix afirma al context de la seva reflexió sobre la religió, l'ésser racional finit necessita d'un recolzament sensible, àdhuc vers aquells conceptes de raó que escapen per definició a qualsevol sensibilització directa: «no obstant això, a causa de la necessitat natural de tots els homes d'exigir sempre respecte els més alts conceptes de raó quelcom sustentable de manera sensible [*Sinnlichhaltbares*], alguna confirmació a l'experiència, etc., alguna creença religiosa històrica que hom trobi ja davant de si ha de ser utilitzada»; *Religion* (Ak, VI, 109).

29. Cf. KU, Einleitung, II (Ak, V, 174).

30. KU, §59 (Ak, V, 351).

d'entendre's aquella referència analògica a un objecte de la intuïció per la qual es fan aprehensibles aspectes que són propis d'una representació que escapa per principi a tota exposició directa.

El referent intuïtiu a l'exposició simbòlica d'un concepte de raó expressa *de manera analògica* aspectes d'una representació que defuig tota possible sensibilització, això és, mitjançant el reconeixement d'una igualtat en la relació entre dos parells d'elements heterogenis entre si³¹. Així, per exemple, el funcionament mecànic d'un molí de vent i totes les característiques que puguem obtenir del seu concepte (automatisme, unidireccionalitat, rigidesa, monotonia, etc.) exhibeixen intuïtivament l'articulació d'un estat despòtic mercès a l'equivalència en la relació que trobem en els seus respectius elements (molí-aspes/dèspota-súbdits)³². Trobem multitud d'aquestes exposicions simbòliques al nostre llenguatge ordinari i, en particular, a la major part de termes metafísics (per exemple, la definició lockeana del concepte de substància com a «portadora» dels accidents)³³.

A l'exposició simbòlica d'un concepte de raó, la facultat de jutjar executa una doble tasca: determina l'objecte d'acord amb el concepte que li correspon (facultat de jutjar determinant), tot referint al seu torn aquest objecte a una representació amb la que no té una relació directa, l'objecte de la qual no és intuïtivament donable, però al que expressa analògicament; és a dir: a l'exposició simbòlica d'una idea o concepte de raó, la referència a la intuïció es dona per analogia amb el procediment pel qual la facultat de jutjar aprehèn unitàriament una diversitat donada, i.e. la forma de la reflexió. La facultat de jutjar opera, doncs, sota l'única restricció de trobar una representació (intuïtiva) que expressi analògicament allò que escapa per definició a tota sensibilització cognoscitivament vàlida³⁴.

4. L'exposició simbòlica de la idea de llibertat

a/ L'objecte bell. Enfront la bellesa d'un objecte, i.e. la impossibilitat de trobar una representació sota la que subsumir la forma d'allò que se'n presenta a la intuïció, copsem la «conformitat a fi sense fi» (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*) de les nostres facultats representatives³⁵. L'espontani joc entre la imaginació i l'enteniment en l'experiència d'allò bell és anàleg a l'absència de determinació externa que és pròpia del concepte de lliber-

31. «Però a la filosofia, l'analogia no és la igualtat entre dues relacions *quantitatives* sinó *qualitatives*, a on, a partir de tres membres donats, conec tan sols la relació amb un quart, sense poder conèixer aquest quart membre mateix o proporcionar-lo a priori; si bé tinc una regla per buscar-lo a l'experiència i una característica per localitzar-lo a la mateixa»; KrV, B222/A179.

32. Cf. KU, §59 (Ak, V, 352).

33. Íbid.

34. Íbid.

35. Cf. KU, §22 (Ak, V, 242).

tat en sentit pràctic³⁶. Ara bé, de la mateixa manera que la llibertat no implica carència absoluta de regla, sinó la «conformitat a llei» del nostre arbitri en la presa de decisions, tant en el judici com en la producció de la bellesa, la imaginació –sense sotmetre's a la regla de cap concepte en particular– s'até a la mera «conformitat a llei» establerta pels principis transcendents de l'enteniment³⁷. A l'experiència de la bellesa es dona, doncs, una exposició simbòlica de la idea de llibertat, això és, se'ns proporciona un referent intuïtiu que patentitza analògicament una representació que escapa per definició a tota sensibilització directa. O, expressat en els ja cèlebres termes de Schiller: *la bellesa és la llibertat al fenomen*.

b/ *L'objecte sublim*. Per mitjà de l'objecte sublim, s'exhibeix també indirectament el concepte de la llibertat. El sentiment del sublim patentitza la inadequació que es dona entre el conjunt de les nostres facultats representatives i allò que se'ns presenta a la intuïció, ja sigui a causa del caràcter irresistible de la seva força (sublim dinàmic), o de la incapacitat de la nostra imaginació en el seu esforç per sensibilitzar la idea de totalitat exigida per la raó (sublim matemàtic). Davant el caràcter sublim de la natura, les nostres facultats es veuen impel·lides a situar-se constantment més enllà d'allò donat a la sensibilitat. L'objecte sublim constitueix, doncs, «allò que, tan sols poder pensar-lo, prova una facultat al nostre esperit que sobrepassa tota mesura dels sentits»³⁸. I, donat que aquest índex d'independència vers allò que prové dels sentits és anàleg a la capacitat que té l'ésser racional finit per determinar-se d'acord amb els principis que ell mateix es proporciona, la representació d'un objecte sublim exposa de manera indirecta la idea de la llibertat.

c/ *Les idees estètiques*. Les idees estètiques constitueixen aquelles representacions de la imaginació que *donen molt que pensar* (*viel zu denken veranlassen*)³⁹. En la mesura que la seva riquesa i potencial semàntic excedeix tot concepte determinat, les nostres facultats representatives se situen més enllà d'allò donat a la sensibilitat, essent així que la imaginació de l'ésser racional finit apercep la seva llibertat respecte a les lleis d'associació a què se sotmet en el seu ús empíric⁴⁰, i opera exclusivament

36. Cf. KpV (Ak, V, 117).

37. Cf. KU, §35 (Ak, V, 287).

38. KU, §25 (Ak, V, 250).

39. Cf. KU, §49 (Ak, V, 313ss).

40. «La imaginació (en tant que facultat cognoscitiva productiva) és certament molt poderosa en la creació (*Schaffung*) d'una per dir-ho així altra natura, a partir del material que li proporciona l'efectiva. Ens entretenim amb ella [la natura] a on l'experiència se'ns presenta massa quotidiana; la transformem, si bé sempre d'acord amb lleis analògiques, i també segons principis que reposen més amunt a la raó [...]]; amb el que sentim, la nostra llibertat respecte la llei de l'associació (de què depèn l'ús empíric d'aquella facultat), d'acord amb la qual nosaltres prenem prestat material de la natura, podent ser transformat per nosaltres en quelcom totalment diferent, quelcom que supera la natura»; KU, §49 (Ak, V, 314).

d'acord amb la regla del seu procedir reflexiu en general. D'aquesta manera, per mitjà de les idees estètiques, es dona una exposició indirecta de la idea de la llibertat, donat que aquesta capacitat de la imaginació per ubicar-se allèn d'allò que proporcionen els sentits és anàloga a la facultat que té l'ésser racional finit per determinar-se a obrar amb independència dels estímuls sensibles.

5. L'exposició simbòlica d'«allò bo en sentit moral» (das Sittlich-Gute)

La facultat de jutjar de l'ésser racional finit pressuposa la possible aprehensió unitària de qualsevol diversitat donada, considerant allò que se li presenta com si hagués estat arranjat per la natura en vistes a les exigències operacionals de les nostres facultats representatives⁴¹. En particular, a tot «judici de gust» (*Geschmacksurteil*) la facultat de jutjar opera conforme a la idea d'una «tècnica formal de la natura» (*formale Technik der Natur*), per mitjà de la qual concebem la representació de l'objecte bell com si hagués estat produïda amb el fi de provocar un sentiment de plaer en nosaltres⁴². La facultat de jutjar presenta, doncs, una referència a la idea d'un substrat suprasensible de la natura en i fora de nosaltres, en la mesura que constitueix un principi explicatiu tant de l'harmònic funcionament de les facultats cognoscitives de l'ésser racional finit, com de la conformitat de la natura vers les mateixes⁴³.

Així, és a l'obra d'art que resulta del geni (*das Genie*) a l'artista a on es fa patent de manera sensible el fonament de l'harmònic funcionament del conjunt de les nostres facultats representatives. Atès que a l'obra d'art bella no ens és possible trobar cap representació sota la que subsumir d'una manera plena la representació de l'objecte, les nostres facultats representatives es demoren en la contemplació del mateix, permetent-nos copsar la seva lliure conformitat i, per tant, el substrat suprasensible de la natura *en* nosaltres⁴⁴.

D'altra banda, en relació al substrat suprasensible fora de nosaltres, donat que a la conformitat a fi de la natura a l'enjudiciament de la bellesa

41. Cf. I Einleitung KU (Ak, XX, 202).

42. Cf. I Einleitung KU (Ak, XX, 232).

43. «La facultat de jutjar no es troba en el gust, com a l'enjudiciament empíric, sotmesa a l'heteronomia de les lleis de l'experiència. Atenent als objectes d'una complaença tan pura, es dona a si mateixa la llei, així com fa la raó en vistes de la facultat de desitjar. I, tant a causa d'aquesta possibilitat interna en el subjecte com de la possibilitat externa d'una natura coincident, la facultat de jutjar es troba en relació amb quelcom –en el subjecte mateix i fora d'ell– que no és ni natura ni llibertat (si bé enllaçat amb el fonament d'aquesta última), això és, *el suprasensible, en què la facultat teòrica és portada a unitat amb la pràctica d'una manera comuna i desconeguda*»; KU, §59 (Ak, V, 353). La cursiva és nostra.

44. Cf. KU, §57 (Ak, V, 344).

no pot ser-li associat cap fi en concret (ja que aquesta conformitat podria explicar-se també en termes mecànics), l'ésser racional finit tendeix a buscar-lo en si mateix, i el troba en allò que constitueix el «fi últim» (*letzter Zweck*) de la seva existència, això és, la «determinació moral» (*moralische Bestimmung*) que li és pròpia⁴⁵. D'aquesta manera, el sentiment de plaer que està a la base de tot judici de gust porta associat un interès (intel·lectual) susceptible de ser emparentat amb l'àmbit de la moralitat, ja que aquest «senyal» (*Wink*) que sembla fer-nos la natura a la producció de formes belles és interpretat com el «rastre» (*Spur*) d'una disposició de la natura conforme a fins constitutius de la determinació moral en nosaltres, quelcom que ens legitima a esperar la «realització» (*Verwirklichung*) del «Bé suprem» (*das höchste Gut*) a l'exercici de la nostra llibertat⁴⁶. És en aquest sentit que «allò bell és el símbol d'allò bo en sentit moral»⁴⁷. La facultat de jutjar de l'ésser racional finit conté, doncs, una referència a la idea d'allò suprasensible en general, en tant que principi que permet pensar la «conformitat» (*Übereinstimmung*) entre la natura i els fins de la llibertat⁴⁸.

6. Les idees estètiques i l'exposició simbòlica de conceptes morals particulars

Les idees estètiques poden facilitar també cert correlat sensible d'idees de la raó en general i, més específicament, de conceptes morals particulars. A l'exposició simbòlica d'un concepte de raó, la facultat de jutjar funciona segons la mera forma de la reflexió (l'acció mateixa de portar a unitat allò divers), essent-li possible d'associar una plèthora de represen-

45. Cf. KU, §42 (Ak, V, 301).

46. «Atès que a la raó li interessa que les idees (per les que produeix un interès immediat al sentiment moral) tinguin també realitat objectiva, i.e. que la natura mostri almenys un rastre, o doni un senyal que conté en ella algun motiu per acceptar una conformitat regulada dels seus productes amb la nostra desinteressada complaença [...]. D'aquesta manera, la raó ha d'interessar-se per tota manifestació de la natura que sigui semblant a aquesta conformitat. En conseqüència, la ment no pot reflexionar sobre la bellesa a la natura sense trobar-s'hi interessada. D'acord amb el seu parentesc, aquest interès és moral», KU, §42 (Ak, V, 300). Hi hauria dos possibles àmbits de realització de les idees de la raó: a un nivell estrictament individual, l'assoliment ple de les exigències de la llei moral passa per un asimptòtic perfeccionament de la decisió que pressuposa tant la continuïtat intemporal de l'individu en la seva dimensió noümènica, com l'existència d'un ésser que garanteixi una concordança entre l'actuar virtuós i la felicitat (la immortalitat de l'ànima i l'existència de Déu). D'altra banda, les exigències de la raó poden concretar-se empíricament, mitjançant la intersubjectiva construcció intrahistòrica d'una federació d'estats que assegurí la resolució pacífica de qualsevol conflicte. Sobre aquesta qüestió, cf. S. TURRÓ, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona: Anthropos, 1996.

47. KU, §59 (Ak, V, 353). Vegeu també G. FELICITAS MUNZEL, «The Beautiful is the Symbol of the Morally-Good». Kant's Philosophical Basis of Proof for the Idea of the Morally-Good», *Journal of the History of Philosophy*, 33, (1995): §2.

48. Cf. KU, §57 (Ak, V, 346).

tacions, i.e. els «atributs estètics» (*ästhetische Attribute*)⁴⁹, que serveixen per expressar intuïtivament aspectes d'una representació conceptual a la que li manca un referent intuïtiu directe. En aquest sentit, afirma Kant que el poeta sensibilitza idees –suggereix imatges mitjançant un ús elaborat del llenguatge– com puguin ser el regne dels Benaventurats, l'infern o l'eternitat⁵⁰. A la sensibilització de conceptes de raó particulars, la facultat de jutjar de l'ésser racional finit opera atenint-se de manera exclusiva a la regla del seu procedir reflexiu en general, amb el propòsit de trobar representacions que expressin cert «parentesc» (*Verwandschaft*), i.e. *analogia en els efectes*, amb el concepte de raó que es pretén exposar; és a dir: aquest «mirar d'una altra manera» allò que se'ns apareix a la intuïció amb la intenció de sensibilitzar un element que no és susceptible d'una exposició directa funciona sota l'única restricció de procurar representacions que serveixin per a presentar intuïtivament l'analogia en la relació que s'estableix entre conceptes d'objectes que pertanyen a àmbits heterogenis (àguila/Júpiter)⁵¹, de manera que aquesta exposició no acabi convertint-se en la sensibilització de *qualsevol* potencial concepte de raó.

7. L'exposició de la llei moral: el concepte de «tipus»

L'exigència de compatibilitat amb la forma d'universalitat s'erigeix en aquell criteri per mitjà del qual ens és en principi possible dirimir la moralitat d'una acció. Així doncs, l'imperatiu categòric presenta una doble funció: a/ d'una banda, constitueix el degut fonament de determinació del nostre arbitri (*principium executionis*); i b/ de l'altra, presenta el criteri pel que podem determinar la moralitat d'una acció (*principium diiudicationis*). Ara bé, en la mesura que allò subsumible sota el concepte de deure és l'aspecte empíricament observable d'una acció que, en tant que ubicable espaciotemporalment, és per principi explicable a partir de la causalitat mecànica de la natura, cal preguntar-se quina relació s'estableix pròpiament entre l'acció i la idea d'una causalitat incondicionada perquè tingui sentit el judici moral⁵².

49. «Hom anomena aquelles formes que no constitueixen l'exposició d'un concepte donat mateix sinó que, en tant que representacions col·laterals (*Nebenvorstellungen*) de la imaginació, expressen tan sols el parentesc d'aquest concepte amb d'altres i les conseqüències a ell [aquest concepte] associades, atributs (estètics) d'un objecte, el concepte del qual, en tant que idea de la raó, no pot ser exposat adequadament»; KU, §49 (Ak, V, 315).

50. «El poeta gosa sensibilitzar idees de la raó d'éssers invisibles, el regne dels benaventurats, l'infern, l'eternitat, la creació i d'altres semblants. O també allò del qual hom troba certament exemples a l'experiència, com la mort, l'enveja i tots els vicis, àdhuc l'amor, la glòria i d'altres, i gosa fer-ho per mitjà d'una imaginació que imita la pretensió de la raó d'atènyer un màxim, més enllà del límits de l'experiència, de fer-lo sensible en una completesa, per a la que la natura no es troba cap exemple»; KU, §49 (Ak, V, 314).

51. Cf. KU, §49 (Ak, V, 315).

52. Cf. KpV (Ak, V, 68).

El hiat que existeix entre la llei moral i la situació concreta no fa més que indicar la necessària intervenció de la facultat de jutjar en tant que capacitat per «saber llegir» (*interpretar*) el cas concret a la llum de les exigències de l'imperatiu categòric⁵³. Així doncs, l'enjudiciament moral d'una acció passa per la seva reconstrucció des de la perspectiva del possible fonament de determinació que l'explica, reconstrucció que s'estructura des de les «categories de la llibertat» (*Kategorien der Freiheit*) en tant que determinacions fonamentals de tota aprehensió unitària d'una diversitat d'apetències, i.e. la representació d'un objecte en tant que possible efecte de la llibertat⁵⁴.

A diferència del que succeeix al domini teòric, a l'àmbit pràctic no es tracta de cercar la regla a què respon un cas particular qualsevol, sinó de la possibilitat d'«esquematzar» la llei moral mateixa⁵⁵. A la consciència del deure reconeixem l'exigència que la màxima de la nostra acció sigui un principi que vinculi necessàriament l'arbitri de tot ésser racional finit. La validesa universal i necessària respecte a una diversitat donada és allò que ha de satisfer tot enunciat amb rang de llei, ja es tracti de la llei moral o d'una llei de la natura. En aquest sentit, la fórmula fonamental de l'imperatiu categòric afirma: «*actua només d'acord amb aquella màxima per mitjà de la qual puguis voler al mateix temps que esdevingui una llei universal*»⁵⁶.

L'element pel que s'estableix la relació universal-particular (hipotiposi) al domini pràctic determina, certament, aquells trets que han de poder trobar-se a tota possible exposició de la llei moral, això és, la universalitat i necessitat en tant que requisits a complir per tota màxima que hagi de

53. Cf. J.M. TORRALBA, «Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía de Kant», *Methodus II* (2007): 2.

54. El tema de les categories de la llibertat [cf. KpV (Ak, V, 64ss) no ha estat gaire treballat a la literatura kantiana. Alguns dels estudis més significatius al respecte són: L. W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University Chicago Press, 1960, cap. IX; J.-R. SILBER, «Der Schematismus der praktischen Vernunft», *Kant-Studien* 57 (1966): 253-273; J.C. FRAISSE, «Les Catégories de la liberté selon Kant», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1033, 1974, 2: 161-166; R.J. BENTON, «Kant's Categories of Practical Reason as Such», *Kant-Studien* (71), 1980: 181-201; S. BOBZIEN, «Die Kategorien der Freiheit bei Kant», a H. OBERER, G. SEEL (ed.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988, p. 193-220; J. SIMON, «Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant», a D. KOCH, K. BORT, (ed.), *Kategorie und Kategorialität*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990, pp. 107-130; C. GRABAND, «Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft», *Kant-Studien* 96 (2005): 41-65; J.M. TORRALBA, «Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía de Kant», *Methodus II* (2007): 1-30; del mateix autor, «Kant on the Law of Nature as the Type of Moral Law: On the 'Typic of the Faculty of Pure Practical Judgment' and the Good as the Object of Practical Reason», a VVAA, *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 195-221.

55. Cf. KpV (Ak, V, 68).

56. *Grundlegung* (Ak, IV, 421).

poder considerar-se moralment vàlida. Atès que la validesa universal i necessària respecte a una diversitat d'elements és un tret comú a tota possible «lleï», és precisament aquesta noció la que possibilita la relació entre l'imperatiu categòric i cadascuna de les seves possibles concrecions. L'exposició de la llei moral no es dona, doncs, per referència directa a la sensibilitat, sinó per mitjà de l'enteniment en tant que facultat que proporciona les lleis a què respon necessàriament la diversitat dels fenòmens de la natura. Gràcies al concepte merament formal de «lleï», l'enteniment actua com a facultat mitjancera entre l'exigència racional d'incondicionalitat a la sèrie de les causes i una exposició de la llei moral que concerneix, al seu torn, els objectes de la natura⁵⁷.

I és en aquest sentit que l'exposició de la llei moral pot considerar-se un «quasi-esquematisme»⁵⁸. Com mostrarem més a dalt, el fonament de la possibilitat de la relació particular-tipus al domini teòric es troba a la característica o conjunt de característiques contingudes a la representació-tipus, el compliment de les quals per part del particular el fa subsumible sota una determinada representació conceptual. D'aquesta manera, el conjunt dels trets que conformen la intensió d'un concepte (l'esquema) estableix les condicions de la seva possible aplicació. La «Típica de la facultat de jutjar pura pràctica»⁵⁹ ens ofereix les condicions indispensables per a tota possible aplicació de la llei moral i, en aquest sentit, pot considerar-se aquest paràgraf com un «quasi-esquematisme». Ara bé, donat que aquesta esquematització no depèn de la forma *a priori* originària de la sensibilitat (el temps), car en l'exposició de la llei moral no es tracta de proporcionar cap imatge de la mateixa⁶⁰, no pot denominar-se pròpiament «esquema» el concepte de llei en tant que noció mediatra, i és per aquest motiu que Kant introdueix el concepte de «tipus» (*Typus*)⁶¹.

És precisament per mitjà del concepte de «lleï», que ens és possible considerar també la «natura sensible» com a «model» al judici de la nostra acció respecte el concepte d'allò moralment bo. A l'exposició de la llei

57. «Conseqüentment, en la seva aplicació als objectes de la natura, la llei moral no té cap altra facultat cognoscitiva mitjancera que l'enteniment (no la imaginació), el qual a una idea de la raó no pot subsumir-li un esquema de la sensibilitat, sinó una llei tal que pot ser exposada en concret als objectes dels sentits; pot subsumir-li doncs una llei de la natura, però només segons la seva forma, en tant que llei en vistes de la facultat de jutjar, podent-la per tant anomenar el tipus [*Typus*] de la llei moral»; KpV (Ak, V, 69).

58. L'expressió la trobem a B.S. von WOLFF-METTERNICH, «Sobre el paper del judici pràctic en la filosofia moral de Kant», *Anuario Filosófico* 37 (2004): 743.

59. KpV (Ak, V, 67 ss).

60. L'especificitat dels conceptes morals radica en la seva no dependència d'una possible referència a la intuïció (i, en últim terme, al temps) per tenir realitat objectiva; cf. KpV (Ak, V, 66). En últim terme, la possibilitat dels conceptes morals rau a la seva no-contradictòrietat; cf. F. MARTÍNEZ MARZOA, «Lo ético y la 'mera' lógica», *Isegoría* 30 (2004): 55-66.

61. Cf. KpV (Ak, V, 69).

moral fem el concepte de «natura sensible» d'un mode «analògic», i.e. considerant la igualtat en la relació que s'estableix entre dos parells d'elements heterogenis entre si. Així, de la mateixa manera que el conjunt de tot allò que se'ns pugui presentar respon a l'ordenació legal instituída pels principis *a priori* de l'enteniment, cal concebre els efectes de la nostra acció com si (*als ob*) fossin productors d'un món sotmès a les exigències de l'imperatiu categòric («món moral»⁶²) i, en aquest sentit, preguntar-se si la màxima que deriva d'una acció semblant és compatible amb el concepte de natura en el seu sentit més general: «*pregunta't a tu mateix si podries considerar com a possible, a través de la teva voluntat, l'acció que tens prevista, si aquesta hagués de tenir lloc segons una llei de la natura de la que tu formessis part*»⁶³.

Al domini pràctic, la facultat de jutjar de l'ésser racional finit pren la natura mateixa com aquell tret comú que, d'una manera merament analògica, ens permet pensar l'acció com «continguda» sota les exigències de l'imperatiu categòric. I estem legitimats a prendre la natura sensible com a «model» d'allò que exigeix el concepte d'una «natura suprasensible», sempre i quan ens atenim a la mera «forma» de la seva necessària ordenabilitat segons lleis⁶⁴; és a dir: aquesta consideració analògica de la natura només és possible si es deixa de banda tota pretensió cognoscitiva, i.e. de referir les nostres intuïcions dels objectes al concepte d'una «natura suprasensible»⁶⁵.

8. L'educació estètica de l'home

En tant que facultat de les idees estètiques a l'art, un dels trets característics del geni és la seva capacitat per «crear una altra natura» partint dels materials que li són donats⁶⁶. A l'àmbit estètic, és possible, doncs, aquell «mirar d'una altra manera» pel que la nostra imaginació no s'até de manera exclusiva a les lleis d'associació que regulen el seu ús empíric i pot considerar la natura sensible com a «model» o «tipus» del nostre actuar moral.

62. Cf. KrV, B836/A808. Vegeu també al respecte l'estudi de S. TURRÓ, «Llei pràctica i esquematització (de Kant a Fichte)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IX (1997): 83-98.

63. KpV (Ak, V, 69).

64. La natura de què parla aquest apartat de la *Crítica de la raó pràctica* és la «natura formaliter spectata», i.e. el conjunt de les lleis per les que es regeix el mecanisme causal natural [cf. KrV, B165]. L'analogia entre ambdós àmbits s'estableix mitjançant la forma del concepte de natura, és a dir, allò que li és absolutament essencial, que és la universalitat i necessitat a què estan sotmesos tots els seus elements.

65. Cf. KpV (Ak, V, 70 ss.).

66. Vegeu la nota 42 d'aquest mateix escrit. Pot consultar-se també C. N. MILTON, «Imagination as the productive faculty for 'Creating another Nature'...», en L. W. BECK (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht: Reidel Publishing Company (1972), p. 442-450.

Un esperit *educat* en la contemplació *estètica* agusa aquesta capacitat de mirar altrament, que és condició indispensable per exposar la llei moral mitjançant un ús analògic del concepte de natura sensible⁶⁷. Així, pot afirmar-se que a la consciència de la nostra independència respecte a la contemplació de la natura des del prisma de l'experiència –guanyada en l'experiència estètica– radica el fonament últim de la possibilitat del nostre judici moral, car permet aquesta consideració analògica de la natura per la qual esdevé «model» o «tipus» d'allò suprasensible⁶⁸.

D'altra banda, de la repetida contemplació de la bellesa en resulta una disposició espiritual que, atès que refrena les passions de l'ànima i la urgència de la immediatesa, és del tot adequada per a una consideració desinteressada dels demés a la presa de decisions⁶⁹. És en aquest marc discursiu a on s'inscriu l'afirmació kantiana per la que es considera que certa sensibilitat a l'esperit per a la contemplació de la bellesa a la natura és un tret distintiu d'una ànima moralment bona⁷⁰.

D'aquesta manera, la pressuposició última de tot aquest eix argumentatiu –la possibilitat d'establir una relació entre l'àmbit estètic i el domini moral– és plenament coherent amb el posicionament fonamental de la filosofia transcendental, això és, l'essència finita del nostre coneixement. Que la nostra intuïció és sensible, que no coneixem l'objecte en la seva totalitat i amb total transparència és allò que possibilita aquest «mirar d'una altra manera» pel que tant podem considerar la natura en termes de «model» o «tipus» del nostre actuar moral, com exposar indirectament la dimensió moral a l'àmbit estètic (bellesa, sublim).

9. Conclusió

Al domini teòric, la validesa objectiva de les nostres representacions conceptuals rau a la possibilitat de proporcionar cert correlat sensible, ja sigui per mitjà de la mostració d'un exemple, en el cas dels conceptes

67. Pel que fa referència a la recepció de l'estètica kantiana per part de Schiller, especialment a la relació entre bellesa i educació polític-moral de l'home, cf. «Schiller: Aesthetic Education and the Experience of Freedom» en P. GUYER, *Kant and the Experience of Freedom*, New York: Cambridge University Press, 1993, 116-130.

68. «L'art poètica enforteix la ment, ja que li permet sentir una facultat lliure, espontània i independent de la determinació de la natura, de considerar i jutjar la natura en tant que fenomen des d'aspectes que no es donen per si mateixos a l'experiència, ni pels sentits, ni per l'enteniment, de tal manera que poden fer-se servir com a esquema del suprasensible»; KU, §53 (Ak, V, 326).

69. «El gust fa possible el trànsit de l'estímul sensible a l'interès moral habitual sense un salt massa violent, ja que presenta la imaginació, fins i tot en la seva llibertat, com a conforme a fi per a l'enteniment, i l'ensenya a trobar una lliure satisfacció als objectes dels sentits àdhuc sense estímul sensible»; KU, §59 (Ak, V, 354).

70. Cf. KU, §42 (Ak, V, 298 ss.).

empírics, o construint els conceptes sensibles purs a la intuïció pura⁷¹. El fonament de la relació concepte-particular sensible resideix a l'esquema en tant que mode general de procedir pel que la imaginació és capaç de proporcionar una determinada imatge del concepte en qüestió. L'esquema estableix les condicions d'aplicació del concepte, és a dir, aquelles característiques el compliment de les quals per part de l'objecte el fa subsumible sota aquell concepte.

La definició de l'esquema en termes de *procediment* és perfectament coherent amb el paper eminentment actiu del subjecte a la possibilitat del coneixement. L'esquema no només intercedeix entre el concepte i la intuïció, sinó que la pròpia constitució en objecte d'allò que se'ns apareix esdevé d'acord amb aquelles condicions que resulten de l'aplicació dels conceptes purs de l'enteniment a la forma *a priori* originària de la intuïció, i.e. els esquemes transcendents de la imaginació en tant que determinacions transcendents del temps. I és en aquest doble sentit que cal entendre la noció d'«exposició esquemàtica» en tant que mode en què es dona tota possible relació d'hipòtesi a l'àmbit teòric.

D'altra banda, sembla ser quelcom específic de les facultats cognoscitives de l'ésser racional finit l'exigència d'un correlat sensible, àdhuc per aquelles representacions que escapen a tota possible exposició directa a la intuïció. Precisament per aquest motiu, la sensibilització de l'àmbit de la moralitat constitueix un problema per a la filosofia de Kant, car es demana un correlat sensible per a representacions la naturalesa de les quals defuig per principi tota possible referència a la intuïció. Cal introduir doncs un model des del que pensar la relació particular(sensible)-tipus(suprasensible), salvaguardant la idiosincràsia d'aquests conceptes i sense pressuposar cap pretensió cognoscitiva. La noció d'«exposició simbòlica» avança en aquesta direcció.

Que la intuïció d'un objecte actua com a símbol d'un concepte de raó significa que fa patent l'analogia en la relació entre dos parells d'elements heterogenis entre si. Així, per exemple, un molí de vent pot ser utilitzat com a símbol d'un estat despòtic, en la mesura en què el funcionament automàtic i uniforme del primer exhibeix de manera intuïtiva l'organització d'aquell estat a on els súbdits es condueixen respecte al dèspota com les aspes del molí en relació al seu eix. A l'àmbit estètic es dona una exposició simbòlica de diferents aspectes de la dimensió moral de l'ésser racional finit: tant en l'objecte bell com en el sentiment del sublim té lloc una

71. En aquest sentit afirma Kant: «Quan a un concepte li pot ser donada la seva corresponent intuïció a priori, es diu que aquest concepte ha estat construït. Si es tracta tan sols d'una intuïció empírica, hom l'anomena un mer exemple d'aquest concepte. L'acció d'afegir la intuïció al concepte es diu a tots dos casos exposició (*exhibitio*) de l'objecte, sense la qual (pot esdevenir-se de manera directa o indirecta) no pot haver-hi cap coneixement»; *Forschritte* (Ak, XX, 325).

sensibilització indirecta de la idea de llibertat; les idees estètiques permeten proporcionar cert correlat sensible a idees particulars de la raó, i l'objecte bell constitueix un símbol d'allò bo en sentit moral. Aquesta estreta imbricació entre l'àmbit moral i l'estètic justifica el valor moral d'una educació estètica de l'home.

Ara bé, l'exposició de la llei moral exigeix la conformitat amb les exigències d'universalitat i necessitat, en tant que trets que han de trobar-se a tota màxima que hagi de sotmetre's sota el concepte de deure; en aquest sentit, és el concepte formal de llei l'element que articula la relació llei moral-màxima. A la seva estructura fonamental, és a dir, a l'establiment de les condicions d'aplicació d'un concepte, el model de l'exposició esquemàtica continua operant a l'àmbit moral, si bé l'essencial heterogeneïtat del concepte de deure respecte el domini teòric i, en particular, respecte el temps, força a emprar un terme diferent –la natura com a model o «tipus» a l'exposició de la llei moral per referir-se al fonament de la relació deure-màxima de l'acció.

Així doncs, és possible proporcionar una lectura unitària de la filosofia kantiana atenent els diversos modes en què, d'acord amb l'establert al §59 de la *Crítica de la facultat de jutjar*, ens és possible pensar tota relació d'hipotiposi. A aquesta proposta interpretativa la denominem «semàntica», car preguntar-se pel significat dels nostres conceptes és tant com preguntar-se pel fonament de la relació particular-tipus (hipotiposi). Tot i així, l'especificitat del discurs moral porta a introduir un model de significació que no s'ajusta plenament a cap dels dos abans esmentats, i en això consisteix precisament *El problema de la sensibilització de l'àmbit de la moralitat a Kant*.

II Jornada de filosofia personalista: *El desencís ideològic en la societat actual*

ALBERT LLORCA ARIMANY

Coordinador del Grup de Filosofia Personalista
albert.llorca@uab.cat

El dia 20 de març de 2010 se celebrà la II Jornada de Filosofia Personalista programada i organitzada pel Grup de Filosofia Personalista de la SCF. La intervenció principal fou a càrrec d'Antoni Comín Oliveres, professor d'ESADE i diputat al Parlament de Catalunya, que tractà el tema «El desencís ideològic en la societat actual», sobre el qual el Grup de Filosofia Personalista ha desenvolupat la seva activitat d'estudi i reflexió en les seves sessions de treball habituals en el present curs 2009-2010. Farem una breu crònica de la *intervenció d'Antoni Comín*, de les *intervencions posteriors a la Taula Rodona* i de les corresponents *respostes del ponent* a les esmentades intervencions.

Començà la ponència sota la pregunta: què es pot entendre per desencís ideològic en la nostra època? A quin suposat encís previ faria referència? La primera hipòtesi apunta al final del cicle de la modernitat en el segle XX, de manera que les seves ideologies –al menys les més extremes: feixisme i comunisme– han acabat el seu protagonisme. I la conseqüència immediata ha estat un notable desgavell i dispersió; succeint quelcom semblant –deia el ponent– que descrivia la dialèctica històrica de Hegel quan explicava el pas de la decadència de l'aristotelisme a la dispersió intel·lectual que mostraren les escoles hel·lenístiques. El ponent trobà, com a fil conductor en el final de la modernitat, una dialèctica anàloga a l'esmentada entre els valors il·lustrats i la religió, i per mostrar-la endegà un procediment didàctic de to fenomenològic-hegelià pel qual varen anar apareixent les «figures» civilitzadores en el món contemporani; a partir de la dialèctica entre els esmentats valors il·lustrats i la religió, a mena «d'esglaons» del deliri posterior a la modernitat. Heus aquí les esmentades figures.

La primera figura que apareix és la *postmodernitat*. Els seus portaveus afirmen que la modernitat ha fracassat perquè no ha fet el que deia que faria. Així, la modernitat, per a ells, ha aparegut a través de dues ideologies dominants –liberalisme i socialisme– que han desenvolupat, cadascuna a la seva manera, la trilogia *llibertat, igualtat i fraternitat*. I afegeixen, a més, que la secularització moderna és fallida, ja que ambdues ideologies han actuat com a «religions encobertes», la qual cosa ha conduït paradoxalment –enarborant els valors il·lustrats– al totalitarisme. Per tot això,

els postmoderns neguen l'objectivitat dels valors morals, establint com a veritat fonamental el relativisme moral.

La segona figura que sorgeix és el *neoliberalisme*, que és, en certa manera, modern. Però la seva «modernitat» és una perversió dels valors moderns, ja que comporta una transformació de la llibertat humana individual en «llibertat de l'interès». D'entre les conseqüències que se'n deriven, hom constata la reducció de les relacions socials en termes de «mercat», de conversió dels ciutadans en mers consumidors. En certa manera, el neoliberalisme és el «disbarat» de la modernitat, i en aquest sentit representa un enorme desencís, ja que el món que produeix és un món sense ànima, sense projecte col·lectiu, en el qual l'estat hi té poca intervenció, deixant via lliure al mercat.

La tercera figura és el *neoconservadorisme* o «fonamentalisme» occidental, diu el ponent, que es presenta com una reacció contra el relativisme postmodern. En el neoconservadorisme sí que hi ha valors prefixats mitjançant la religió, en termes pre-moderns, de manera que aquests valors religiosos són «impermeables» a les aportacions de la ciència (un exemple emblemàtic és la contraposició irreconciliable entre evolucionisme científic i creacionisme literal, que el conservadorisme manté.). Una altra característica del neoconservadorisme, posada de relleu pel ponent, és l'aplicació contundent dels seus valors religiosos a la vida privada; no a l'esfera pública. En aquest sentit, els neoconservadoristes han après a construir marcs, a desplegar els «eixos axiològics» bàsics, dividint la societat en esquemes que els afavoreixen, com ho és la divisió quasi esquizofrènica entre molta religió en la vida privada i molts interessos –cobdícia en el lliure mercat– en la vida pública.

La quarta figura és el *fonamentalisme no occidental*, que té, malgrat ser-ne un enemic, un punt en comú amb el neoconservadorisme: ambdós ofereixen una versió pre-moderna de la religió, malgrat que els fonamentalistes no occidentals són pre-moderns en tot i frontalment enemics del capitalisme.

Hom pot fer un quadre orientatiu en el qual el neoconservadorisme o fonamentalisme occidental estaria en el punt mig de l'oposició entre fonamentalisme no occidental i neoliberalisme. En aquest marc, hom constata que l'estat modern –del qual l'estat del benestar en fou l'expressió més valorada– perd, en el món d'avui, potència i presència. Què comporta el fonamentalisme no occidental? Hom diria que aposta per una mena de síntesi cultural-religiosa en la direcció d'instal·lar una lògica «comunitària» que fa compartir valors que estan per damunt dels interessos particulars i que, en aquest sentit, tenen llibertat individual. Una exemplificació d'aquest procés és la dura reacció que manifesta contra la globalització econòmica, social i cultural.

Arribats aquí, la pregunta que, segons el ponent, resulta escaient és aquesta: quina d'aquestes «figures» anteriors angunieja més? Són «monstres» substituïts de la societat moderna? Sempre hi ha una relació fallida entre modernitat i religió? A quines conclusions es poden arribar a partir de les reflexions precedents?

El problema que rau permanent és el de la *llibertat humana*, que resta assetjada per dos fronts prou durs: el fonamentalisme dogmàtic i/o fanàtic (sigui no occidental o conservadorista occidental) i el relativisme representat pels postmodernistes i neoliberals.

Com rescatar, llavors, la llibertat humana? D'una banda, la postmodernitat afirma que la raó no pot ser totalitària, de manera que no pot sostenir valors ideals. D'altra banda, el fonamentalisme en llurs dues afirmacions afirma que els nous fonaments civilitzatoris els ha de proporcionar la religió, que aboleix la modernitat. Què fer, doncs? Un pensador de la talla de Jürgen Habermas intenta integrar a la racionalitat dialògica l'experiència religiosa com a font prepolítica de normes bàsiques. A fi de què? D'ajudar a restaurar la modernitat. De manera que el reconeixement del simbolisme religiós ha de contribuir a l'autolimitació de la raó moderna, una raó fronterera reconeixedora del valor que la religió pot oferir.

Aquesta línia ja l'havia iniciada, segons el ponent, Emmanuel Mounier: es tracta de refer la modernitat —és sabut que Mounier inicia el seu projecte sota el lema «Refer el Renaixement»— deixant com a bàsic que la persona està per damunt de la vida i que les nostres causes valen més que les nostres vides. Els valors il·lustrats moderns, llavors, poden inspirar un sacrifici, però sense córrer el risc del totalitarisme de les ideologies, com si fossin religions fanàtiques.

En el decurs de la taula rodona posterior a la ponència, foren plantejades consideracions, reflexions i interrogants que recollim succintament en els següent apartat. En primer lloc, hom parlà del desencís actual davant del domini de l'economia sobre la política, alhora que es plantejà l'estranya paradoxa (fruit de la conjuminació entre la postmodernitat i el neoliberalisme polític) que l'estat actual «controla» legislant cada cop més la desregulació de la vida social, tant en l'àmbit econòmic —potser el més evident—, com l'educatiu, el dels mitjans de comunicació de masses, etc; tot apareixent, com a resultat, una mena de descontrol suposadament «controlat» sota una constant preocupació per reduir despeses en l'erari públic mitjançant la minsa intervenció directa de l'estat en la vida pública. En segon lloc, es plantejaren interrogants sobre l'abast de la idea de progrés de la modernitat, vist des del món actual. En tercer lloc, es llançà una pregunta-intervenció sobre si hi ha hagut, en la modernitat, algun encís o projecte il·lusionant en la qüestió de la relació entre la política i la religió. En aquest punt, es va fer referència a l'enfocament, arran del Concili Vaticà II, adoptat en el seu moment a casa nostra per Alfonso Carlos Comín —precisament pare del conferenciant— sintetitzat en la fórmula «Cristians pel Socialisme», base del posterior «Eurocomunisme» de la dècada dels anys setanta, com a expressió de la saviesa personalista no prou aprofitada en el món actual. En quart lloc, es plantejà quin sentit té que el neoconservadorisme generi —mitjançant l'aplicació de la religió «premoderna»— posicions netament fonamentalistes o radicals que afecten preferentment

la vida privada d'algunes persones i, en canvi, no endegui cap discurs sobre polítiques socials que siguin benefactores per als més desatesos de la societat. Finalment, s'abordaren els problemes que ha plantejat el neoliberalisme en fer creure que els interessos «són» els valors que cal seguir, la qual cosa pot ser avaluada no com una «crisi» de valors, sinó com una mena d'«idolatria»; una usurpació dels valors humanitzadors.

L'heterogeneïtat de les intervencions, però alhora els vincles crítics i reflexius que les incitaren, permeteren al ponent contestar-les a través d'un discurs únic força complex i enriquit pels suggeriments anteriors. Heus aquí la síntesi de la contestació:

- D'una banda, pel que fa al desencís iniciat per la postmodernitat, el neoliberalisme i els interrogants sobre l'abast del progrés, el ponent aclarí que el dipositari de la modernitat fou, en l'època contemporània, representat en gran mesura pel socialisme –que fou l'expressió moderna de l'optimisme històric i del sentit del progrés– i no tant pel liberalisme.

- Així mateix, pel que fa referència als postmoderns, que apareixen en els anys 80 i 90, representen la «derrota» de la utopia socialista, i en aquest punt el desencís ideològic és palès. Però a la vegada, afegí que no hi ha hagut simetria entre liberalisme i socialisme a l'hora de representar la modernitat en la societat contemporània, donat el fet que el capitalisme – fill del liberalisme– no desenvolupà pròpiament la modernitat.

- En tercer lloc, les anteriors consideracions portaren al ponent a concloure que la reconstrucció de la modernitat –és a dir, del paper de la racionalitat en el progrés civilitzatori– vol dir, també, la superació del capitalisme. I quina és la direcció cap a on cal anar? Cap a la restauració de la modernitat des dels valors cristians –és la posició mounieriana–, la qual cosa significà anar desgranant inicialment la seva proposta del «socialisme de mercat» com a millor alternativa.

- En quart lloc, en aquesta macroproposta, el ponent assenyalà que el moviment antiglobalització és una forma de contribuir a superar el desencís per la modernitat malmesa i per reconstruir-la. I és en aquest marc de l'antiglobalització on es posa de relleu la manca d'intervenció de l'estat ja esmentada, enfront de la queixa contra les grans companyies multinacionals i la «desregulació» permesa del mercat energètic i financer mundial.

Per acabar, el ponent abordà la qüestió de la nova «idolatria» dels valors neoliberals dominants avui. Considerà que no és sinó una nova forma de relativisme axiològic i per fer-hi front, se serví de les aportacions de John Rawls, per a qui és possible una societat de mercat no capitalista (cosa que ja Mounier proposava en la seva època) que s'ha de concretar, aquesta societat de mercat no capitalista en les empreses cooperatives (Mounier parlava de «persones col·lectives») lligades al finançament ètic –«banca ètica», en diem avui–, i en la desmercantilització del treball i consum responsable. Trets que formen part del projecte de «socialisme de mercat» en el que treballa des de fa alguns anys.

NORMES PER ALS AUTORS

1/ Els treballs s'enviaran per correu electrònic, com a fitxers adjunts, a la següent adreça (scfi@iec.cat) escrivint "Anuari de la Societat Catalana de Filosofia" en el tema del missatge. Alternativament, els autors es poden registrar en el portal de l'*Hemeroteca Científica Catalana* (HCC) i gestionar-hi directament la tramesa, a MENÚ >TRAMESA D'ARTICLES.

2/ L'enviament d'un original implica el compromís que el contingut no ha estat difós ni publicat anteriorment, que ha estat enviat únicament a l'*Anuari* per a la seva avaluació i publicació, si s'escau.

3/ Per a garantir la qualitat dels treballs publicats, la Direcció de l'*Anuari* comprovarà si s'adequa a la cobertura de la revista i compleix les normes de la publicació. Si tot és positiu, es procedirà a la seva revisió externa. Els manuscrits seran revisats de forma anònima simple (s'oculta només la identitat dels revisors) per dos experts en l'objecte d'estudi. El temps màxim és de 3 mesos. El consell editorial de la Revista, a la vista dels informes externs, es reserva el dret d'acceptar els articles per a la seva publicació, així com poder demanar la introducció de modificacions d'estil i/o retallar els textos que sobrepassen l'extensió permesa amb el compromís de respectar el contingut original.

4/ La primera pàgina ha de contenir el títol del treball, el nom i cognoms de l'autor/autors i la seva titulació, adreça institucional i el correu electrònic. També hi ha de figurar el resum en català i anglès (màxim de 200 paraules), les paraules clau en tots dos idiomes i el títol en la seva versió anglesa.

5/ Els treballs s'han de presentar en format Microsoft Word per a PC. El tipus de lletra ha de ser Times New Roman del cos 12 i text interlineat d'un espai i mig per al text i cos 10 i interlineat senzill per a les notes. Els termes grecs en format UNICODE. Els articles han d'ocupar entre 15 i 25 pàgines.

6/ Les il·lustracions es presentaran en fitxers separats del text, preferentment en format TIFF o JPEG i amb una resolució mínima de 300 ppp. A totes les il·lustracions que ja hagin estat editades caldrà esmentar-hi la font de la publicació.

7/ Citacions bibliogràfiques: Es pot optar o bé pel sistema de citació al peu de pàgina o bé pel sistema d'integració de les citacions en el text. En el primer cas, caldrà compondre les notes al peu de la pàgina on

figura la crida, la qual ha de figurar amb xifres aràbigues volades abans del signe de puntuació¹⁾. En aquest cas caldrà citar de la següent manera: En el cas de llibres: Nom COGNOM, *Títol de la monografia: Subtítol de la monografia*. Lloc de publicació: Editorial: any i les pàgines citades. [Ex: Wolfgang RÖD, *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam, 2002. pàgines citades] En el cas d'articles de publicacions periòdiques: Nom COGNOM, «Títol de la part de la publicació en sèrie». *Títol de la publicació periòdica*, número del volum, número de l'exemplar, any, número de la pàgina inicial-número de la pàgina final [Ex.: W. M. N. KLEVER, «Moles in motu. Principle's of Spinoza-Physics», *Studia Spinoziana*, 4, 1988, 39-54.]

Si s'opta per les citacions incloses en el cos del text, aquestes s'han de posar entre parèntesis de la manera següent: (Cognom autor/a, any, pàgina inicial - pàgina final. Exemple: (Serra, 2010, 13-17). Quan es tracta de dos autors, se solen incloure tots dos autors en la citació bibliogràfica separats per la conjunció & (Blasco & Grimaltos, 1997). Quan hi ha tres o més autors, però, només se'n sol indicar el primer, seguit de l'abreviació llatina *et. al.*, com ara (Casanovaset alia, 2009). Cas d'haver-hi dues o més citacions bibliogràfiques idèntiques però corresponents a diferents treballs científics, el problema es resol distingint-les mitjançant una lletra darrere l'any de publicació: (Guardiola, 1996a), (Guardiola, 1996b), etc. En aquest tipus de citació, la bibliografia final es farà per ordre alfabètic dels cognoms segons els mateixos criteris indicant: Per als llibres: Cognom, nom (any) *Títol*, lloc de publicació: editorial. Per a articles: Cognom, nom (any) «Títol article», *Títol revista*, número, any, pàgina inicial - pàgina final.

8/ Si hi ha bibliografia al final de l'article, cal que aquesta estigui ordenada alfabèticament per autors i amb els criteris següents (si s'ha optat pel sistema de citació a peu de pàgina):

Llibres: COGNOM, Nom; COGNOM, Nom. *Títol de la monografia: Subtítol de la monografia*. Lloc de publicació: Editorial, any. [RÖD, Wolfgang. *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam, 2002.]

Articles: COGNOM, Nom. COGNOM, Nom. «Títol de la part de la publicació en sèrie». *Títol de la publicació periòdica*, número del volum, número de l'exemplar, any, número de la pàgina inicial-número de la pàgina final [KLEVER, W. M. N. «Moles in motu. Principle's of Spinoza Physics», *Studia Spinoziana*, 4, 1988, 39-54].

9/ L'ús de les cometes seguirà aquest ordre: « ... “ ... ‘’ ”».

ÍNDEX

ARTICLES

ENRIQUE HÜLZ. <i>Heràclit com a model filosòfic: una breu introducció</i>	7
GABRIEL AMENGUAL. <i>Filosofia de la Història com a Teodicea</i>	27
LESTER EMBREE. <i>Del “Nosaltres” al “Jo” i de tornada: Aprenent encara de la New School</i>	53
SALVADOR GINER, JORDI SALES, ISRAEL FORTEZA. <i>L’actualitat de Thomas Hobbes i la traducció de Bartomeu Forteza del De Corpore</i>	63

BUTLLETÍ PLATÒNIC (VIII)

BERNAT TORRES. <i>La mirada que escolta. Anàlisi de l’escena central del Fileb de Plató (38c-39c)</i>	79
LUIS BREDLOW. <i>La teoria aristotèlica de la percepció i els seus antecedents platònics (Teetet i Fileb)</i>	117
Recensió: A cura de Jordi Ramírez del llibre: C. H. TARNOPOLSKY, <i>Prudes, Perverts and Tirans</i>	129

CRÒNICA

JORDI INGLADA. <i>Informe de la tesi doctoral: Veritat, matematisme i espiritualitat a Spinoza</i>	139
ÀLEX MUMBRÚ MORA. <i>Informe de la tesi doctoral: El problema de la sensibilització de l’àmbit de la moralitat a Kant</i>	147
ALBERT LLORCA ARIMANY. <i>II Jornada de filosofia personalista: el desencís ideològic en la societat actual</i>	166