

ciosament cap a temes aparentment imprevistos.

La discussió sobre el concepte de «immortalitat» (com a pregunta «kantiana», cal recordar-ho) deriva en la qüestió de l'escepticisme, estoicisme o epicureisme de Montaigne (p. 217 i ss.).

«*La filosofia de Montaigne*» si no «emmarcada», es troba almenys «en línia» amb les directrius metodològiques de Pierre Villey («Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne», 1908), que parteixen de la recerca de les fonts dels Essais. De fet, totes i cadascuna de les tesis de Casals tenen en compte, com a referència fonamental, la relació del llibre de Montaigne amb els seus predecessors, directes o llunyans. De vegades, però, aquesta tasca es recrea en excés, ocasionant la «difuminació» del problema plantejat: de les 36 planes dedicades al pensament polític de Montaigne, per exemple, 12 estan dedicades a La Boétie, 5 a Maquiavel, etc.

L'evolució dels Essais —tesi clàssica de Villey, encara que matitzada durant molts anys— no constitueix, en canvi, un punt de partida crucial en l'obra de Casals, que en aquest aspecte s'aproxima molt més als plantejaments de Friedrich (1948): «L'evolució dels Essais no és tant evolució del pensament com evolució de l'expressió d'aquest pensament» (p. 14).

És de remarcar l'excel·lent aportació del Dr. Casals en el tema de les diverses edicions dels Essais (problema de l'«edició fantasma», p. 126), així com sobre l'estructura del llibre en general (p. 252), partint de les tesis «numerològiques» de Daniel Martin.

Abans de cloure aquest comentari de «*La filosofia de Montaigne*», cal que ens detinguem a considerar les possibles aportacions del llibre al llenguatge filosòfic català, que marxa, indecís, cap a la seva definitiva configuració com a tal.

Jaume Casals sembla haver trencat la tendència «arcaitzant» de certs textos i traduccions contemporànies. Però és evident que aquesta tendència més que

corregir-se s'ha invertit: un model expressiu estrictament col·loquial fa aparició en molts capítols, i produeix en el lector una mena de desconcert. Un exemple: «És possible que un home com R. Sáenz Hayes, emulant el subjectivisme montanià no en tingui prou en comparar el treball del gascò durant les guerres religioses (...) com qui recita desenfadadament «Del monte en la ladera por mi mano plantado tengo un huerto?» (...) També n'hi ha que usen el nom Montaigne com si diguessin Llúcia» (p. 89).

Trobem explicable que Casals vulgui assimilar l'estil dels Essais, desenfadat i colorista; o que vulgui amenitzar l'aridesa d'un text mitjançant unes agraïdes notes humorístiques. Però aquest no és pas el problema.

El que queda clar és que l'opció «col·loquialista» no és una alternativa viable a la tendència arcaitzant. Els germes del llenguatge filosòfic català no poden partir de cap de les dues perspectives.

Ferran Sáenz Mateu

BURKE, P.: «*Montaigne*», Alianza Editorial, Madrid, 1985. 102 pàgs. Traduïda al castellà per Vidal Peña. Títol original: «*Montaigne*», publ. per Oxford University Press. 10 capítols sense introducció seguits d'una brevíssima bibliografia.

Les poc més de cent planes del llibre de Burke ens podrien fer sospitar que ens trobem davant d'un text merament «divulgiatiu», en el sentit expeditiu i pejoratiu que ha acabat adquirint aquest terme.

En realitat, el «*Montaigne*» de Burke és més una obra excessivament sucinta que una «introducció» convencional. Des del seu laconisme, Burke aporta perspectives originals en l'estudi del pensament de Montaigne. La majoria d'elles, però, semblen simplement esbossades des d'una certa precipitació. Aquest és justament l'aspecte que més

negativament pot repercutir en l'avaluació de l'estudi de Burke: la imatge de poca documentació. Tanmateix, aquesta visió és aparent. Qualsevol lector o estudiós de la historiografia montaniana «reconeix», en el desenvolupament de les diverses tesis, les aportacions dels grans especialistes de Montaigne (Villey, Frame, Friedrich, etc.). En aquest cas, l'omissió de les fonts de la literatura secundària produeix un efecte qui sap si oposat al que es cercava: l'«anti-erudició».

La no recurrència, d'una manera explícita, a la literatura secundària queda compensada amb un recull força exhaustiu de les fonts de Montaigne, seguint la línia de investigació traçada per Pierre Villey (1908).

L'estudi de Burke consta de deu capítols articulats «per matèries» (escepticisme, política, etnografia, estètica, etc.). Aquesta opció, aplicada a un llibre que és tillat d'«orgànic» per la gran majoria dels estudiosos, pot resultar, evidentment, una mica inadequada. Els *Essais* són una obra formalment anàrquica que, en la radicalització estilística de la seva pluritematicitat, acaba esdevenint a-temàtica.

Però cal matitzar i contextualitzar aquesta suposada-«inadequació»: el fi pretesament propedèutic del text, unit a la seva brevetat, no deixa lloc a altres opcions de més envergadura.

Després d'unes planes dedicades a l'ambient intel·lectual del segle XVI a França (Cap. I), Burke assaja, al capítol II de la seva obra, una definició de l'humanisme montanià. De vegades s'ha considerat Montaigne com un humanista en el sentit estricte del terme; i un llibre com els *Essais* (que conté més de 1.200 cites d'autors grecs i llatins), sembla provar —encara que d'una manera vaga— aquesta adscripció.

Però en massa ocasions s'ha oblidat el context real d'aquestes cites: l'humiliació a les pretensions de coneixement desmesurades, el rebuig d'un home que recorre al «Eritis sicut dii...» amb massa freqüència; el menyspreu a la màgia, a la bruixeria, etc. (Ess, II, XII).

Entre els *Essais* (i, concretament, l'Apologia de Sibiuda) i un text com el «*Discurs sobre la dignitat de l'home*», de Pico della Mirandolla, hi ha un veritable abisme, no un simple matis. Burke resol aquesta problemàtica relació d'una manera poc precisa: «Montaigne no era un humanista *típic*» o «Montaigne no era un humanista *normal*» (p. 21).

Considerem que el millor terme per a designar les coordenades conceptuals de Montaigne és l'encunyat per H. Friedrich (1948): «post-antique». Amb ell es fa referència no ja a una època, sinó a la indecisa trajectòria de la mateixa.

Abans hem parlat dels inconvenients de l'estructuració expositiva de Burke, matitzant-los. Les raons adduïdes no impedeixen, però, que algunes de les divisions efectuades per l'autor portin a malentesos. Al capítol VI, per exemple («Montaigne com a psicòleg», p. 50) es confon reiteradament «la psicologia o les tesis psicològiques de Montaigne» amb «la interpretació o lectura psicològica dels *Essais*».

Al capítol IX («L'estètica de Montaigne», p. 78) succeeix el mateix. Burke sembla oblidar la no consciència d'especificitat d'aquestes disciplines o camps del saber en temps de Montaigne, i el que això comporta.

La continuïtat dels capítols IV i V («La religió de Montaigne» i «La política de Montaigne») sembla resoldre's més satisfactòriament. Burke remarca l'especial situació històrica dels *Essais*: les Guerres Civils de Religió a la França del segle XVI. En aquest convuls context, pensar la religió implica fer política *en un sentit literal* (recordeu que els primers conflictes no ja teològics... sinó militars entre catòlics i protestants, comencen amb el problema de la Transsubstanciació i la discussió sobre el sentit de les paraules «*Hoc est enim Corpus Meum*»). D'altra banda, fer política implica intervenir d'una manera directa en la religió (pensem en el caire dels diversos edictes reials de l'època).

És de remarcar que en l'anàlisi del pensament polític de Montaigne, Burke no recau en plantejaments estrictament historicistes (correlacionant una determinada situació amb un determinat tipus de pensament), ni amb actituds «taxonòmiques» (solucionant el pensament polític i religiós de Montaigne a partir de conceptes-comodí: «Montaigne és conservador», «Montaigne és liberal», etc.).

D'aquesta manera Burke s'allunya dels perillosos anacronismes que tan sovint han caracteritzat les diverses exègesis de Montaigne.

Als capítols VII i VIII es tracta un tema tan important com poc estudiat: el concepte d'història i les reflexions etnològiques als *Essais*; aquestes darreres van tenir una importància decisiva en el pensament social dels segles XVII i XVIII, contribuint a l'aparició del mite del «Bon Sauvage» o el de la «Nouvelle Age d'Or», amb la que Fénelon, per exemple, es refereix als indígenes americans. Encara que en cap moment ho expliciti, Burke en aquest punt segueix molt de prop les tesis de G. Chinard sobre l'exotisme americà a la literatura francesa del segle XVI. El propi Lévy-Strauss reconeix a la seva principal obra («*La pensée sauvage*») l'important paper de l'autor dels *Essais* en el naixement de la moderna etnologia (Pensem en els assaigs com «Des cannibales», «Des Coches», etc.).

Es troba a faltar a l'obra de Burke una reflexió sobre la filosofia del Dret de Montaigne. Els estudiosos d'aquest tema (gairebé tots italians i col·laboradors a la «*Rivista Internazionali de Filosofia del Diritto*»: E. Gatta, P. Mortari, L. Mengoni, A.M. Battista, etc.) convergeixen en afirmar la centralitat de Montaigne en l'adveniment del Dret Positiu, paral·lel a la crisi del iusnaturalisme.

P. Burke clou el seu estudi amb unes notes sobre el desenvolupament històric dels *Essais* (mostrant-se «moderada i crítica» amb les tesis evolucionistes de Villey) i una brevíssima —i inútil— bibliografia centrada bàsicament en la historiografia anglosaxona.

L'especial estructuració d'aquesta obra impedeix, en certa mesura, reflectir quines són les tesis genèriques de l'exègesi de Burke. Aquestes es troben atomitzades en cadascun dels blocs temàtics esmentats i, encara que coherents, queden mancades d'un «fil comú» que les aglutini.

L'unitat del llibre es constata, però, des de les directrius metodològiques que constitueixen el seu punt de partida, i que es poden desglossar en dos punts:

1) El qüestionament de certs conceptes historiogràfics que, o bé per la seva amplitud («escepticisme»), o per la seva càrrega històrica («conservadorisme»), o per la seva ambigüitat («humanisme») resulten poc operatius en una tasca d'interpretació.

Aquest qüestionament es tradueix en un assaig d'acotació o bé en una reducció a l'absurd dels mateixos, tal com succeeix amb un dels termes esmentats: «En un sentit lax, al segle XVI tots els intel·lectuals eren conservadors, car tots —i Luter no pas menys que el Papa— defensaren llurs posicions recorrent a la tradició» (p. 42).

2) La realització d'una lectura dels *Essais* mediada únicament per les fonts directes de Montaigne, o de vegades pels seus contemporanis immediats, però mai —d'una manera explícita almenys— a partir de la (extensa) literatura secundària existent des de finals del segle XVIII.

F. Sáez Mateu

XAVIER RUBERT DE VENTÓS: *Pensadors Catalans*. Proemi d'Antoni Mora. Edicions 62. Col. Cultura Catalana Contemporània, n.º XIX. Barcelona, 1987, 231 pàgs.

El Circuit Català de Televisió Espanyola va emetre, entre els mesos de febrer i juliol de 1982, un total de vint-i-tres entrevistes de Xavier Rubert de Ventós amb diferents filòsofs i assagis-