

# UNA VEGADA MÉS: QUÈ ÉS FILOSOFIA

(Lliçó inaugural del curs 1995-96)

Ramon VALLS

Llegir, parlar, escriure. La filosofia, en singular, es fa així: mitjançant la lectura, el diàleg i la continuada reescriptura per uns pocs humans, aquests en plural, d'un llibre mai escrit.

Desplegaré aquí la seqüència d'aquests tres actes lingüístics per tal de reproduir en miniatura l'acte filosòfic. Llegiré primerament en veu alta per exposar davant vostre una resposta a la pregunta que voldríem que fos actual: Per a què filosofia? Respondré: —Per a guardar i transmetre fecund el tresor de racionalitat treballósament guanyat pel gènere humà. I la meva exposició ho serà en el doble sentit de la paraula, és a dir, que no solament explicaré la meva resposta, sinó que jo mateix juntament amb el meu dir ens arriscarem a la vostra discrepància. La meva lectura sol·licita la vostra paraula contraposada. Finalment espera que de la discussió neixi un nou escrit, o uns quants potser.

Concreto una mica més. La tesi que sostinc en la meva dissertació d'avui és que el diàleg desencadenat per la lectura dels textos filosòfics remodela de tal manera l'horitzó sota el qual havien estat escrits, que els textos resulten aleshores situats dins un nou espai hermenèutic. Passen així de textos a pretextos d'una nova escriptura, mitjançant la qual s'esdevé i continua la transmissió i fecció de la filosofia. La sedimentació del diàleg plural, en algun sentit morta, que posseïm en l'escriptura, esdevé viva i fecunda per obra i gràcia de la tradició, o sia, en tant que l'escrit es lliura a les joves generacions en el si d'una història efectual i efectiva de nous simposis i nous llibres. I un estel, ell mateix parpellejant i sotmès al canvi, guia el procés. En diré racionalitat.

\* \* \*

Recordem, abans de tot, algunes coses elementals no prou medidades, em sembla. Tot donant-les per sabudes les expulsem al marge del nostre discórrer i les tenim per implícits trivials. Perdem així llur fecunditat, que la tenen, perquè no són en si neutres. Fixen coordenades. Marquen el camp en el qual neix i viu la filosofia i vénen a determinar-ne els continguts.

1. *Ciutat i escriptura*. La filosofia neix i viu en les ciutats en temps històrics, és a dir, documentats, i ella mateixa es consigna com a document històric.

Explicito una mica. Quan dic que la filosofia és urbana vull emfasitzar primerament la seva índole no natural, en algú sentit artificiós, de creació específicament humana. La filosofia no ens és immediatament donada, ni tan sols com obra d'éssers humans erràtics, anteriors als assentaments urbans protohistòrics. És producte humà interior a la ciutat avançada, producte polític, podríem dir sense jugar massa amb les paraules. És, per descomptat, subseqüent al traçat del perímetre de demarcació de la ciutat i, com el mur mateix, la consolida; reforça la muralla que ens alberga i defensa de les inclemències del temps. Del meteòric, és clar, però sobretot d'aquell que, prenyat de perills imprevisibles, no ofereix altra seguretat que la de ser devorats per ell. Contra tanta inseguretat i contingència de l'espai exterior, el mur de la ciutat fixa, petri, la cesura originària entre el mode de vida propi i tot allò que li és aliè, entre el bé que cal fer i el mal que cal evitar.

Pensem que muralla és demarcació de dos espais rigorosament asimètrics. Extramurs resta la vida selvàtica que des d'ara es dirà salvatge com equivalent de capriciosa o «a l'aire de cadascú» en oposició a vida civil, segons regles. Intramurs, la vida humana guanya estabilitat a força d'assegurar futurs no naturals, formulables en condicional. Un exemple tan sols: Si vols assegurar-te un bon viure, sembla i cull. Una mica més tard hi afegiren: mercadeja. Però, en qualsevol cas, no sembris quan et vingui de gust, sinó a la tardor, a l'estació de les pluges. Si navegues, fes-ho a la primavera. L'imperatiu té per tant dos graons: el de l'adaptació de l'acció individual a la regla comuna, però a més, la regla es sàvia si, i tan sols si, ella mateixa s'adapta al moviment recurrent dels astres, de les pluges i dels vents. No hi ha agricultura sense calendari del pagès i no hi ha calendari sense observació del cel. En el si de la hipòtesi social (si vols viure bé) neix un precepte que es legitima perquè tot encaixant bé amb el cicle del cel, la seva observància promet bones collites. Els primers textos de la nostra història (de la història de la filosofia, vull dir) són plens, i no per caprici, d'anècdotes al respecte.

Notem a més que, quan la filosofia neix, ho fa en ciutats que tot mantenint llur muralla, l'han obert ja en virtut de tècniques de transport i comerç. I aquestes, a més de dependre igualment d'una bona observació del cel, han flexibilitzat la clausura física i moral de la muralla. Ports, vaixells i metecs són porta i pont.

La vida ciutadana en els moments immediatament anteriors al naixement de la filosofia ha estabilitzat per tant (ha estatalitzat, podria dir-se segurament) un conjunt de costums col·lectius, els *ethoi*, que donen rostre distint a la vida de cadascuna de les ciutats. Per una part ha estat així consolidada, sense clausura hermètica, la primera cesura constitutiva de la ciu-

tat. La muralla existeix; és tan material com moral, és a dir, militar i de costums, però per l'altra banda, els costums s'han fet permeables a les maneres alienes. La ciutat oberta conserva el seu rostre renovant-lo contínuament. El bé i el mal són ben determinats materialment, però es modifiquen sense parar. D'aquesta banda lleis i costums propis; de l'altra banda, lleis i costums bàrbars o aliens. Però a la vegada, sota el cel que ens acull tots, tot respectant el moviment de les esferes que cap poble pot apropiarse en exclusiva, es produeix no solament el comerç de gra i vi, sinó d'hàbits d'habitatge i vestit, de taula i llit. Si la ment conservadora pensa que «és necessari que el poble lluiti per la llei com si fos la muralla (de la ciutat)»,<sup>1</sup> la ment liberal pensa que la immobilitat de la llei no afavorirà precisament la seva conservació, ja que no podem ignorar (replica l'esperit ciutadà a Heràclit, vell ploraner) que el mal pretesament exterior resideix dins nostre, reprimit per la primera cesura. Com escrigué Goethe en un altre context:<sup>2</sup> «Els dolents han marxat, però el mal s'ha quedat». No n'hi ha prou amb l'expulsió de l'estranger. Tots els profetes d'Israel ho saben. Els costums de Babilònia són sempre desitjables. Poden fer niu, i efectivament el fan, en totes les ànimes, perquè a la fi, per molt diferents que siguin els costums d'uns i altres, l'individu genèric és, d'alguna manera, tots.

En resum: la ciutat ha creat espais pacífics i oberts on trobar-se i traficar. Llocs de determinació mútua, podem dir. Ha inventat modes estables, però no rígids, d'associació humana per a la producció i distribució de béns, etc. Aquests modes socials són garantits pel poder vinculat a les lleis, el qual garanteix igualment amb l'encunyació de la moneda el valor estable del mitjà d'intercanvi per excel·lència, el diner. Mitjà extraordinàriament promotor d'activitat, a força d'abstracte i artificios. Invent filosòfic, diria jo, anterior a la filosofia, potser el seu precedent.<sup>3</sup> No vull estendre'm. Tracto tan sols d'ubicar la filosofia perquè entenc que aquest context del seu naixement és vigent encara, la determina, i il·lumina la seva funció i funcionament. Els primers filòsofs observaren el cel de tots i viatjaren d'àgora en àgora. Així, itinerant, arribà la filosofia a Atenes. Els filòsofs transferiren llur saviesa sense considerar-la mai propietat exclusiva de ningú, ni d'ells ni de cap poble. La tingueren i es tingueren per cosmopolites.

Ara bé, es també necessari subratllar que la filosofia, tot naixent, conreant-se i trametent-se en civilitzacions pròsperes, complexes i intercomunicades, és escriptura des del primer moment. I abans de glossar específicament el gènere literari filosofia, no sobrarà observar què significà l'escriptura en general en aquell context. Reforçà sobretot la seguretat econòmica i l'estabilitat política. És proverbial: l'escrit queda i allò que ha estat escrit, escrit està. Molt aviat doncs, després d'usos netament mercantils i comptables que atorgaven seguretat als contractes, l'escriptura donà els pas gegantí des del costum a la llei. Els costums poden dissoldre's, especialment en una societat oberta, però les lleis els preserven. Dit, si es vol,

1. Heràclit, fr. 44. Kirk-Raven 252.

2. *Faust* (Fragment. Cuina de bruixes). *Goethe's Schriften*, vol. 7, Leipzig 1790, 75. En el drama complet *Faust. Eine Tragödie von Goethe*. Nova edició, Stuttgart u. Tübingen 1821, 159.

3. «Tot es canvia recíprocament amb el foc, i el foc al seu torn amb tot, com les mercaderies amb l'or i l'or amb les mercaderies». Heràclit 90. Kirk-Raven 222.



més «clàssicament»: la paraula del poder, la llei i la seva força coercitiva, que tan aviat construeix ciutats i ports com comanda exèrcits,<sup>4</sup> obté amb la llei escrita un gran instrument de permanència. És la paraula del poder fixada.

Conexim avui documents memorables, inexistents en el «florido pensil» que presidí la nostra educació general bàsica, els quals ens ensenyen la perfecció de les tècniques jurídiques que floriren a la Mesopotàmia, al marge de la tradició bíblica i molt abans de la filosofia grega. Són documents a penes comparables amb la llei de Moisès pel caràcter jurídicament rudimentari d'aquesta. El codi d'Hammurabi, per exemple, impressiona qualsevol lector i pot moure filosofia.<sup>5</sup> Aquest codi, com altres de l'època, fou escrit en pedra dura, permanent, i així multicopiat fou repartit pels temples.

2. *L'aurèola de l'ordre social. Lectura sagrada i lectura profana.* Seguim, encara una mica, amb el Codi d'Hammurabi. Se'ns presenta embolcallat per dues peces literàries: el pròleg i l'epíleg, els quals respectivament obren i tanquen el cos legal pròpiament dit. Les dues peces son també escriptura, no cal dir-ho, però ben diferent dels preceptes escrits. Podem pensar, fins i tot, que aquestes dues peces foren escrites per una altra mà. Si el codi en les lleis és un prodigi de sobrietat i perfecció tècnico-jurídica, en tant fou redactat tot separant netament en cada un dels paràgrafs el supòsit de fet i la norma aplicable, pròleg i epíleg contràriament adopten un estil altisonant en el qual, al llarg de complicades teogonies, es desgrana un argument principal: Hammurabi, el legislador, és mediador entre l'esfera divina i la dels caps negres (nosaltres, els humans, vistos des de dalt). En contacte amb els déus per la seva pietat, Hammurabi és savi. Rep una saviesa eterna i la refon en lleis que, si es compleixen, porten prosperitat i justícia. Obtenim així una distinció fonamental per a nosaltres de gèneres literaris: el primer, clarament pragmàtic i tècnic; el segon, teòretic ja, perquè afirma una mediació no directament observable, però tampoc enterament amagada. Es dona a conèixer per l'eficàcia de les lleis en ordre a un bon repartiment de prosperitat (canals, recs, obligació de fer rendible la terra per una banda, protecció a l'orfe i a la vídua per l'altra). Breu: qui guarda la llei donada pel mitjancer fa la voluntat dels déus, i ells premien el fidel complidor amb béns tangibles. Permeteu-me que anomeni el segon gènere literari, aquest que escriu l'elogi del legislador i les seves lleis, aurèola o nimbus del codi. El prestigi i el legítima. El consolida i reforça. Resulta molt útil en l'ensenyament i transmissió conservadora de les lleis perquè crea un imaginari col·lectiu (el déu lliurant la llei al mediador, tal com veiem en la pedra del Louvre) que embolcalla la norma i la sosté. Millor o pitjor, l'aurèola dona resposta a una pregunta que se li acut a qualsevol. Per què cal fer-ho

4. *Gòrgies*. Text freqüentment citat, el qual literalment no es troba en cap dels escrits conservats d'aquest sofista. Segons Antonio Alegre, és probablement una composició de llocs diferents.

5. «Si un senyor acusa un altre senyor i presenta contra d'ell denúncia d'homicidi, però no ho pot provar, l'acusador serà castigat amb la mort». Així sona el § 1, o sia, la primera llei del Codi d'Hammurabi, escrit en bona tècnica jurídica c. 1700 a.C. en un moment molt posterior als textos jurídics més antics (c. 3500 a.C.). Vegeu *Código de Hammurabi*, Estudio preliminar de Federico Lara, Madrid, Tecnos 1986.

precisament així i no d'altra manera? Per què no com ho fan els filisteus, per exemple? Perquè el cel així ho ha disposat, ens diu l'escrivà d'aurèoles. L'exemple de Moïses rebent les taules de la llei al Sinaí pot ser igualment recordat. En ambdós casos, a més de donar-nos una resposta, se'ns comminen càstigs i se'ns prometen premis. Però en aquell temps no es tractava de càstigs o premis transcendents, sinó que simplement es deia que aquell que observés la llei viuria bé i pròsperament. El problema de la prosperitat dels dolents ni tan sols es plantejava. Com a màxim el dels patiments del just, com era el cas del sant Job.

No estarà de més observar que en aquests i altres exemples de literatura legitimadora es barregen tres classes d'arguments que nosaltres distingim bé. Veiem que una certa argumentació teològica incipient es combina amb un argument racional-utilitari que ja hem apuntat: l'observància de la llei garanteix abundància de béns, i això val com a prova de què l'ordre de la ciutat és bo, perquè es troba ben acoplat al moviment del cel. L'observació dels estels havia enregistrat moviments cíclics que, reputats exactes, valgueren com a llei del temps, canon i mesura de l'esdevenir celestial. La recurrència de la posició dels astres permeté aleshores establir cicles de conreu i navegació que resultaven exitosos en la mesura que respectaven aquell «ordre natural» i s'adaptaven a ell. Si la llei no era naturalesa, si la naturalesa no era llei, era almenys obligat que ambdues s'ajustessin. I esmentem, per últim, un tercer tipus d'argumentació que també trobem en les aurèoles de l'ordre social. Podem anomenar-la "argumentació històrica" en tant que apel·la als avantpassats: cal complir la llei, se'ns diu, perquè així ho disposaren els herois, pares de la pàtria, que inauguraren aquest mode de vida nostre. És clar que les tres argumentacions es combinen. Els set savis de Grècia, tot posant Soló i Tales a la llista, per exemple, són una bona combinació d'argument històric i racional (són savis, no sants) però també en el mite dels set savis s'hi pot veure un component teològic en tant que la saviesa es reconeixia com a pròpia dels déus. De manera semblant, els herois semidéus. O el rei Hammurabi que, per ser pietós, rebia la saviesa com a premi, i ella es mostrava eficaç no solament en les lleis sinó en els camins, canals i ports.

La filosofia neix directament de la literatura sapiencial. És sempre, en alguna mesura, legitimadora d'un ordre social, sia aquest existent o, tal vegada, a instaurar, pensat com a futur d'alguna manera exigít. La filosofia és així escriptura segona, sobreposada a altres que prèviament fixaren tècniques socials. Però la filosofia es distingí ben aviat de les teogonies pel seu tarannà crític i desmitificador. L'exemple de Xenòfanes és tòpic i els textos d'Aristòtil en els quals explica la seva posició respecte dels *mitopoiètes* són més que un tòpic. Són definitoris de la filosofia en si mateixa: filòmites i filòsofs arranquen ambdós de la meravella i ambdós s'orienten al diví o etern,<sup>6</sup> però es distingeixen en què els teòlegs mítics (és redundància?) parlaven una llengua merament relativa a llur poble i època, mentre que el filòsof es proposa parlar una llengua vàlida per a totes les generacions i procedeix per demostració.<sup>7</sup> Si algú ara pregunta com farà tal cosa, si a la fi parlarà grec, tots sabem la resposta: destil·lant les categories implícites en

6. *Metaf.* I, 2, 982 b.

7. *Metaf.* III, 4; 1000 a, 18.



el discurs humà, i aquestes no haurien de ser ja gregues. Heus ací la racionalitat subjacent als mites; però tot procedint d'aquesta manera, la filosofia, potser sense adonar-se'n, prosequia ella també la funció fixadora de l'escriptura en general i, a la seva manera, el paper reforçador de l'aurèola.

Malgrat el que acabo de dir, la filosofia inaugura un mode de tradició escrit, discrepant dels modes anteriors de tramesa. Formulem la diferència. La meravella que suposa l'escriptura en si mateixa, la seva capacitat de fixar una veritat fecunda portada del cel, tan present per exemple en la litúrgia jueva actual de veneració dels rotllos de la llei o en les litúrgies cristianes de la paraula, la filosofia no la comparteix tal qual. La desconfiança envers l'escriptura és matineria en filosofia i fou precisament escrita per Plató, escriptor per excel·lència i tan temptat de teologia.<sup>8</sup> El filòsof és certament escriba també, però no fariseu. Respecta bastant menys l'escriptura i a qui el paga per aureolar la llei que els rabins i els sacerdots. A la fi, la lectura dels textos filosòfics no és hieràtica. Repudia litúrgia i sacralització. La religió venera el llibre, el sacralitza fins els titllets. No pot esmenar-lo perquè el llibre, diu l'Alcorà, es copia al dictat del llibre del cel, escrit més enllà del temps. És un llibre sense volta de full i per això cal solament llegir-lo per tal de cantar-lo i memoritzar-lo i, si a llarga es fa molt inintel·ligible i inutilitzable a força d'esoterisme i antiguitat, s'obrirà també al seu entorn un espai hermenèutic, sí, però merament comentador i com a molt clarificador d'un sentit que se suposa intocable. Servil en darrera instància, l'exegesi teològica ha d'assegurar un sentit etern.<sup>9</sup>

La lectura del llibre obre per tant una doble possibilitat divergent: la lectura sacra, autènticament clausurada pel cànon de les escriptures, i el de-

8. Fedre 275 a-b. Carta VII 344 c-d.

9. L'hermenèutica teològica s'orienta necessàriament envers un sentit net d'ambigüitats i invariable. Aquest sentit únic ha de garantir-lo fins i tot mitjançant una càrrega afegida d'«opinió recta», ortodòxia en diuen, custodiada per una autoritat doctrinal. I «ortodòxia» és paraula platònica, encara que el seu ús en contextos religiosos (i polítics) és un sarcasme. Perquè l'ortodòxia platònica era una opinió vertadera que mentre era opinió podia sostenir-se, sempre però amenaçada de dissipació o fuga. Calia sotmetre-la a discussió, per tant, per tal d'arribar a les seves raons, al seu perquè. Aquella opinió passava així a ciència. L'ortodòxia religiosa en canvi és dogma indiscutible. Pretén fixar una veritat transcendent, inverificable per hipòtesi i superior per definició a les discussions dels humans.— L'hermenèutica jurídica per la seva part, també colindant amb l'hermenèutica filosòfica, suposa igual que la teològica quelcom invariable, l'ordinament jurídic. Però aquest és coherent tan sols suposadament; de fet pot molt bé no ser-ho. I això no solament per debilitat mental del legislador o dels lletrats de les Corts legislatives, sinó perquè l'ordinament jurídic és resultat d'interessos contraposats. En qualsevol cas, suposant la coherència de l'ordinament jurídic, el primer pas d'aquest gènere d'hermenèutica consisteix en jerarquitzar drets i establir així prioritats entre ells. Després ha d'aplicar la norma universal al cas particular. Sorgeix aleshores un interval entre norma i cas que el jutge ha de salvar amb la seva prudència, però a la fi els autors clàssics seguint Aristòtil (*Ètica nicom.* V, 10; 1137 a 33 - 1138 a 3), donaven lloc a l'equitat, és a dir, a la possibilitat d'una interpretació que defuig el sentit estrictament literal de la llei. Sense que al jutge li sigui permès invadir la funció legisladora, se li concedeix aplicar la llei de manera no enterament unívoca. De tota manera, tant l'hermenèutica teològica com la jurídica suposen un corpus escrit que cal respectar escrupolosament, cosa que d'aquesta manera certament no posseeix la filosofia. Variant contínuament l'horitzó d'interpretació d'un conjunt mal determinat de textos, la filosofia dóna lloc a la pluralitat i radical discrepància d'allò que se'n diu «opinions» filosòfiques, escàndol que persegueix sempre a la filosofia. Les històries de la filosofia a l'ús, reduïdes a doxografies buidades per la didàctica de l'argumentació que sostenia les tesis en els seus autors, promouen i sostenen aquest escàndol, sobretot el d'aquells que foren educats en una veritat única i eterna mitjançant un catecisme de preguntes i respostes.

bat filosòfic, la fidelitat del qual al passat rau en la llibertat de paraula i pensament. Si la lectura religiosa és substancialment rememorativa de la fundació i del fonament per tal de fer present l'invariable primigeni i gravar-lo a l'ànima dels fidels, la lectura filosòfica, al contrari, pren d'entrada aires menys solemnes. Pot admirar i admira els textos, però no li fa por esmenar la plana. És més; podria dir-se que la filosofia entén la fidelitat als seus textos sotmetent a crítica i discussió la veritat i els arguments de les tesis que contenen. La reescriptura filosòfica, així, es fa contínua i no simplement repetitiva, sinó que postula la legitimitat en principi de qualsevol variació. Reescriu contínuament, dèiem al començament, un llibre mai escrit. Per això no té ni pot tenir ortodòxia ni anatema final llançat contra qui gosés dir el contrari.

3. *Canvi d'horitzó hermenèutic: diàleg.* Prenc ara el text del *Fedó* que coneixem com la segona navegació de la filosofia.<sup>10</sup> El títol convencional no és irrellevant perquè revesteix tot el passatge d'una imatge talassocràtica, de navegació mercantil, i a la vegada avisa que ja altres feren aquest viatge. Si fou periple, la primera navegació degué arribar a port, encara que fos amb vaixells i tripulació malmesos. Els anteriors navegants obrien camí i es veien sotmesos, per tant, a ignoràncies invencibles, a tempestes i naufragis. Però qui emprèn navegació segona es troba en millor condició. Disposa de carta marítima i celeste. El filòsof té el llibre a l'abast. Sòcrates l'agafa i llegeix.

Primerament s'admira (1),<sup>11</sup> però l'objecte de la seva admiració no són ja les coses naturals, pretesos objectes d'una contemplació directa, sinó que Sòcrates s'admira i s'entusiasma davant el que troba escrit. I és en aquest *lógos* gravat, precisament, on li sembla que la tesi d'Anaxàgoras llueix i crida a seguir-la per tal de lliurar-nos de les perplexitats invencibles en les que ens submergeixen els antics. Hi ha ordre en el món i entenem (no observem) que l'ordre ha de tenir una causa, la intel·ligència. La tesi d'Anaxàgoras és doncs llum per a Sòcrates... per un moment. Perquè a aquest li segueix un segon moment de decepció (2).<sup>12</sup> El descobriment d'Anaxàgoras fou gran, però ell no fou conseqüent, pensa ara Sòcrates. I notem: per tal de ser conseqüent, per donar a llum tota la llum esplendent de la tesi d'Anaxàgoras cal canviar de camp. No mirem el sol, no sigui que ens ceguem. Fem atenció al *lógos* compartit i vegem si aquí trobem l'*eidos* paradigmàtic (3).<sup>13</sup> Deixo de banda, de moment, aquest punt, veritablement cabdal, i em limito a enregistrar que la lectura obre el diàleg orientat a la recerca de l'*eidos* en el *lógos*, però que l'ús d'aquest *eidos* trobarà primerament el seu lloc quan jutgem si un home és o no bon ciutadà, bell d'ànima pel seu respecte a les lleis. L'*eidos* del *lógos* ha de projectar la seva llum sobre el fet que Sòcrates és aquí, a la presó, no perquè l'hagin portat les cames, sinó perquè ell entén que això, sotmetre's a la llei, és el millor per a ell.

10. *Fedó*, 97 b - 100 e.

11. *Fedó* 97 b.

12. *Fedó* 98 b.

13. *Fedó* 98 d.

El text de Ciceró és prou conegut: «Sòcrates, com els sofistes, baixà la filosofia del cel i li donà carta de naturalesa a les ciutats. La introduí a les cases i l'ha obligat a meditar sobre vida i costums, sobre bé i mal». <sup>14</sup> Jo dubto però que aquest sigui un bon informe dels fets. No és del tot veritat que els filòsofs anteriors a Sòcrates haguessin dirigit llur mirada directament al cel. No eren enduts per un afany purament contemplatiu que, segons el judici de la criada, seria cosa estúpida i amb perill d'ensopegades. <sup>15</sup> Aquells savis observaven recurrències per tal de vaticinar collites bones i dolentes i, almenys alguns, contemplaven la llei del temps, inscrita al cel, per legitimar la llei de la ciutat que mana pagar els deutes, <sup>16</sup> o sia, retornar els crèdits, diríem nosaltres. Els físics presocràtics, com els astròlegs mesopotàmics o egipcis, no alçaven la mirada per extasiar-se en la contemplació del «cel estelat sobre mi», <sup>17</sup> sinó que cercaven la manera de relligar l'acció del poble al moviment dels astres, determinant aquest al seu torn de la recurrència dels meteors. Però en qualsevol cas, sí és cert que Sòcrates amb la sofística accentuaren què és allò que de veritat interessa a la filosofia, a saber, les coses d'Atenes. I aquestes, per cert, es discuteixen.

El filòsof du per tant el text a debat i la controvèrsia eixampla automàticament l'espai de lectura. L'escrit no es llegeix en solitari, sinó en convit al qual hi són invitats, fins i tot, alguns estrangers, ben insignes per cert. En aquest espai ampliat hi apareixen aleshores múltiples dimensions de la qüestió disputada, segurament insospitades per l'autor del text anterior. Dimensions noves que a penes es poden inventariar i que molt menys permeten afirmacions apodíctiques. El diàleg (diem-ho sense embuts) complica saludablement la qüestió; en cap cas la simplifica.

D'aquesta manera, després de llegir el text cadascú s'emporta d'ell allò que reputa millor i principal, a saber, en el cas que comentem, la tesi segons la qual la intel·ligència ordena en vistes al millor. La tesi ha estat treta de context (la investigació de la natura, suposa Sòcrates) i es transporta a un nou context plural i contradictori. Cal fixar-s'hi. El nou context no és un espai buit. L'escenari del diàleg és poblat d'interlocutors joves i vells, vacil·lants i dogmàtics, amics o mal disposats entre ells, els quals en contradueixen uns altres i que ells mateixos es troben potser esquerdatats per contradiccions internes que el diàleg farà emergir, però que no es compromet a sanar. Ens interrogarem sobre les coses d'Atenes, però els atenencs o estrangers convocats seràn molt diferents i àdhuc divergents. Si encara llueix la llum d'Anaxàgoras, es preguntaran i es respondran els uns als altres per tal de dil·lucidar quin és l'ordre savi que conserva la ciutat i promou els béns de la vida bona. Però en qualsevol cas és ben clar que el nou horitzó ha abandonat o destruït el primer, i que ell mateix s'estructura d'una manera plural, determinada pels diferents papers dels personatges del drama. Pot ser molt bé que els personatges no recitin una tragèdia coherent, però a la fi, quan el diàleg sigui escrit, l'autor de l'escriptura li donarà una unitat dramàtica, que si no es resol en una nova tesi dogmàtica, apuntarà al-

14. *Tusc.* V, 4, 10.

15. Anècdota de la vida de Tales de Milet referida per Plató al *Teetet*, 174 a. Vegeu Kirk-Raven, text 74.

16. Text d'Anaximandre. Vegeu Kirk-Raven, text 103.

17. *Crítica de la raó pràctica*. Conclusió.



menys un ordre de preferències (veure si hi ha *eidós*) i una certa orientació per a eventuais investigacions posteriors (per poder demostrar després que l'ànima és immortal, diu el text)<sup>18</sup> cosa que implica que les qüestions guarden seqüència.

4. *Lógos i raó*. Arribats aquí, cal inventariar allò que jutjo més important i on volia anar a parar, perquè en aquest punt, em sembla, rau el quid de la filosofia: la racionalitat fecunda. Primerament, en buscarem: en el *lógos* (1), ensenya Sòcrates. Segon, què hi buscarem en aquest medi: l'*eidós* (2). Tercer, que serà allò trobat: una realitat o una ficció? Potser una abstracció amb valor de realitat? (3). Per últim, l'*eidós* trobat serà raó comuna al cosmos i a la ciutat? Com?

(1) Respecte del primer punt no serà ociós començar cridant l'atenció sobre els equívocs de la traducció. En efecte, en les versions de Plató vulgaritzades en les nostres llengües, el passatge on se'ns reporta aquella decisió de Sòcrates d'apartar-se dels seus antecessors i rectificar el seu camí, acostumem a llegir que per tal de no mirar les coses directament i cegar-se els ulls, Sòcrates es proposa contemplar-les «en el concepte», o en altres traduccions, «en les definicions». Quan nosaltres o els nostres estudiants llegim tal cosa pensem que se'ns parla del concepte com representació mental o, potser, se'ns remet a una proposició més aviat lapidària. Però el text diu a la lletra que Sòcrates decidí mirar en el *lógos*, en el llenguatge. No ens precipitem però en la desqualificació del traductor. La mala traducció té les seves raons, potser no del tot dolentes. A saber, que el *lógos* és recol·lector i amagatzemador. I fou la consciència d'aquest tret del llenguatge, una mena de teixit comú en el qual hi viuen els qui parlen i els qui escolten, allò que induí primerament la traducció llatina de *lógos* per *sermo*, *raciocinatio*, o *ratio*, recollint així que *lógos* no és un enunciat individual i aïllat, ni tan sols un discurs filat per una sola persona, sinó discurs trenat amb locutor i oïents, als quals també els toca parlar, etc. Tot això no és estrany que suggerís el terme *con-ceptus*, és a dir, *cum-captus*, allò que és agarbat després d'una sega i trilla en comú. Podríem dir, per tant, sense forçar les coses, que Sòcrates es proposava mirar les coses, fins i tot les naturals, no fora dels murs de la ciutat, en la naturalesa sense urbanitzar, sinó en la discussió viva entre urbanites. Plató, certament més conservador, les cercava en el magatzem municipal on hi són ja recollides, registrades i ordenades, segons una concatenació discursiva i contradictòria que hauria de fer manifest el millor i el pitjor. El *lógos*, en fi, no és una paraula solta, sinó enfilall de *logoi*, sil·logisme, *ratio*. La nostra llengua ho sap, parlar es enraonar, enfilat de raons. La filosofia, per tant, ha de mirar cap al discurs públic, polític podríem dir. A més de llegir els seus textos, ha de mirar sense escrúpuls puritans la televisió, llegir el diari i les resolucions judicials, escoltar els debats parlamentaris i les tertúlies radiofòniques, malgrat tot això sigui (evidentment!) retòrica pèssima.

(2) Ens ho hem posat difícil, perquè ara he de dir que en el fons de tot aquest soroll hi ha lògica, hi ha *eidós*, hi ha forma permanent. La pista són

18. *Fedó*, 101 b.

les contradiccions, les lluites i els interessos ben reals que es dissimulen sota retòriques lògicament febles. Però els interessos mal dissimulats, les lluites del tot reals, ho són perquè hi ha desitjos permanents i dèficits evidents en llur satisfacció. També hi ha coses que funcionen, malgrat sembli que llurs gestors fan tot el possible perquè vagin malament, etc. El filòsof ha d'acreditar-se, en qualsevol cas, per aquesta capacitat de trobar forma on sembla no haver-n'hi. No l'ha d'inventar, és clar, però la forma es descobreix fent atenció a les categories subjacents als judicis que van enfilant discursos més o menys desfilats. Hi tornarem sobre això.

(3) Ara bé, detectades les categories, no podem apartar la pregunta sobre elles mateixes, perquè les categories vindran ara a ocupar el lloc que abans tenia el cel com a cànon de mesura comuna a *physis* i *pólis*. El text de Plató que venim comentant, sembla donar per reals les idees trobades, més reals que el cel contemplat per l'astròleg, cosa que li havia de facilitar — diu— una demostració de la immortalitat de l'ànima. Hi són veritablement subjacents al discurs humà, idees reals en el sentit més fort de la paraula o allò que troben en l'anàlisi és més aviat una forma senzillament introduïda en el llenguatge o pel llenguatge per tal de fer-lo més o menys coherent i amb la seva coherència posar ordre al nostre obrar i alleugerir-nos així els mal tràngols de l'existència? Avui, aquí, podem deixar aquestes preguntes en suspens, però sí voldria subratllar que les tals formes permanents la filosofia no solament les ha buscades, sinó que millor o pitjor les ha trobades, potser sense acabar d'esbrinar-ne llur naturalesa, però certament centrant en elles la seva meditació més pròpia. Del llenguatge humà és possible destil·lar i decantar lògica. Després podem preguntar-nos, i cal fer-ho, si la lògica és merament formal, transcendental o ontològica. Són les formes solament abstraccions de la nostra pròpia acció, o són determinacions de les coses mateixes?

(4) Sia com sia, les categories poden ser dites «raó comuna». Són certament cosa humana, i en la mesura en què fossin absolutament permanents podrien ser dites cosa divina, però el que més importa és que en elles el llenguatge permet relligar *physis* i *nómos*. Les categories agarben cosmos i civilització.

5. *Apunts finals*. Voldria deixar constància explícita encara que sigui molt esquemàticament, per acabar, d'uns pocs punts més.

(1) A Aristòtil, millor que a Plató, es determina la naturalesa del canvi d'espai hermenèutic. Qualsevol eixamplament de l'àmbit és segurament bo i fecund, però la condició d'una bona tesaurització de la realitat pescada per la xarxa categorial, atresorament que no immobilitzi, sinó que inverteixi el tresor i el posi a treballar per fer-lo rendible, és la possibilitat de fer recomptes complets (si volem dir-ho amb l'expressió de Descartes), o trobar la divisió exhaustiva del concepte pur, com volia Kant. Una tal cosa és possible observar-la bé, en estat naixent, en l'enumeració aristotèlica de les quatre causes del moviment i generació de les coses.<sup>19</sup> El que jutjo impor-

19. *Metaf.* I, 2; 983 a, 24-33.

tant és que aquest mode de procedir, a saber, produir la certesa de què el procés causal té exactament quatre causes, ni més ni menys, és allò que permet atresorar el pretèrit, no perdre'l, vèncer la fugacitat del temps. Però al mateix temps es veu que l'esquema totalitzador atorga un nou sentit a les tesis dels antics, no totalment renyit amb el que ells li havien donat, però certament nou. Les opinions dels antics es reinterpreten perquè són reinscrites en aquest àmbit més ample, millor, més universal i més diví.<sup>20</sup> «Recordem als que es dedicaren abans que nosaltres a l'estudi dels ens i filosofaren», llegim. Ens trobem davant un mode de record que jo gosaria anomenar anàmnese aristotèlica, la qual obre una possibilitat (ho dic de passada) de reinterpretació de l'anàmnese platònica com emergència d'estrats arcaics, però molt operatius, d'experiència sedimentada com estructura del coneixement humà. Dit en forma de pregunta: Les idees que abracen els dos camps de *physis* i *nómos*, són eternament preexistents o són simple sedimentació perdurable de la forma d'una combinació que ha resultat estable? De totes maneres —segueix Aristòtil— recordar els antics haurà de servir-nos a nosaltres, tant pel nostre fer, com pel mode d'aquest fer (mètode, diu el text).<sup>21</sup>

(2) També em sembla útil rellegir els textos d'Aristòtil en els que defineix el filòsof en contrast amb el filòmit,<sup>22</sup> precisament en relació amb el procés ascendent del coneixement humà descrit a *Metafísica* I, 1. En aquests passatges s'il·lumina allò que es pot entendre com a racionalitat i el seu mode d'atresorar-se.

Com deia més amunt, filòmit i filòsof estimen igualment el meravellós i s'orienten cap el principi de les coses, però difereixen en què el primer parla un llenguatge adaptat a un poble i un temps històric, mentre el segon s'esforça per parlar un llenguatge per a tots, sempre vàlid. Partint d'aquí, el més rellevant per determinar què és racionalitat és l'afirmació aristotèlica de què el gènere humà, en contrast amb els animals, disposa de la tècnica i el llenguatge.<sup>23</sup> Els dos factors són necessaris per atresorar i ho són precisament en tant ambdós universalitzen. La memòria fixa la sensació, l'experiència fixa la memòria, i és tot partint de l'experiència que neix una tècnica com a procediment constant i transmissible, un mode general de fer que estableix al seu torn els modes de relació humana socialitzada. Les tècniques es consignen en el llenguatge, en ell es conserven i mitjançant la parla es trameten. Així doncs, Aristòtil, com tots sabem, xifra en la universalitat del coneixement, tant del pràctic com del teòric, la seva preeminència sobre la simple experiència. I la universalitat és permanència i transmissibilitat. Ara bé, aquesta preeminència de l'universal no deixa d'incloure un desavantatge, a saber, que atès que l'acció és sempre individual i concreta, d'individu a individu, el simplement experimentat actua sovint de manera més encertada que el coneixedor de la universalitat pràctica i teòrica. Hem localitzat així no solament la noblesa i servitud de la filosofia, la possibilitat tantes vegades denunciada en ella d'anar-se'n per les branques, si-

20. *Metaf.* I, 2; 983 a, 5-12.

21. *Metaf.* I, 3; 983 b, 4.

22. *Metaf.* I, 2; 982 b, 18.

23. *Metaf.* I, 1; 980 B, 27-28.



nó també, i a parts iguals, la seva capacitat de discernir racionalitat tot mantenint-la a la vegada en estat de líquidesa i productivitat. Mantenir, dit d'altra manera, la seva capacitat crítica i l'exercici de la seva mobilització en contra de l'esclerosi social.

La distinció entre l'expert d'una banda i el tècnic i el científic per l'altra ha resultat històricament definitiva, és a dir, estable. L'experimentat sap i actua correctament, potser més correctament que el tècnic i el científic, però no sap el perquè de l'encert de la seva acció, mentre el savi sí que ho sap. El perquè, aristotèlicament parlant, s'anomena el terme mitjà del raonament. L'estructura racional es completa quan els termes, o sia, les paraules significatives de les coses, no formen un conjunt deslligat, sinó que s'empalmen en virtut de les veus que signifiquen les mediacions objectives. A Aristòtil s'explicita millor que a Plató que *lógos* és *syllogismós*, cosa que com ja hem apuntat, es diu en llatí *sermo* o *ratio*, no en el sentit de facultat mental discursiva, sinó de discurs verbal socialment assentit i consentit. I solament aquell *lógos* que no es limita a unir paraules, sinó que estableix entre elles mediacions necessàries, és el *lógos* veritablement apofàntic de la racionalitat (dit ja a la nostra manera) de les coses.<sup>24</sup>

Cal a més fer atenció en els dos models diferents de ciència que té presents Aristòtil. Un és la medicina, directament derivada de l'experiència i de les tècniques de sanació, i l'altra és la geometria filla, també de certes pràctiques com ara l'agrimensura i la contemplació dels moviments recurrents dels astres. Aquesta segona però, la geometria, presenta un mode d'evidència enlluernador i ve a constituir-se en model d'autèntica apodicticitat; un fil que caldria perseguir amb més detall en els *Analítics segons* si és que ens volem aproximar més a un bon concepte de racionalitat. Avui ho deixarem així.

(3) Voldria ara fer un salt a temps més pròxims amb la finalitat de seguir un fil abandonat més amunt, quan convidava els filòsofs a llegir diaris i veure televisió per tal d'obrir l'espai hermenèutic rigorosament contemporani. Kant és un autor que, a la seva manera, repeteix la segona navegació de la filosofia, en tant la reorienta cap a l'ètica. Ho fa, diu ell, per treure el carro ètic del pedregal metafísic. Canvia, com Sòcrates, de punt de vista i assaja enumeracions completes dels elements que componen un concepte, com feia Aristòtil, per trobar un criteri de racionalitat. Però subratlla dues coses en la reorientació ètica kantiana: permanència i tasca. Si a Aristòtil s'accentuava la permanència de l'universal, ara els fins de la raó pràctica guanyen noves virtualitats. Hi ha també permanència, perquè hi ha irreversibilitat de les conquestes d'universalitat i necessitat que han estat guanyades mitjançant un mètode correcte en el camp teòretic.<sup>25</sup> I hi ha també irreversibilitat de certs fenòmens històrics, com la revolució francesa, quan aquests són aplaudits desinteressadament per molts, com a conquestes de la raó pràctica.<sup>26</sup> Però sobretot hi ha tasca, perquè encara no hi

24. Crec que una insistència excessiva en el text de *Sobre la interpretació* 4, que situa la veritat en el judici, torba la percepció d'on cal cercar la forma de la veritat. El judici és solament àtom. La cosa és el discurs, i no tampoc el discurs d'un sol parlant, sinó la trena dels discursos contraposats.

25. Rellegiu per exemple la conclusió de la *Crítica de la raó pràctica*.

26. *Si el gènere humà es troba en progrés constant cap el millor*, 6.

ha govern republicà en tot el món, cosa amb la qual hauríem de comptar per tal d'instaurar un *ius cosmopoliticum*,<sup>27</sup> amb la coerció que és inherent a tot dret<sup>28</sup> i, com a conseqüència d'ell, inaugurar la pau perpètua. Això significa, en síntesi, que no hi ha encara dignitat humana en la societat dels humans. Però la pau perpètua no és fruit natural, per cert. Cal instaurar-la, repeteix Kant. Heus ací la tasca. El bicentenari de l'escrit sobre la pau perpètua que celebrem aquest any, hauria de permetre'ns recuperar aquests punts de la doctrina kantiana per tal de dibuixar l'espai hermenèutic dels nostres dies. Quan pacifistes de tota la vida aplaudeixen bombes, hi ha motius de sobres per pensar que no tenim situada la filosofia en l'espai hermenèutic que ella mateixa reclama per a si, avui.

(4) Un apunt ara sobre Nietzsche. El text-pretext que vull portar tracta de la inspiració:<sup>29</sup> «si em quedés una resta de superstició, escriu, diria que jo sóc un autor inspirat». Ell declara referir-se a allò que els «poetes de temps poderosos denominaren inspiració» però, com es veu en el mateix text, la inspiració de què parla conté un ressò religiós en tant aquella experiència el podria conduir a la superstició. Doncs bé, el que ara vull emfasitzar és que Nietzsche dóna testimoni en aquest passatge de què d'inspiració n'hi ha. És a dir, hem de sospitar que l'esterilitat filosòfica del nostre temps que a vegades lamentem, no sé si hipòcritament, podria canviar-se en fecunditat. La inspiració, tal com allí es descriu, és un fenomen de paraula tumultuosa, que brolla a borbollons des d'allò que és en si mateix obert. És una paraula tan mancada de condicionaments previs que se situa més enllà de la cesura entre *physis* i *nómos*, fora de l'antinòmia de necessitat i llibertat. En l'obra de Nietzsche la filosofia aprèn doncs quelcom essencial, no tan aliè potser a una de les moltes venes del platonisme, a saber, el criteri del més i del millor, tan present en el text del *Fedó* que hem comentat més amunt. El sa, l'autènticament viu, pot ser que brolli del caos, però en si mateix no és caòtic. És ordre i forma carregats d'energia que va sempre a més. El buit i el va delata al cap i a la fi la seva misèria perquè és contrafet, contret i estret.

(5) La filosofia és doncs hermenèutica contradistinta de la interpretació sagrada i de la jurídica perquè obre l'horitzó del sentit i el transmuta. Però el nou horitzó de la reescriptura, obert pel diàleg, no és un espai buit del tot. Té coordenades posades per les preguntes i pels rols dels contemporanis que dialoguen contradictòriament, com he repetit, però té sobre tot un eix principal. L'eix podem caracteritzar-lo com crisi/projecte amb el seu nord en la raó, és a dir, en la millor composició estable. En torn a aquest eix s'entortolliga la pluralitat de personatges amb punts de vista divergents i contraposats. Pensem però que el filòsof redactor del diàleg no apareix ell mateix a l'escenari com interlocutor, no sosté potser cap tesi que es pugui situar en el mateix pla de la discussió i pugui entrar en concurrència amb les posicions que sostenen els dialogants. Ell deixa simplement que els as-

27. Vegeu la nota a peu de pàgina, afegida a la segona edició, al començament de la secció segona de l'escrit *Sobre la pau perpètua*.

28. *Metafísica dels costums*, § D de la Introducció a la doctrina del dret.

29. *Ecce homo*. Capítol sobre «Així parla Zaratustra». Un llibre per a tots i ningú. 3.

sistents al convit parlin i que a través de llurs intervencions quallades en torn al punt sotmès a discussió, aquest es matisi i s'irisi sense fi en funció dels interessos concrets i dels rols socials. Tant deixa parlar el filòsof els seus personatges que recull fins i tot la paraula del que nega la filosofia, del que anuncia la mort del filòsof, o del que creu que la filosofia és malaltia infantil o, el que és encara pitjor, del que la té per cosa de vells envellits en l'adolescència.

Si ara determinem què representa el filòsof entre bastidors del seu diàleg és fàcil donar una primera resposta: ell és la filosofia. Però entenc que, arribats a aquest punt, cal fer una passa més i preguntar-nos per la condició de possibilitat de la mutació de l'espai hermenèutic. La tal condició rau, em sembla, en un espai més pur que l'espai hermenèutic: l'espai simplement nu de coordenades, d'interrogants, de posicionaments i també de textos previs. És la capacitat d'abstreure no solament dels continguts i valoracions, de les preguntes que aixequen controvèrsia i dels eixos en torn als quals s'articula el diàleg. La possibilitat del canvi d'horitzó, per dir-ho amb total senzillesa, és el no-horitzó d'aquell enteniment que «pot ser-ho tot» i a la vora del qual hi alena l'impuls veritablement originari o energia d'aquell altre enteniment que «pot fer-ho tot»,<sup>30</sup> un ordre millor precisament, amb més abast i més viu. Els materials per a la construcció ens són donats com a pretèrit ja inservible, però per tal de poder tractar-los com «runes de futur»<sup>31</sup> i assumir la tasca de compondre'ls en un ordre millor és necessari abans dislocar la runa. Per tal que ella mateixa no ens coarti i resti apretada contra ella mateixa, cal empènyer-la a l'espai sense dalt ni baix, sense dreta ni esquerra. Dit d'altra manera: la condició de possibilitat del llenguatge, i amb ell de qualsevol horitzó de sentit, és el silenci.

(6) Nota veritablement última sobre l'ensenyament de la filosofia que confio es desprengui del que he dit. Traiciona la filosofia mateixa, per descomptat qui l'ensenya als joves com arqueologia, ni tampoc és legítim ensenyar-la com crepuscular vespertina. Joves i filosofia s'atreuen mútuament perquè una preocupació comuna i generosa per les coses d'Atenes els uneix.<sup>32</sup> Per ser bons ciutadans, els joves han d'aprendre un ofici honrat, és clar, però el cim de llur formació com a ciutadans, l'última i formal determinació, diria l'escolàstic, de l'educació de la generositat per damunt dels interessos, àdhuc legítims, solament pot conferir-la la filosofia, si més no implícita. Podríem doncs caracteritzar la filosofia com vella-jove, llarga en dies però sempre a punt de renovar el sentit perquè la seva paraula específica no reconeix com a propis ni un segle, ni un poble, ni un partit. Tampoc pot dedicar-se a teixir teranyines mentals, perquè la seva novetat ha d'alleugerir la misèria de cada temps. És inspirada, quan de veritat és, perquè la cosa mateixa de la qual s'ocupa no és meva ni teva i, en cert sentit, es teixeix ella mateixa en nosaltres, empeny per brollar. És ella la que vol ser reinterpretada i refinalitzada.<sup>33</sup> Hi ha tasca, hi ha futur, hi ha creació de discurs en la recreació hermenèutica, la condició de possibilitat de la qual

30. *Sobre l'ànima*, llibre III, cap. V; 430 a, 14-16.

31. *Així parlà Zaratustra*, 2ª part, De la redempció.

32. Vegeu el començament introductori al *Càrmides*.

33. *Genealogia de la moral*. Tract. 2, 12.



és precisament la rebentada de l'àmbit previ d'inscripció dels textos. La filosofia té raons que la filologia no entén, perquè la condició de possibilitat dels àmbits és l'espai pur i la condició de l'articulació del llenguatge és el silenci. I a fe que els àmbits previs han estat ja rebentats i ben rebentats, avui.

La filosofia és component de serietat i llibertat en la nostra cultura. Però res a fer amb ella si els alumnes no aprenen primer a llegir i parlar. És més, si aprenen veritablement a llegir i parlar, filosofaran i escriuran, malgrat ells mateixos, perquè en ells seguirà vivint la raó viva la qual ensenya també a administrar el silenci prenys de paraula.