

Elogi de la Filosofia Antiga¹

Pierre Hadot

«Tots vosaltres espereu de mi dues coses en ocasió d'aquesta lliçó inaugural: primerament, que expressi la meva gratitud a aquells gràcies als quals he pogut arribar fins aquí; en segon lloc, que faci una exposició del mètode que empraré per a dur a terme la tasca que m'ha estat confiada.» Aquest és el sentit de les primeres paraules de la lliçó inaugural pronunciada en llatí el 24 d'agost de 1551 per Pierre de la Ramée², titular de la càtedra de retòrica i filosofia al Collège Royal, és a dir, una vintena d'anys després de la fundació d'aquesta institució. Ja fa, doncs, més de quatre segles que tant el costum d'aquestes lliçons com els seus temes majors estaven fixats. Per la meva banda restaré avui fidel a aquesta venerable tradició.

1. Aquest text reproduïx la lliçó inaugural de la càtedra d'història de pensament hel·lenístic i romà feta al *Collège de France*, el divendres 18 de febrer de 1983 amb modificacions de forma o de contingut; les notes que l'acompanyen estan destinades a precisar determinades al·lusions, a identificar les citacions i a indicar molt breument alguns progressos de la recerca produïts després de 1983. Publicada en 1997 per Éditions Allia de París. [Nota del traductor: Voldria expressar el meu agraïment al professor Antoni Bosch-Veciana, de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, pel fet cridar-me l'atenció sobre aquesta conferència. Ha estat per a mi un privilegi poder parlar llargament amb ell sobre el seu contingut. A la vegada vull agrair-li les gestions fetes davant del professor Pierre Hadot i de les Éditions Allia per tal que aquesta conferència pogués ser publicada en aquesta revista]

2. PETRI RAMI Regii Eloquentiae Philosophiaeque Professoris, *Oratio Initio Professoris Habita*, Paris 1551.

Ja fa més d'un any, estimats col·legues, que vaig decidir de crear una càtedra d'història del pensament hel·lenístic i romà i, una mica més tard, em vaig fer l'honor de confiar-me'n la responsabilitat. Com dir-vos, d'una manera que no sigui maldestra i superficial, la profunditat de la meva gratitud i de la meva joia davant la confiança que m'heu testimoniada?

Crec poder percebre en la vostra decisió un tret d'aquella llibertat, d'aquella independència d'esperit que caracteritza tradicionalment la gran institució en la qual m'heu admès. Perquè, per a atraure la vostra elecció, tenia poques de les qualitats que normalment permeten de fer-se notar, i la disciplina que jo representava no és pas de les que avui es dia estiguin de moda. En un cert sentit jo era, com deien els romans, un *homo nouus*, que no formava part d'aquella noblesa intel·lectual, un dels títols principals de la qual és, tradicionalment, el fet d'ésser antic alumne de l'*École normale supérieure*. D'altra banda, amb tota seguretat ho vaig notar quan us vaig venir a veure, no tinc aquella autoritat tranquil·la que confereixen l'ús i el mestratge dels idiomes en voga avui en dia en la República de les lletres. El meu llenguatge, ho constatareu enca-

ra avui, no s'adorna amb aquest manierisme que sembla actualment ser de rigor quan ens aventurem a parlar de ciències humanes. I, tanmateix, molts d'entre vosaltres em van animar a presentar la meua candidatura, i, al llarg de les visites tradicionals que van significar per a mi un gran enriquiment, em vaig sentir extraordinàriament colpit de trobar molta simpatia i interès, molt especialment entre els especialistes en ciències exactes, per l'àmbit de recerca que jo defensava. Altrament dit, crec que no us vaig haver de convèncer, perquè ja estàveu convençuts de la necessitat d'assegurar al *Collège* un ensenyament i una recerca que mantinguessin estretament lligades les orientacions massa sovint separades de manera artificial: el llatí i el grec, la filologia i la filosofia, l'hel·lenisme i el cristianisme. Vaig quedar meravellat en descobrir que en un moment en què molts de vosaltres empreu quotidianament procediments tècnics, maneres de raonar i representacions de l'univers d'una complexitat gairebé sobrehumana que obren a l'home un futur que no pot ni tan sols concebre, l'ideal d'humanisme que va inspirar la fundació del *Collège de France* guardava encara entre vosaltres, sota una forma sens dubte més conscient, més crítica, més profunda, tot el seu valor i significació.

He parlat d'una estreta relació entre el grec i el llatí, filologia i filosofia, hel·lenisme i cristianisme. Crec que aquesta fórmula correspon exactament a la inspiració de l'ensenyament de Pierre Courcelle, a qui succeeixo, si així es pot dir, per línia indirecta, per la mediació del càrrec administratiu de Rolf Stein, que va ser el meu col·lega a la Secció V de l'École Pratique des Hautes Études, al qual voldria retre homenatge en aquest dia. Crec que aquest vespre Pierre Courcelle, del qual hem estat privats d'una manera tan brutal, és intensament present en el cor de molts de nosaltres. Per a mi va ser un mestre, que em va ensenyar una pila de coses, però també un amic que em va mostrar molta sol·licitud. Avui només puc parlar del savi per evocar aquesta obra immensa, composta de tres grans llibres, d'innombrables articles, de centenars d'informes. No sé si s'ha calibrat suficientment l'abast d'aquesta labor gegantina. Les primeres línies de la seva gran obra *Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore* destacaven prou bé el que hi havia de revolucionari per a la seva època en l'orientació de la seva investigació: «Un gran llibre sobre les lletres hel·lèniques a Occident des de la mort de Teodosi fins a la reconquesta justiniana ofereix motius per a sorprendre's», escrivia Pierre Courcelle. La sorpresa era, d'entrada, que un llatínia s'interessés per les lletres gregues. Tanmateix, com notava Pierre Courcelle, són precisament les lletres gregues les que van permetre l'eclosió de la literatura llatina, les que van produir Ciceró, el tipus més complet de la cultura greco-romana en el seu moment d'apogeu, les que fins i tot van

estar a punt de substituir el llatí quan en el segle II d. C. aquest va quedar eclipsat pel grec com a llengua literària. I tanmateix cal constatar i deplorar que, malgrat la iniciativa i l'exemple de Pierre Courcelle, degut a un prejudici que no ha quedat del tot superat i que insisteix en la separació desastrosa que la recerca francesa va establir entre el grec i el llatí, el que deia Pierre Courcelle en 1943, malauradament encara avui en dia és veritat: «No conec cap treball de conjunt que estudiï la influència grega en el pensament o la cultura romana de l'Imperi.» La sorpresa era de veure un llatínia consagrar un estudi tan important a una època tardana i mostrar com en els segles V i VI, en un moment de pretesa decadència, les lletres gregues havien conegut una renaixença remarcable que, gràcies a Agustí, Macrobi, Boeci, Martianus Capella i Cassiodor, havia de permetre a l'època medieval occidental de mantenir el contacte amb el pensament grec, fins que les traduccions àrabs li permetessin de retrobar les fonts més riques. La sorpresa era, a més, de veure un filòleg abordar temes d'història de la filosofia i mostrar la influència capital exercida sobre el pensament llatí cristià pel neoplatonisme grec i pagà i, precisió important, no tant per Plotí com pel seu deixeble Porfiri. Nova sorpresa: aquest filòleg establí les seves conclusions per mitjà d'un mètode rigorosament filològic. Vull dir que no s'acontentava de revelar vagues analogies entre les doctrines neoplatòniques i cristianes, d'avaluar, de manera purament subjectiva, les influències o les originalitats, en una paraula de lliurar-se a la retòrica i a la inspiració per tal d'establir les seves conclusions. No, seguint en aquest punt l'exemple de Paul Henry, el savi editor de Plotí, que per a mi ha estat també un model de mètode científic, Pierre Courcelle comparava els textos. Descobria així el que tothom hauria pogut veure, però que ningú no havia vist abans d'ell, que tal text d'Ambròs era literalment traduït de Plotí, que tal text de Boeci era literalment traduït d'un comentador grec neoplatònic d'Aristòtil. Un mètode així permetia d'establir fets indiscutibles, fer sortir la història del pensament d'aquelles aproximacions, d'aquell desenfocament artístic a què certs historiadors, fins i tot contemporanis de Pierre Courcelle, tenien la tendència a relegar-la.

Si *Les Lettres grecques en Occident* van provocar una sorpresa, les *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, la primera edició de la qual va aparèixer en 1950, van suscitar gairebé un escàndol, especialment a causa de la interpretació que Pierre Courcelle proposava de la narració que Agustí fa de la seva pròpia conversió. Agustí explica que, plorant sota una figuera, afeixugant-se ell mateix amb preguntes angoixants i amb retrets amargs contra la seva indecisió, va sentir una veu d'infant que repetia: «Pren i llegeix.» Aleshores va obrir a l'atzar, com per provar sort, el llibre

de les Epístoles de Pau i va llegir la frase que el va convertir. Advertit pel seu profund coneixement dels procediments literaris d'Agustí i de les tradicions de l'al·legoria cristiana, Pierre Courcelle va gosar escriure que la figuera podia ben bé tenir un valor purament simbòlic, representant l'«ombra mortal dels pecats», i que la veu de l'infant podia ben bé ser-hi introduïda d'una manera purament literària per a significar al·legòricament la resposta divina a les preguntes d'Agustí. Pierre Courcelle no dubtava de la tempesta que desencadenaria proposant aquesta interpretació; una tempesta que va durar gairebé vint anys. Els més grans noms de la patristica internacional van entrar en el debat. Evidentment no està en el meu ànim de revifar-lo. Però voldria només destacar l'interès que la posició de Pierre Courcelle tenia des del punt de vista metodològic. En efecte, partia del principi ben simple segons el qual cal interpretar un text segons el gènere literari a què pertany. La majoria dels adversaris de Pierre Courcelle eren víctimes del prejudici modern i anacrònic que consisteix a creure que les *Confessions* d'Agustí són abans que res un testimoniatge autobiogràfic. Pierre Courcelle, per contra, havia comprès perfectament que les *Confessions* són una obra essencialment teològica en la qual cada escena pot revestir un sentit simbòlic. Sempre havia sorprès, per exemple, la llargada de la narració del robatori de peres comès per Agustí a l'època de la seva adolescència. S'explica perquè els fruits robats en un jardí representen simbòlicament, per a Agustí, el fruit prohibit robat en el jardí de l'Edèn, cosa que li dóna peu a desenvolupar una reflexió teològica sobre la naturalesa del pecat. En aquest gènere literari és, doncs, extremament difícil de distingir entre el que es posa en escena simbòlicament i el que és la narració d'un esdeveniment històric.

Una gran part de l'obra de Pierre Courcelle ha estat consagrada a perseguir la fortuna de grans temes com el «Coneix-te tu mateix» o grans obres com les *Confessions* d'Agustí o la *Consolació* de Boeci en la història del pensament occidental. Una de les originalitats més importants d'algunes de les grans obres que va escriure des d'aquesta perspectiva va ser d'associar a l'estudi literari les recerques iconogràfiques relatives a les il·lustracions, per exemple, de les *Confessions* o de la *Consolació* al llarg del temps. Aquestes recerques iconogràfiques, capitals per a reconstruir la història de les mentalitats i de la imaginació religioses, es van dur a terme en col·laboració amb la Sra. Jeanne Courcelle. Els seus grans coneixements en les tècniques de la història de l'art i de la descripció iconogràfica van enriquir molt l'obra del seu marit.

Aquesta evocació excessivament breu deixarà entreveure, espero, el moviment general, l'itinerari de les recerques de Pierre Courcelle. Partint de l'antiguitat tardana, es va remuntar, especial-

ment en el seu llibre sobre el «Coneix-te tu mateix», vers la filosofia de les èpoques imperial i hel·lenística i, d'altra banda, va seguir, al llarg de les èpoques, l'esdevenir de les obres, els temes, les imatges antigues en la tradició d'Occident. En definitiva, com ja veurem, és a l'esperit, a l'orientació profunda de l'obra i de l'ensenyament de Pierre Courcelle que voldria unir-se aquesta història del pensament hel·lenístic i romà del qual ara us voldria parlar.

Segons el pla definit per Pierre de la Ramée, acabo de presentar-vos el que ell mateix anomenava *ratio muneris officiique nostri*: l'objecte i el mètode de l'ensenyament que m'ha estat confiat. En el títol de la meua càtedra, la paraula «pensament» pot semblar ben vague; es pot aplicar, en efecte, a un àmbit immens i indefinit, que va de la política a l'art, de la poesia a la ciència i a la filosofia o a la religió i a la màgia. Convida en tot cas a fer excursions apassionants en el vast món d'obres meravelloses i fascinants que van ser produïdes durant el gran període de la història de la humanitat que em proposo d'estudiar. Acceptarem aquesta invitació potser de tant en tant, però la nostra intenció és d'anar al que és essencial, de reconèixer el que és típic, significatiu, de mirar de comprendre els *Urphänomene*, els «fenòmens originals», com hauria dit Goethe. I precisament la *philosophia*, en el sentit amb què s'entenia aleshores aquest terme, és un d'aquests fenòmens típics i significatius del món greco-romà. És en aquest punt que fixarem la nostra atenció. De totes maneres hem preferit de parlar de «pensament hel·lenístic i romà» per reservar-nos el dret de seguir aquesta *philosophia* en les seves manifestacions més variades i, sobretot, per eliminar les preocupacions que el mot «filosofia» pot evocar en l'esperit de l'home modern.

«Hel·lenístic i romà»: vet aquí els qualificatius que obren, també ells, un període immens. La nostra història comença amb l'esdeveniment altament simbòlic que representa la fantàstica expedició d'Alexandre i amb l'aparició del món que anomenem hel·lenístic, és a dir, l'aparició d'aquella forma nova que pren la civilització grega a partir del moment que, gràcies a les conquestes d'Alexandre i després a la puixança dels regnes que van resultar-ne, aquesta civilització s'estén en el món bàrbar, des d'Egipte a les fronteres de l'Índia, i entra aleshores en contacte amb les nacions i les civilitzacions més diverses. D'aquesta manera s'estableix una mena de distància, d'allunyament històric, entre el pensament hel·lenístic i la tradició grega que la va precedir. La nostra història continua amb l'expansió de Roma, que provocarà la destrucció dels regnes hel·lenístics, finalitzada a l'any 30 amb la mort de Cleopatra. Vindrà seguidament l'expansió de l'Imperi romà, la puixança i el triomf del cristianisme, les invasions bàrbares i la fi de l'Imperi d'Occident.

Hem recorregut un mil·lenni. Però, des del punt de vista de la història del pensament, aquest llarg període s'ha de tractar com un tot. Efectivament, és impossible de conèixer el pensament hel·lenístic sense recórrer als documents posteriors, els de l'època imperial i de l'antiguitat tardana que ens la revelen; i és igualment impossible de comprendre el pensament romà sense tenir en compte els seus antecedents grecs.

D'entrada, cal reconèixer que gairebé tota la literatura hel·lenística, principalment la producció filosòfica, ha desaparegut. El filòsof estoic Crisip, per citar un sol exemple entre molts d'altres, havia escrit set-centes obres; tot s'ha perdut: només ens en queden alguns fragments. Sens dubte que tindriem tota una altra idea de la filosofia hel·lenística si aquest gegantesc naufragi no hagués tingut lloc. Com esperar de compensar ni que sigui una mica aquesta pèrdua irreparable? Certament que hi ha l'atzar de les descobertes que permet a vegades d'actualitzar textos desconeguts. Es va trobar, per exemple, a mitjan segle XVIII, a Herculaneum, una biblioteca epicúria: contenia textos remarcablement interessants, no sols per al coneixement d'aquesta escola, sinó també de l'estoïcisme i del platonisme. L'institut de papirologia de Nàpols treu partit encara avui d'aquests documents d'una manera exemplar, millorant sense parar la lectura i el comentari. Un altre exemple: durant les recerques que el nostre col·lega Paul Bernard va dur a terme durant quinze anys a Ai Khanoum, prop de la frontera entre l'Afganistan i l'URSS, per tal de trobar les restes d'una població hel·lenística del regne de Bactriani, un text filosòfic, per desgràcia terriblement mutilat, va poder ser descobert. La presència d'un tal document en un indret com aquell va ser suficient per a fer entendre l'extraordinària expansió de l'hel·lenisme que havien provocat les conquestes d'Alexandre. Data probablement del segle III o II i representa un fragment, malauradament molt difícil de llegir, d'un diàleg en el qual es pot reconèixer un passatge inspirat per la tradició aristotèlica³.

A part de troballes d'aquesta mena, extremament rares, ens veiem obligats a explotar al màxim els textos existents, que, sovint, són molt posteriors a l'època hel·lenística, per poder-ne extreure informació. Cal començar, evidentment, pels textos grecs. Malgrat els nombrosos i excel·lents treballs, hi ha encara molt a fer en aquest àmbit. Per exemple, caldria realitzar o posar al dia els reculls dels fragments filosòfics que han arribat fins a nosaltres. És així que, entre altres, l'obra de H. von Arnim, que reuneix els fragments estoics més antics, ja té exactament vuitanta anys i demana una seriosa revisió. D'altra banda, les mines d'informació, com són les obres de Filó d'Alexandria, de Galiè, d'Ateneu, de Llucià o com els comentaris sobre Plató i Aristòtil escrits cap a la fi de l'antigui-

3. P. HADOT i C. RAPIN, «Les textes littéraires grecs de la trésorerie d'Ai Khanoum», *Bulletin de correspondance hellénique*, III, 1987, pp. 225-266.

tat, no han estat mai explotats de manera sistemàtica⁴. Però en aquesta recerca els escriptors llatins són també del tot indispensables. Perquè, si bé els llatinistes no sempre coincideixen, cal admetre que la literatura llatina, excepte els historiadors (i encara!) és constituïda, en la seva major part, o bé per traduccions, o bé per parafrasis, o bé per imitacions de textos grecs. A vegades aquest fet és completament evident, perquè es poden comparar línia per línia, paraula per paraula, els originals grecs que van ser traduïts o parafrasejats pels escriptors llatins; a vegades també els escriptors llatins citen ells mateixos llurs fonts gregues, a vegades també es poden legítimament conjecturar aquestes influències amb l'ajut d'indicis que no enganyen. Gràcies als escriptors llatins, una gran part del pensament hel·lenístic va ser salvat. Sense Ciceró, Lucreci, Sèneca, Aulus-Gel·li hi ha vastos aspectes de la filosofia dels epicuris, dels estoics, dels acadèmics que s'haurien perdut irremeiablement. Els llatins de l'època cristiana, d'altra banda, són igualment valuosos: sense Màrius Victori, Agustí, Ambròs de Milà, Macrobi, Boeci, Marcià Capel·la, quantes fonts gregues haurien quedat totalment ignorades! Hi ha, doncs, dos passos que són inseparables: d'una banda, explicar el pensament llatí pels seus antecedents grecs; d'una altra, retrobar, a través dels escriptors llatins, el pensament grec perdut; en la recerca és, doncs, completament impossible de separar el grec i el llatí.

4. Després de 1983 s'han dut a terme molts treballs importants en aquests diferents àmbits; per exemple, per citar-ne només alguns, l'edició dels fragments lògics dels estoics per part de K. HÜLSER, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 volums, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987; els fragments dels filòsofs hel·lenístics per A.A. LONG i D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 2 volums, Cambridge University Press, 1987; els fragments dels filòsofs platònics per H. DÖRRIG i M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, 4 volums apareguts, Stuttgart: Frommann Holzboog, 1987. Per als comentaris neoplatònics, vegeu per exemple SIMPLICI, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, traduccions i notes publicades sota la direcció d'I. HADOT, 2 volums apareguts, Leyde: Brill, 1989. Però queda encara molt per fer.

5. J.-F. COURTINE, «Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être. Les traductions latines d'*ousia* et la compréhension romano-stoïcienne de l'être», *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, sota la direcció de P. AUBENQUE, Paris: Vrin, 1980, pp. 33-87.

Som aquí en presència d'un gran esdeveniment cultural d'Occident: l'aparició d'una llengua filosòfica llatina traduïda del grec. En aquest punt, encara, caldria estudiar sistemàticament la manera com es va constituir aquest vocabulari tècnic que, gràcies a Ciceró, Sèneca, Tertul·lià, Victori, Calcidi, Agustí i Boeci, marcarà amb el seu segell, a través de l'època medieval, la gènesi del pensament modern. ¿Podem esperar que un dia, amb els mitjans tècnics actuals, podrem redactar un lèxic complet de correspondències dels termes filosòfics en grec i llatí? D'altra banda, caldria tot un llarg comentari, perquè el més interessant fóra analitzar els desplaçaments de sentit que van tenir lloc en el passatge d'una llengua a una altra. El cas del vocabulari ontològic, la traducció d'*ousia* per *substantia*, per exemple, és justament cèlebre i ha suscitat encara recentment estudis remarcables⁵. Retrobem aquí un fenomen al qual havíem fet una discreta al·lusió a propòsit de la paraula *philosophia* i que trobarem una vegada i una altra al llarg de la present exposició; em refereixo al fenomen de les incomprendions, dels desplaçaments, de les pèrdues de sentit, de les reinterpretacions que poden arribar a vegades al contrasentit, que sorgeixen des que hi ha tradició, traducció i exegesi. La nostra història del pensament hel·lenístic i romà consistirà, doncs, abans que res, a reconèixer i analitzar l'evolució dels sentits i dels significats.

És precisament la necessitat d'explicar aquesta evolució que justifica la nostra intenció d'estudiar com un tot el període de què parlem. Les traduccions del grec al llatí no són, en efecte, altra cosa que un aspecte particular d'aquest vast procés d'unificació, és a dir, d'hel·lenització de les diferents cultures mediterrànies d'Europa, d'Àsia Menor, que es va dur a terme progressivament des del segle IV aC fins a la fi del món antic. El pensament hel·lenístic ha tingut l'estrany poder d'absorbir les dades mítiques i conceptuals més diverses. Totes les cultures del món mediterrani van acabar així expressant-se amb categories del pensament hel·lènic, però pagant un preu de desplaçaments de sentit importants que van deformar tant el contingut dels mites, dels valors, de les savieses pròpies d'aquestes cultures, com el contingut mateix de la tradició hel·lènica. En aquesta mena de parany hi van caure successivament els romans, tot conservant la seva llengua, després els jueus i després els cristians. És a aquest preu que es va crear la remarcable comunitat de la llengua i de la cultura que caracteritza el món greco-romà. Aquest procés d'unificació va assegurar igualment una sorprenent continuïtat a l'interior de les tradicions literàries, filosòfiques o religioses.

Aquesta continuïtat en l'evolució i aquesta unificació progressiva es poden observar de la manera més remarcable en l'àmbit de la filosofia. Al començament del període hel·lenístic s'assisteix a una extraordinària fusió d'escoles, seguint les traces del moviment sofista i de l'experiència socràtica. Però a partir del segle III abans de Crist té lloc una mena de triatge. A Atenes només subsisteixen aquelles escoles que havien estat pensades pels seus fundadors com a institucions ben organitzades: l'escola de Plató, la d'Epicur, la de Zenó i la de Crisip. A part d'aquestes quatre escoles hi ha també dos moviments que sobretot són tradicions espirituals: l'escepticisme i el cinisme. Després del naufragi de les bases institucionals de les escoles, a Atenes, al final de l'època hel·lenística, es van seguir creant en tot l'imperi escoles privades i fins i tot càtedres oficials subvencionades que reclamaran la tradició espiritual dels fundadors. S'assisteix així, durant sis segles, del III aC al III de la nostra era, a una sorprenent estabilitat de les sis tradicions de què hem parlat. De tota manera, a partir del segle III dC, acabant un moviment que s'esbossava des del segle I, el platonisme, novament encara pagant el preu de desplaçaments subtils de sentit i de nombroses reinterpretacions, absorbirà, en una síntesi original, l'aristotelisme i l'estoïcisme, mentre que totes les altres tradicions esdevindran marginals. Aquest fenomen d'unificació té una importància històrica capital. Aquesta síntesi neoplatònica, gràcies als autors de la baixa Antiguitat, però també gràcies a les traduccions àrabs i a la tradició bizantina, dominarà tot el pensament

medieval i renaixentista i serà, d'alguna manera, el denominador comú de les teologies místiques jueves, cristianes i musulmanes. Acabem d'oferir un molt breu esbós de les grans línies de la història de les escoles filosòfiques de l'Antiguitat. Però la nostra història del pensament hel·lenístic i romà, com a història de la *philosophia* antiga, es dedicarà no tant a estudiar les diversitats i les particularitats doctrinals pròpies d'aquestes diferents escoles, com a intentar descriure la mateixa essència del fenomen de la *philosophia* i a deixar de banda les característiques comunes del «filòsof» o del «filosofar» en l'Antiguitat. Es tracta d'intentar reconèixer, d'alguna manera, l'estranyesa d'aquest fenomen, a fi d'intentar comprendre millor, seguidament, l'estranyesa de la seva permanència en tota la història del pensament occidental. Per què s'ha de parlar, es dirà, d'estranyesa quan es tracta d'una cosa ben general i comuna? No deu ser un vernís filosòfic el que acoloreix tot el pensament hel·lenístic i romà? La generalització, la vulgarització de la filosofia, no és una de les característiques de l'època? La filosofia és present a tot arreu, en els discursos, en les novel·les, en la poesia, en la ciència, en l'art. I, amb tot, no ens hem d'enganyar. Hi ha un abisme entre aquestes idees generals, aquests llocs comuns, que poden adornar un desenvolupament literari i el «filosofar» veritable. Aquest, en efecte, implica una ruptura amb allò que els escèptics anomenaven *bios*, és a dir, la vida quotidiana, quan retreien als altres filòsofs de no seguir la conducta comuna de la vida, la manera habitual de veure i d'actuar que consistia, per als escèptics, en el respecte als costums i les lleis, la pràctica de tècniques artístiques o econòmiques, la satisfacció de les necessitats del cos, la fe en les aparences, indispensable per a actuar. És veritat que, fent això, en la tria d'aquesta conformitat a la conducta comuna a la vida, els escèptics resultaven ser ells mateixos filòsofs, ja que al cap i a la fi practicaven un exercici bastant estrany, la suspensió del judici, i tendien a un fi, la tranquil·litat ininterrompuda i la serenitat de l'ànima, que la conducta comuna de la vida a penes coneixia.

Precisament aquesta ruptura del filòsof amb les conductes de la vida quotidiana es pateix molt per part dels no-filòsofs. Entre els autors còmics i satírics, els filòsofs apareixen com a personatges estranys, si no perillosos. També és veritat, d'altra banda, que en tota l'Antiguitat el nombre de xerraires que es presentaven com a filòsofs devia ser considerable i Lluçà, per exemple, exercitarà de bon grat el seu verb en detriment d'ells. Però els juristes també consideraven els filòsofs com a gent a part i estranya. Estranys, en efecte, aquests epicuris que duen una vida frugal practicant en el seu cercle filosòfic una igualtat total entre homes i dones, i fins i tot entre dones casades i cortesianes. Estranys aquests estoics

romans que administren de manera desinteressada les províncies de l'Imperi que els són confiades i que són els únics de prendre's seriosament les prescripcions de les lleis promulgades contra el luxe; estrany aquest platònic romà, el senador Rogacià, deixeble de Plotí, que, el mateix dia que ha d'assumir les seves funcions de pretor, renuncia als seus càrrecs, abandona tots els seus béns, dóna llibertat als seus esclaus i no menja si no un de cada dos dies. Estranys, doncs, tots aquests filòsofs, el comportament dels quals, sense ser inspirat per la religió, trenca del tot, amb els costums i els hàbits del comú dels mortals.

Ja el Sòcrates dels diàlegs platònics era anomenat *atopos*, és a dir, «inclassificable». El que el fa *atopos* és precisament que és «filòsof», en el sentit etimològic de la paraula, és a dir, que estima la saviesa. Perquè la saviesa, diu Diotima en el *Convit* de Plató, no és un estat humà, és un estat de perfecció en l'ésser i en el coneixement que només pot ser diví. És l'amor d'aquesta saviesa estranya al món que fa que el filòsof sigui estrany al món.

Cada escola elaborarà, doncs, la seva representació racional d'aquest estat de perfecció que hauria de ser el del savi i s'aplicarà a dibuixar-ne el perfil. És veritat que aquest ideal transcendent serà considerat com a gairebé inaccessible: segons certes escoles mai no hi ha hagut savis; segons d'altres, potser n'hi ha hagut un o dos, com Epicur, aquest déu enmig dels homes; segons d'altres, finalment, l'home només pot assolir aquest estat en instants rars i fulgurants. En aquesta norma transcendent posada per la raó, cada escola expressarà la seva visió particular del món, el seu estil de vida propi, la seva idea d'home perfet. És per això que la descripció d'aquesta norma transcendent en cada escola coincidirà finalment amb la idea racional de Déu. Michelet ho ha dit molt profundament: «La religió grega acaba amb el seu vertader déu: el savi»⁶. Es pot interpretar aquesta fórmula, que Michelet no desenvolupa, dient que Grècia depassa la representació mítica que tenia dels seus déus en el moment que els filòsofs conceben déu d'una manera racional, segons el model del savi. Sens dubte, en aquestes descripcions clàssiques del savi, certes circumstàncies de la vida humana seran evocades: es complauran a dir què faria el savi en aquesta o aquella situació, però, precisament, la beatitud que conservarà inamoviblement en tal o tal dificultat serà la pròpia d'un déu. Quina serà la vida del savi en la solitud, pregunta Sèneca⁷, si és a la presó o a l'exili o llençat a una platja deserta? I respon: Serà la de Zeus (és a dir, per als estoics, la de la Raó universal), quan al final de cada període còsmic, una vegada hagi cessat l'activitat de la natura, es lliura voluntàriament als seus pensaments, el savi gaudirà, com ell, de la felicitat d'ésser amb ell mateix. I és que per als estoics el pensament i la voluntat del seu savi coincideixen completament amb

6. MICHELET, *Journal* t. 1, Paris: Gallimard, 1959, p. 382.

7. SÈNECA, *Lletres a Lucili*, 9, 16.

el pensament, la voluntat i l'esdevenir de la Raó que és immanent a l'esdevenir del cosmos. Pel que fa al savi epicuri, com els déus, veu néixer a partir dels àtoms, en el buit infinit, la infinitat de mons; la naturalesa resulta suficient a les seves necessitats i res no ve a trasbalsar la pau de la seva ànima. Els savis platònics i aristotèlics, per la seva banda, segons els matisos diferents, s'eleven per a la seva vida de pensament, al nivell del pensament diví.

Es comprèn millor ara la *atopia*, l'estranyesa del filòsof en el món humà. No se sap com classificar-lo perquè no és ni un savi ni un home com els altres. Sap que l'estat normal, l'estat natural dels homes, hauria de ser la saviesa, perquè aquesta no és altra cosa que la visió de les coses tal com són, la visió del cosmos tal com és a la llum de la raó, i aquesta no és altra cosa que la manera de ser i de viure que hauria de correspondre a aquesta visió. Però el filòsof sap també que aquesta saviesa és un estat ideal i gairebé inaccessible. Per a un home com aquest, la vida quotidiana tal com està organitzada i és viscuda pels altres homes, ha d'aparèixer necessàriament com a anormal, com un estat de folia, d'inconsciència, d'ignorància de la realitat. I, tanmateix, bé li cal viure aquesta vida de cada dia, en la qual se sent estrany i en què els altres el perceben com un estrany. I és precisament en aquesta vida quotidiana que haurà de maldar per tendir a aquella forma de vida que resulta completament estranya a la vida de cada dia. D'aquesta manera, hi haurà un conflicte perpetu entre la temptativa del filòsof per veure les coses tal com apareixen des del punt de vista de la naturalesa universal i la visió convencional de les coses, damunt la qual reposa la societat humana, un conflicte entre la vida que caldria viure i els costums i convencions de la vida quotidiana. Aquest conflicte no es resoldrà mai plenament. Els cíncics optaran fins i tot per la ruptura total, refusant el món de la convenció social. D'altres, al contrari, com els escèptics, acceptaran plenament la convenció social, reservant-se llur pau interior. D'altres, com els epicuris, intentaran de recrear entre ells una vida quotidiana conforme a l'ideal de la saviesa. D'altres, finalment, com els platònics i els estoics, s'esforçaran amb les més grans dificultats a viure «filosòficament» la vida de cada dia i fins i tot la vida pública. En qualsevol dels casos, per a tots, la vida filosòfica serà una temptativa per viure i pensar segons la norma de la saviesa, serà exactament un camí, un progrés d'alguna manera asimptòtic vers aquest estat transcendent.

Cada escola, doncs, representarà una forma de vida, especificada per un ideal de saviesa. A cada escola li correspondrà, doncs, una actitud interior fonamental: per exemple, la tensió en els estoics, la distensió en els epicuris; o una certa manera de parlar: per exemple, una dialèctica percutidora en els estoics, una retòrica abundant en els acadèmics. Però sobretot, en totes les escoles, es

practicaran els exercicis destinats a assegurar el progrés espiritual vers l'estat ideal de la saviesa, exercicis de la raó que seran per a l'ànima anàlegs a l'entrenament de l'atleta o a les pràctiques d'una cura mèdica. D'una manera general, consisteix sobretot en el control de si i en la meditació. El control de si significa fonamentalment atenció a si mateix: vigilància concentrada en l'estoïcisme, renúncia als desigs superflus en l'epicureisme. Implica sempre un esforç de voluntat i, per tant, de fe en la llibertat moral, en la possibilitat de millorar-se, una consciència moral aguda, afinada per la pràctica de l'examen de consciència i de la direcció espiritual, i, en fi, implica exercicis pràctics que Plutarc va descriure amb una precisió remarkable: controlar la pròpia còlera, la pròpia curiositat, les paraules, l'amor a les riqueses, començant per exercitar-se en les coses més fàcils per tal d'adquirir, a poc a poc, un hàbit estable i sòlid.

Sobretot, l'exercici de la raó és «meditació»: d'altra banda, etimològicament, els dos mots són sinònims. La meditació filosòfica greco-romana és un exercici purament racional o imaginatiu o intuïtiu. Les formes són extremament variades. Abans que res és memorització i assimilació dels dogmes fonamentals i de les regles de vida de l'escola. Gràcies a aquest exercici, la visió del món del qui s'esforça per progressar espiritualment serà totalment transformada. Especialment, la meditació filosòfica dels dogmes essencials de la física, per exemple la contemplació epicúria de la gènesi dels mons en el buit infinit, o la contemplació estoica del desenvolupament racional i necessari dels esdeveniments còsmics, podrà inspirar un exercici de la imaginació en el qual les coses humanes apareixeran com de poca importància en la immensitat de l'espai i del temps. Caldrà fer l'esforç de tenir aquests dogmes, aquestes regles de vida a l'abast de la mà per a poder-se comportar filosòficament en totes les circumstàncies de la vida. D'altra banda, caldrà imaginar-se per endavant aquestes circumstàncies per a estar preparat per als esdeveniments. En totes les escoles, per raons diverses, la filosofia serà molt especialment una meditació de la mort i una atenció concentrada sobre el moment present, per tal de gaudir d'aquest o per viure'l en plena consciència. En tots aquests exercicis, tots els mitjans que procuren la dialèctica i la retòrica seran emprats per a obtenir el màxim d'eficàcia. Especialment, és un tal ús conscient i volgut de la retòrica que explica la impressió de pessimisme que alguns lectors creuen descobrir en els *Pensaments* de Marc Aureli⁸. Totes les imatges li semblen bones, si poden colpir la imaginació i fer prendre consciència de les il·lusions i les convencions dels homes.

És en la perspectiva d'aquests exercicis de meditació que cal comprendre les relacions entre teoria i pràctica en la filosofia d'aquesta època. La teoria per ella mateixa no hi és mai considerada

8. He intentat de mostrar-ho en el meu llibre *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris: Fayard, 2^a ed., 1997.

com una fi en si. O bé és posada clarament i decididament al servei de la pràctica. Epicur ho diu explícitament: la finalitat de la ciència de la naturalesa és procurar la serenitat de l'ànima. O bé, com en els aristotèlics, hom s'aferra, més que a les teories mateixes, a l'activitat teòrica considerada com una manera de viure que procura un plaer i una felicitat gairebé divins. O bé, com en l'escola acadèmica, o entre els escèptics, l'activitat teòrica és una activitat crítica. O bé, com en el cas dels platònics, la teoria abstracta no és considerada com un coneixement veritable: com diu Porfiri⁹, la «contemplació beatificant no consisteix en una acumulació de raonaments ni en una pila de coneixements adquirits, sinó que cal que la teoria esdevingui en nosaltres natura i vida». I, segons Plotí, no podem conèixer l'ànima si no ens purifiquem de les nostres passions per tal experimentar en nosaltres mateixos la transcendència de l'ànima en relació al cos, i no podem conèixer el principi de totes les coses si no tenim l'experiència de la unió amb ell.

Per tal de permetre els exercicis de meditació es posaven sentències o resums dels principals dogmes de l'escola a disposició dels principiants. Les cartes d'Epicur¹⁰ que ens va conservar Diògenes Laerci estan destinades a complir aquesta funció. Per tal d'assegurar a aquests dogmes una gran eficàcia espiritual, calia presentar-los sota la forma de sentències curtes i colpidores, com les *Sentències* escollides d'Epicur, o sota una forma rigorosament sistemàtica, com la *Carta a Heròdot* del mateix autor, que permetia al deixeble de copsar en una mena d'intuïció única l'essencial de la doctrina per a tenir-la a l'abast amb més comoditat. En aquest cas, la preocupació per una coherència sistemàtica era posada al servei de l'eficàcia espiritual. En cada escola, els dogmes i les principals metodologies no estan subjectes a discussió. Filosofar, en aquella època, significa escollir una escola, convertir-se a la seva forma de vida i acceptar els seus dogmes. És essencialment per aquest motiu que els dogmes fonamentals i les regles de vida del platonisme, de l'aristotelisme, de l'estoïcisme i de l'epicureisme no van evolucionar durant tota l'Antiguitat. Fins i tot els savis de l'Antiguitat es vinculen sempre a una escola filosòfica: per a ells, el desenvolupament de llurs teoremes matemàtics o astronòmics no modifica en res els principis fonamentals de l'escola a la qual s'adhereixen.

Això no significa que la reflexió i l'elaboració teòriques siguin absents de la vida filosòfica. No obstant això, aquesta activitat no afectarà mai els dogmes mateixos o els principis metodològics, sinó la forma de demostració i de sistematització dels dogmes, així com els punts secundaris de la doctrina que se'n deriven però que no constitueixen la unanimitat de l'escola. Aquesta mena de recerca queda sempre reservada als més avantatjats. Per a ells és un exercici de la raó que els referma en la seva vida filosòfica. Crispí, per

9. PORFIRI, *De l'abstinència*, I, 29, I, Paris: Les Belles Lettres, p. 63.

10. EPICUR, *Lettres, Maximes, Sentences*, trad. de J.F. Balau-dé, Paris: Livre de Poche, 1994.

exemple, se sentia capaç de trobar per ell mateix els arguments que justifiquen els dogmes estoics posats per Zenó i per Cleant, cosa que, d'altra banda, el conduïa a estar en desacord amb ells, no pas sobre els dogmes, sinó sobre la manera d'establir-los. També Epicur reserva la discussió i l'estudi de les qüestions de detall als més avantatjats, i, molt més tard, retrobarem la mateixa actitud en el cristià Orígenes, que assigna als «espirituals» la cura de cercar, com ell mateix diu, a manera d'exercici, els «com» i els «per què» i discutir les qüestions obscures i secundàries¹¹. Aquest esforç de reflexió teòrica pot arribar a culminar amb la redacció d'obres vastes.

Són evidentment aquests tractats sistemàtics o aquests comentaris savis que atrauen ben legítimament l'atenció de l'historiador de la filosofia: per exemple, el *Tractat sobre els Principis* d'Orígenes o bé *Elements de Teologia* de Procle. L'estudi del moviment del pensament en aquests grans textos ha d'ésser una de les tasques principals de reflexió sobre el fenomen de la filosofia. No obstant això, bé cal reconèixer-ho, d'una manera general les obres filosòfiques de l'Antiguitat greco-romana corren el risc de desparitar gairebé sempre els lectors contemporanis: no parlo només del gran públic, sinó fins i tot dels especialistes de l'Antiguitat. Es podria redactar tota una antologia de greuges fets als autors antics per part dels comentadors moderns, que els retreuen de redactar malament, de contradir-se, de no tenir ni rigor ni coherència¹². És precisament la meua sorpresa enfront d'aquestes crítiques i de la universalitat i la constància del fenomen que denuncien, la que ha inspirat tant les reflexions que acabo de desenvolupar com les que em proposo ara d'exposar.

En efecte, em sembla que per a comprendre les obres dels autors filosòfics de l'Antiguitat cal prendre en consideració totes les condicions concretes en què escriuen, tots els constrenyiments que pesen damunt d'ells: el quadre de l'escola, la naturalesa pròpia de la *philosophia*, els gèneres literaris, les regles retòriques, els imperatius dogmàtics, les formes tradicionals de raonament. No es pot llegir un autor antic com es llegeix un autor contemporani (cosa que no significa pas que els autors contemporanis siguin més fàcils de comprendre que els autors de l'Antiguitat). L'obra antiga es produeix, en efecte, en condicions completament diferents d'aquelles en què es produeix l'obra moderna. Deixo de banda el problema del suport material, *volumen* o bé *codex* que té els seus condicionants propis. Però vull insistir sobretot en el fet que les obres escrites en el període que estudiem, no es troben mai completament alliberades dels condicionaments propis de l'oralitat. Efectivament, és molt exagerat d'afirmar, com s'ha fet encara recentment, que la civilització greco-romana va esdevenir ben aviat una civilit-

11. ORÍGENES, *Tractat dels Principis*, prefaci 3.

12. He desenvolupat d'una manera més abundant el que dic sobre el fenomen de la *philosophia* en el meu curs al Collège de France de l'any 1984-1985 i en el meu llibre *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, col. Folio-Essais, 1995.

zació de l'escriptura¹³ i que es poden, per tant, tractar metodològicament les obres filosòfiques de l'Antiguitat com qualsevol obra escrita. Les obres escrites d'aquesta època resten, en efecte, estretament lligades a conductes orals. Sovint són dictades a un escriba. Són destinades a ser llegides en veu alta, ja sigui per un esclau que llegirà al seu amo, ja sigui pel lector mateix, perquè en l'Antiguitat llegir significa normalment llegir en veu alta, subratllant el ritme del període i la sonoritat dels mots, que l'autor ha pogut ja experimentar ell mateix quan dictava la seva obra. Els antics eren extremament sensibles a aquests fenòmens sonors; pocs filòsofs, a l'època que estudiem, van resistir a aquesta màgia del verb, ni tan sols els estoics, ni tan sols Plotí. Si doncs, abans de l'ús de l'escriptura, la literatura oral imposava condicions rigoroses a l'expressió i obligava a emprar certes fórmules ritmades, estereotipades i tradicionals, que vehiculaven imatges i continguts de pensaments independents, si es pot dir que aquest fenomen no és estrany a la voluntat de l'autor, tampoc no ho és de la literatura escrita en la mesura en què ella s'ha de preocupar del ritme i de la sonoritat. Per posar un cas extrem, però molt revelador: en la seva obra *De natura rerum*, degut al ritme poètic que li imposa el recurs a certes fórmules, d'alguna manera estereotipades, Lucreci no pot utilitzar lliurement el vocabulari tècnic de l'epicureisme que hauria d'emprar.

Aquest lligam entre l'escrit i la paraula explica, doncs, certs aspectes de les obres de l'Antiguitat. Molt sovint, l'obra es desenvolupa per associacions d'idees, sense rigor sistemàtic; deixa subsistir les repeses, els dubtes, les repeticions del discurs parlat. O bé després d'una relectura s'hi introdueix una sistematització una mica forçada tot afegint-hi transicions, introduccions o conclusions a les diferents parts. Més que totes les altres, les obres filosòfiques estan lligades a l'oralitat, perquè la filosofia antiga és, abans que res, oral. Sens dubte que es dóna el cas que hom es converteix tot llegint un llibre, però aleshores hom es precipita a veure el filòsof per sentir-lo parlar, per interrogar-lo, per discutir amb ell i amb altres deixebles, en una comunitat que sempre és un lloc de discussió. En relació a l'ensenyament filosòfic, l'escriptura no és més que un ajut per a la memòria, un mal menor que mai no substituirà la paraula viva.

La veritable formació és sempre oral, perquè només la paraula permet el diàleg, és a dir, la possibilitat pel deixeble de descobrir per ell mateix la veritat en el joc de preguntes i respostes, la possibilitat pel mestre d'adaptar el seu ensenyament a les necessitats del deixeble. Un gran nombre de filòsofs, i no pas de segon rang, no van voler escriure, considerant, d'acord amb Plató, i sens dubte amb raó, que el que s'escriu en les ànimes per mitjà de la paraula és més real i durable que els caràcters traçats en el paper o en el pergamí.

13. Com pensa V. GOLDSCHMIDT, «Remarques sur la méthode structurale en la philosophie», dins *Métaphysique, histoire de la Philosophie, recueil d'études offert à F. Brunner*, Neuchâtel: La Baconnière, 1981, p. 231.

Les produccions literàries dels filòsofs seran, doncs, en gran part, una preparació o una prolongació o un eco del seu ensenyament oral i estaran marcades per les limitacions i els condicionants que imposa una tal situació. Algunes d'aquestes produccions es relacionen d'altra banda molt directament amb l'activitat de l'ensenyament. En efecte, són o bé suports per a la memòria redactats pel mestre per tal de preparar el seu curs, o bé notes preses pels alumnes durant la classe, o bé textos redactats amb tota cura, però destinats a ser llegits durant la classe per part del professor o d'un alumne. En tots aquests casos, el moviment general del pensament, el seu desenvolupament, allò que es podria anomenar el seu temps propi, està reglamentat pel temps de la paraula. És un condicionant molt important, el rigor del qual avui mateix tinc ocasió de comprovar.

Fins i tot les obres escrites per elles mateixes estan estretament lligades a l'activitat de l'ensenyament i llur gènere literari reflecteix els mètodes escolars. Un dels exercicis més apreciats que honoraven les escoles consistia a discutir, sigui dialècticament, és a dir, per mitjà de preguntes i respostes, sigui retòricament, per mitjà d'un discurs continu, el que s'anomenaven les «tesis», això és, posicions teòriques presentades sota la forma de qüestions: la mort, és un mal? El savi, pot enfurismar-se? Era a la vegada una formació per a arribar al mestratge de la paraula i un exercici pròpiament filosòfic. La gran majoria d'obres filosòfiques de l'Antiguitat, com ara les de Ciceró, Plutarc, Sèneca, Plotí i d'una manera general aquells que els moderns vinculen al que anomenen el gènere de la diatriba, corresponen a aquest exercici. Discuteixen sobre una qüestió precisa formulada al començament de l'obra, a la qual caldria respondre normalment amb un sí o amb un no. En aquestes obres, el camí del pensament consisteix, doncs, a remuntar fins als principis generals admesos en l'escola, que són susceptibles de resoldre el problema en qüestió. Es tracta de la recerca dels principis de solució d'un problema donat, que tanca el pensament en límits estretament definits. En un mateix autor, els diferents escrits elaborats segons aquest mètode «zetètic», mètode «que recerca», no seran necessàriament coherents en tots els punts, perquè els detalls de l'argumentació estaran en funció de la qüestió posada.

Un altre exercici escolar era la lectura i l'exegesi de textos que tenien autoritat en cada escola. Moltes obres literàries, especialment els llargs comentaris de la fi de l'Antiguitat, van sorgir com a resultat d'aquest exercici. D'una manera més general, una gran part de les obres filosòfiques d'aquella època empen un mode de pensar exegètic. Discutir una «tesi», la majoria de vegades, no consisteix a discutir la cosa mateixa, el problema en si, sinó el sentit que cal donar a les fórmules de Plató o d'Aristòtil que es refereixen

a aquest problema. Una vegada admesa aquesta convenció, es discuteix com cal el fons de la qüestió, però tot donant hàbilment a les fórmules platòniques o aristotèliques el sentit que autoritza la solució que precisament es volia donar al problema en qüestió. Qualsevol sentit és vertader, mentre sigui coherent amb la veritat que hom creu descobrir en el text. És d'aquesta manera que, a poc a poc, es va crear en la tradició espiritual de cada escola, però sobretot en el platonisme, una escolàstica que, recolzada en l'argument d'autoritat, va edificar, per una extraordinària reflexió racional sobre els dogmes fonamentals, edificis doctrinals gegantins. És precisament el tercer gènere literari filosòfic, el dels tractats sistemàtics, el que proposa una ordenació racional del conjunt de la doctrina, presentada a vegades, com en el cas de Procle, *more geometrico*, segons el model d'Euclides. Aquesta vegada, no es remunten ja a principis de solució per a una qüestió precisa, sinó que de cop es posen els principis i se'n dedueixen les conseqüències. Aquests escrits són, podríem dir, «més escrits» que els altres, comporten sovint un llarg seguit de llibres i un vast pla de conjunt. Però aquestes obres, com les summes teològiques de l'època medieval que ja anuncien, s'han d'entendre també en la perspectiva dels exercicis escolars, dialèctics i exegetics.

Totes aquestes produccions filosòfiques, fins i tot les obres sistemàtiques, s'adrecen, no pas com les obres modernes, a tothom, a un auditori universal, sinó prioritàriament al grup format pels membres de l'escola i sovint són l'eco dels problemes suscitats per l'ensenyament oral. Només les obres de propaganda s'adrecen a un públic més ampli.

D'altra banda, sovint el filòsof, quan escriu, prolonga l'activitat de director espiritual que exerceix en la seva escola. En aquest cas, l'obra s'adreça a un deixeble determinat que cal exhortar o que es troba en una dificultat particular. O bé, encara, l'obra s'adapta al nivell espiritual dels destinataris. En els començaments no s'exposen tots els detalls del sistema, que només es poden revelar als avantatjats. Sobretot l'obra, fins i tot quan aparentment és teòrica i sistemàtica, està escrita, no tant per informar el lector sobre un tema de contingut doctrinal, com per formar-lo, fent-li transcórrer un cert itinerari, al llarg del qual progressarà espiritualment. Aquest procediment es dona evidentment en Plotí i Agustí. Totes les marrades, les repeses, les digressions de l'obra són, aleshores, elements formadors. Quan hom aborda una obra filosòfica de l'Antiguitat, cal pensar sempre en la idea del progrés espiritual. Per als platònics, per exemple, fins i tot les matemàtiques serveixen per a exercitar l'ànima a elevar-se del sensible a l'intel·ligible. El pla d'una obra, la seva forma d'exposició poden respondre sempre a tals preocupacions.

Aquests són, doncs, els condicionaments múltiples que s'exerceixen damunt l'autor antic i que fan que el lector modern quedi sovint desconcertat pel que diu i per la manera com ho diu. Comprendre una obra de l'Antiguitat suposa tornar-la a col·locar en el grup d'on ha sortit, en la seva tradició dogmàtica, en el seu gènere literari i en la seva finalitat. Cal fer l'esforç per distingir el que l'autor estava obligat a dir, el que va poder i el que no va poder dir i, sobretot, el que va voler dir. Car l'art de l'autor antic consisteix a utilitzar hàbilment, per a arribar a les seves finalitats, tots els condicionants que pesen damunt d'ell i dels models fornits per la tradició. La majoria de les vegades, d'altra banda, no són solament les idees, imatges i esquemes d'argumentació, sinó textos o bé fórmules ja existents que utilitzava d'aquesta manera. Això va des del plagu pur i simple a la citació o a la paràfrasi, passant –i això és el més característic– per la utilització literal de fórmules o de mots emprats per la tradició anterior, als quals l'autor dóna sovint un sentit nou adaptat al que vol dir. És així que Filó, el jueu, empra fórmules platòniques per a comentar la Bíblia, o que el cristià Ambròs tradueix el text de Filó per a presentar doctrines cristianes, que Plotí empra mots i frases de Plató per a expressar la seva experiència. El que compta abans que res és el prestigi de la fórmula antiga i tradicional i no el sentit exacte que tenia originalment. Hi ha menys interès per la idea en ella mateixa que no pas pels elements prefabricats en els quals creuen reconèixer el propi pensament i que, una vegada integrats en l'organisme literari propi, adquireixen un sentit i una finalitat inesperades. Aquesta reutilització, a vegades genial, del que és prefabricat, dóna una impressió de «bricolatge», per emprar una paraula que avui està de moda no sols entre els antropòlegs sinó també entre els biòlegs. El pensament evoluciona reprenent elements prefabricats i preexistents als quals es dóna un sentit nou, quan es fa l'esforç d'integrar-los en un sistema racional. No se sap què hi ha de més extraordinari en aquest procés d'integració: la contingència, l'atzar, la irracionalitat, l'absurditat mateixes que provenen dels elements utilitzats, o bé, al contrari, l'estrany poder de la raó per a integrar, sistematitzar aquests elements xocants i donar-los un sentit nou.

D'aquesta donació d'un sentit nou en tenim un exemple extremadament significatiu en les darreres línies de les *Meditacions cartesianes* de Husserl¹⁴. Resumint la seva pròpia teoria, Husserl escriu: «L'oracle dèlfic “Coneix-te tu mateix” ha adquirit un sentit nou [...]. D'entrada, cal perdre el món per l'*epokhè*¹⁵ per a retrobar-lo de seguida en una presa de consciència universal de si mateix. *Noli foras ire*, diu sant Agustí, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.» Aquesta frase d'Agustí: «No et quedis a fora, retorna a tu mateix, és en l'home interior que habita la veritat», for-

14. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes* Paris: Vrin, 1974, p. 134, tot citant AGUSTÍ, *De Vera religione*, 39, 72, citant al seu torn PAU, *Carta als Efezis* 3, 16-17.

15. Per a Husserl, la posada entre parèntesis fenomenològica del món.

neix a Husserl una fórmula còmoda per a expressar i resumir la seva pròpia concepció de la presa de consciència. És veritat que Husserl dóna a aquesta frase un sentit nou. L'«home interior» d'Agustí esdevé, per a Husserl, l'«ego transcendental» en quant subjecte de coneixement que retroba el món «en una consciència de si universal». Agustí no hauria pogut mai concebre en aquests termes el seu «home interior». I, tanmateix, es comprèn que Husserl estigués temptat d'emprar aquesta fórmula. Perquè aquesta frase d'Agustí resumeix admirablement tot l'esperit de la filosofia grecoromana, la qual prepara tant les *Meditacions* de Descartes com les *Meditacions cartesianes* de Husserl. També nosaltres, pel mateix procediment de represa d'una fórmula, podem aplicar a la filosofia antiga el que Husserl diu de la pròpia filosofia: l'oracle dèlfic del «coneix-te tu mateix» ha adquirit un sentit nou. Perquè tota la filosofia de què hem parlat dóna, també ella, un sentit nou a la fórmula dèlfica. Aquest sentit nou apareix ja en els estoics, que fan reconèixer al filòsof la presència de la Raó divina en el jo humà, i li fan oposar la seva consciència moral, que no depèn sinó d'ell, a la resta de l'univers. Aquest sentit nou apareix encara més clarament en els neoplatònics, que identifiquen el que ells anomenen el veritable jo amb l'intel·lecte fundador del món i fins i tot amb la Unitat transcendent que funda tot pensament i tota realitat. En el pensament hel·lenístic i romà s'esbossa ja, doncs, d'aquesta manera el moviment de què parla Husserl, en virtut del qual hom perd el món per a retrobar-lo en la consciència universal de si. Conscientment i explícitament Husserl es defineix com l'hereu de la tradició del «coneix-te a tu mateix», que va de Sòcrates a Agustí i a Descartes. Però això no és tot. Aquest exemple, manllevat de Husserl, ens permet de comprendre millor com, concretament, en l'Antiguitat aquest cop, es podien produir donacions de sentits nous. En efecte, l'expressió *in interiore homine habitat veritas*, com em va fer notar el meu col·lega i amic G. Madei, és una al·lusió a un grup de paraules manllevades del capítol 3 versets 16 i 17 de la carta de Pau als Efesis, exactament d'una antiga versió llatina de la Bíblia, en la qual el text es presenta sota la forma de *in interiore homine Christum habitare*. Però aquestes paraules no són sinó una seqüència purament material que només existeix en aquesta versió llatina; no es corresponen a cap contingut del pensament de Pau, perquè pertanyen a dues parts diferents de la frase. D'una banda, Pau desitja que el Crist habiti en el cor dels seus deixebles per la fe; d'altra banda, en la part precedent de la frase, desitja que Déu concedeixi als seus deixebles d'ésser enfortits en l'Esperit diví pel que fa a l'home interior, *in interiorem hominem*, tal com llegim en la Vulgata¹⁶. L'antiga versió llatina comet, doncs, un contrasentit de traducció o bé un error de còpia en reunir *in interiore homine* i

16. Traducció llatina de la Bíblia feta per sant Jeroni en el s. IV.

Christum habitare. La fórmula agustiniana *in interiore homine habitat veritas* queda, per tant, forjada a partir d'un grup de paraules que no representa pas una unitat de sentit en sant Pau; però, considerat en ell mateix, aquest grup de paraules té un sentit per a Agustí, que explica en el context de *De vera religione*, on l'empra: l'home interior, és a dir, l'esperit humà, descobreix que el que li permet de pensar i de raonar és la Veritat, això és, la Raó Divina, és a dir, per a Agustí, el Crist, que habita, que és present a l'interior de l'esperit humà. Aquí, doncs, la fórmula pren un sentit platònic. Veiem com, de sant Pau a Husserl passant per Agustí, un grup de paraules que originàriament només era una unitat purament material o un contrasentit d'un traductor llatí, va rebre un sentit nou en Agustí i després en Husserl i va acomodar-se, així, en la vasta tradició de l'aprofundiment de la consciència de si.

Aquest exemple, extret de Husserl, ens permet de comprendre la importància del que s'anomena *topos* en el pensament occidental. Les teories de la literatura es refereixen d'aquesta manera a les fórmules, les imatges, les metàfores que s'imposen de manera imperativa a l'escriptor i al pensador, de tal manera que l'ús d'aquests models prefabricats els sembla indispensable per a poder expressar llur propi pensament.

Així, el nostre pensament occidental s'ha nodrit i viu encara d'un nombre relativament restringit de fórmules i de metàfores manllevades de les diferents tradicions d'on ha sortit. Hi ha, per exemple, les màximes que conviden a una certa actitud interior, com el «coneix-te tu mateix», les que durant molt de temps han orientat la manera de veure la naturalesa: «La naturalesa no fa salts», «La naturalesa es complau en la diversitat». Hi ha metàfores, com ara «la força de la veritat», «el món com a llibre» (que potser es prolonga en la concepció del codi genètic com a text). Hi ha fórmules bíbliques, com «Jo sóc el que és», que han marcat profundament la idea de Déu. El punt que jo voldria destacar especialment és el següent. Aquests models prefabricats dels quals acabo de donar alguns exemples, van ser coneguts en el Renaixement i en el món modern precisament en la forma que tenien en la tradició hel·lenística i romana i es van comprendre originalment, durant el Renaixement i el món modern, en un mateix sentit que aquests models tenien en l'època greco-romana i, d'una manera especial, a la fi de l'Antiguitat. Aquest models, per tant, expliquen encara molts aspectes del nostre pensament contemporani i fins i tot precisament els significats desatesos que dona a l'Antiguitat. El prejudici clàssic, per exemple, que tant ha perjudicat l'estudi de les literatures grega i llatina tardana, és una invenció del període greco-romà que va crear el model d'un cànon dels autors clàssics, en reacció al maniqueisme i al barroc, que aleshores se'n deien

l'«asianisme». Però si el prejudici clàssic existia ja a l'època hel·lenística i sobretot imperial, és perquè la distància que experimentem respecte de la Grècia clàssica també havia aparegut en aquell moment. Això és precisament l'esperit hel·lenístic, aquesta distància, d'alguna manera moderna, segons la qual, per exemple, els mites tradicionals esdevenen l'objecte d'erudició o d'interpretacions filosòfiques i morals. És a través del pensament hel·lenístic i romà, sobretot tardà, que el Renaixement percebrà la tradició grega. Aquest fet tindrà una importància decisiva en el naixement del pensament i de l'art de l'Europa moderna. D'altra banda, les teories hermenèutiques contemporànies que, proclamant l'autonomia del text escrit, han edificat una veritable torre de Babel de les interpretacions on tota mena de sentits són possibles, vénen directament de les pràctiques de l'exegesi antiga, a la qual m'he referit abans. Un altre exemple: per al nostre malaurat col·lega Roland Barthes, «molts trets de la nostra literatura, del nostre ensenyament, de les nostres institucions de llenguatge s'entendrien d'una altra manera si coneguéssim a fons (és a dir, si no censuréssim) el codi retòric que ha donat llenguatge a la nostra cultura»¹⁷. Això és veritat de totes totes, i s'hi podria afegir que aquest coneixement potser ens permetria de prendre consciència del fet que les nostres ciències humanes, en llurs mètodes i en llurs modes d'expressió, funcionen sovint d'una manera completament anàloga als models de la retòrica antiga.

Així, doncs, la nostra història del pensament hel·lenístic no s'haurà de limitar a ser una anàlisi del moviment del pensament en les obres filosòfiques; haurà de ser també una tòpica històrica que estudiï l'evolució del sentit dels *topoi*, del models de què hem parlat, i el paper que han tingut en la formació del pensament d'Occident. S'haurà d'aplicar a distingir el sentit original de les fórmules o dels models i dels significats diferents que els han donat les reinterpretacions successives.

Aquesta tòpica històrica prendrà d'entrada per objecte aquests models fundadors que van ser certes obres i els gèneres literaris que aquestes van crear. Els *Elements* d'Euclides, per exemple, van servir de model als *Elements de teologia* de Procle, com també a l'*Ètica* de Spinoza. El *Timeu* de Plató, inspirat ell mateix per poemes còsmics pre-socràtics, va servir de model al *De natura rerum* de Lucreci; el segle XVIII, al seu torn, anhelarà tenir un poema còsmic capaç d'exposar els darrers descobriments de la ciència. Les *Confessions* d'Agustí, per cert, interpretades d'una manera errònia, van inspirar una vasta literatura fins a J.J. Rousseau i als romàntics. Aquesta tòpica podrà ser també dels aforismes, per exemple, les màximes sobre la naturalesa que van dominar la imaginació científica fins al segle XIX. Així, aquest any, estudiarem l'aforisme

17. R. BARTHES, «L'ancienne rhétorique» dins *L'Aventure sémiologique*, París: Seuil, 1985, p. 85.

d'Heràclit anunciat habitualment amb la forma: «La natura es com-plau a amagar-se», bé que el sentit original de les tres paraules gregues no sigui aquest. Veurem tots els significats que va prenent aquest fórmula a través de l'Antiguitat i ulteriorment, en funció de l'evolució de la idea de Natura, fins a la interpretació proposada per Heidegger.

Aquesta tòpica històrica serà sobretot una tòpica dels termes de meditació de què hem parlat més amunt i que van dominar i dominen encara avui el nostre pensament occidental. Plató, per exemple, havia definit la filosofia com un exercici de la mort, entesa com a separació de l'ànima i del cos. Per a Epicur i els epicuris, aquest exercici de la mort pren un sentit nou; esdevé la consciència de la finitud de l'existència que imprimeix un valor infinit a cada instant: «Considera com si cada dia que lluu fos per a tu el darrer; així rebràs amb gratitud cada hora com a inesperada»¹⁸. Des de la perspectiva de l'estoïcisme, l'exercici de la mort adquireix un caràcter diferent; invita a la conversió immediata i fa possible la llibertat interior: «Que la mort sigui davant els teus ulls cada dia i així no tindràs cap pensament baix ni cap desig excessiu»¹⁹. Un mosaic del Museu Nacional Romà s'inspira potser irònicament en aquesta meditació quan representa un esquelet amb una dalla acompanyada de la inscripció: *Gnôthi seauton*, «coneix-te tu mateix». Sigui com sigui, aquest tema de la meditació serà reprès abundantment en el cristianisme. S'hi pot veure tractada d'una manera propera a l'estoïcisme com en aquesta reflexió d'un monjo: «Des del començament de la nostra conversa ens hem apropat a la mort. Estiguem vigilants mentre encara tinguem temps»²⁰. Però es modifica radicalment quan es barreja amb el tema pròpiament cristià de la participació de la mort de Crist. Deixant de banda tota la rica tradició literària occidental, tan ben il·lustrada pel capítol de Montaigne «Que el filosofar és aprendre a morir», podrem anar directament a Heidegger per a tornar a trobar, en la seva definició d'autenticitat de l'existència com a anticipació lúcida de la mort, aquest exercici filosòfic fonamental.

Lligat a la meditació de la mort, el tema del valor de l'instant té un paper fonamental en totes les escoles filosòfiques. En definitiva, es tracta de la presa de consciència de la llibertat interior. Es podria resumir en una fórmula d'aquest tipus: només et necessites a tu mateix per a instal·lar-te immediatament en la pau interior, renunciant a inquietar-te tant pel passat com pel futur. Pots ser feliç des d'ara mateix, o si no, no ho seràs mai. L'estoic insistirà més en l'esforç d'atenció a si mateix, en el consentiment joiós al moment present que ens és imposat pel destí. L'epicuri concebrà aquest alliberament de les preocupacions del passat i del futur com una distensió, una pura joia d'existir: «mentre estem parlant,

18. HORACI, *Cartes*, I, 4, 13-14.

19. EPICTET, *Manual*, § 21.

20. DOROTHÉE DE GAZA, *Oeuvres spirituelles*, § 114, Paris: Cerf, 1963, p. 259.

el temps, gelós, s'escola. Recull, doncs, l'avui sense refiar-te del demà»²¹. És el famós *laetus in praesens* d'Horaci, aquell «gaudi del pur present»²², per reprendre la bella expressió d'André Chastel²³ a propòsit de Marsilio Ficino, el qual, precisament, havia fet d'aquesta fórmula d'Horaci la seva divisa. També en aquest punt la història d'aquest tema en el pensament occidental és fascinant. Com resistir al plaer d'evocar el diàleg entre Faust i Helena, el punt culminant del segon *Faust* de Goethe: «*Nun schaut mein Geist nicht vorwärts, nicht zurück. Die Gegenwart allein ist unser Glück*» «El meu esperit ja no mira ara ni el futur ni el passat. Únicament el present és la nostra felicitat (...). No busquis comprendre què et passa. Ésser aquí és un deure, encara que només fos per un instant»²⁴.

Acabo de pronunciar davant de vosaltres aquesta lliçó inaugural, que vol dir que he fet el que en l'Antiguitat s'anomenava una *epideixis*, un discurs d'aparat en la mateixa línia d'aquells que en temps de Libani, per exemple, els professors havien de declamar per tal de reclutar els auditors tot intentant demostrar a la vegada el valor incomparable de llur especialitat i fer ostentació de la seva eloqüència. Seria interessant de cercar els camins històrics pels quals aquest ús antic es va arribar a transmetre als professors del *Collège de France*. En qualsevol cas, en aquest precís moment estem fent quelcom que entronca plenament amb la tradició greco-romana. Filó d'Alexandria deia d'aquests discurs d'aparat que el conferenciant «oferia en ple dia en públic el fruit de llargs esforços fets en privat, així com els pintors i els escultors busquen l'aplaudiment del públic quan realitzen llurs obres»²⁵. I oposava aquesta conducta a la vertadera instrucció filosòfica, en la qual el mestre adapta la seva paraula a l'estat dels seus auditors i els aporta els remeis que necessiten per a ser guarits.

La preocupació del destí individual i del progrés espiritual, l'afirmació intransigent de l'exigència moral, la crida a la meditació, la invitació a la recerca d'aquesta pau interior que totes les escoles, fins i tot la dels escèptics, proposen com el fi de la filosofia, el sentiment de la serietat i de la grandesa de l'existència, vet aquí, em sembla a mi, el que no ha estat mai superat de la filosofia antiga i que resta ben viu fins avui en dia. Alguns veuran potser en aquestes actituds un capteniment de fuga, una evasió incompatible amb la consciència que ens cal tenir de la sofrença i de la misèria humanes, i pensaran que, d'aquesta manera, el filòsof es mostra irremediablement estrany al món. Respondré simplement citant un text molt bonic de Georges Friedmann de 1942, que deixa entreveure la possibilitat de conciliar la preocupació per la justícia i l'esforç espiritual, i que hauria pogut escriure un estoic de l'Antiguitat: «Cada dia alçar el vol! Almenys un moment, que pot ser breu, amb tal que sigui intens. Cada dia un "exercici espiritual" sol o en com-

21. HORACI, *Odes*, I, II, 7, Paris: Belles Lettres, p. 20.

22. HORACI, *Odes*, II, 16, 25, *op. cit.*, p. 79.

23. A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*, Genève: Droz, 1975, pp. 10, 173.

24. GOETHE, *Faust* II, acte III, vers 9381-9382 i 9417-9418, dins GOETHE, *Théâtre complet*, Paris: Gallimard, Bibl. Pléiade, 1951, p. 1242-1243.

25. FILÓ D'ALEXANDRIA, *De positivitate Caini*, Paris: Cerf, 1972, p. 129.

panyia d'una persona que vulgui també millorar-se... Sortir de la temporalitat. Fer l'esforç de despullar-se de les pròpies passions... Eternitzar-se tot transcendent-se. Aquest esforç sobre si mateix és necessari, aquesta ambició, justa. Són molts els qui queden completament absorbits en la política militant, la preparació de la revolució social. Són rars, molt rars, els qui, per preparar la revolució, se'n volen fer dignes»³⁶.

26. G. FRIEDMANN, *La puissance et la sagesse*, Paris: Gallimard, 1970, p. 359.

[Traducció d'Ignasi Boada]