

cionades amb la seguretat ciutadana, amb els cataclismes ecològics, amb la pèrdua de les garanties socials ofertes per l'Estat del benestar, amb la pèrdua de les identitats tradicionals, amb el terrorisme internacional? Les històries col·lectives, en tot cas, arrelen en el record constant i obsessiu d'una experiència històrica traumàtica per a la col·lectivitat, sobre el qual es torna una vegada i una altra, la qual cosa afavoreix que la visió històrica del món es convertísca en un sistema clos. El caràcter tancat d'aquesta cosmovisió es manifesta en dos moviments complementaris: primer, adoptar envers el propi grup una actitud victimista; i segon, designar com a responsable dels mals de la comunitat un col·lectiu fàcilment identificable (i ací Bibó pensa, òbviament, en l'antisemitisme). Per a eixir de la presó de la història, Bibó ens recomana dues vies: la del realisme moral i la de la revolució de la dignitat humana. El realisme moral faria referència al fet de mantenir una relació crítica amb si mateix i amb el propi grup, mitjançant la qual els episodis més negres de la pròpia història no s'amagarien i s'assumirien de manera responsable: és per això que el pensador hongarès, tot just acabada la Segona Guerra Mundial, s'adreçarà a la societat hongaresa per analitzar sense pietat la part de culpa que el seu país tingué (i ell no s'exclou en absolut) en la Shoah (qüestió que actualment, si tenim en compte la polèmica suscitada per la concessió del premi Nobel de literatura a Imre Kertész, encara es troba candent a Hongria i a altres països de l'Est). Per un altre costat, la revolució de la dignitat humana es refereix al reconeixement de les identitats de les minories culturals en els estats on n'hi haja, un reconeixement que no faria altra cosa que fomentar la convivència pacífica.

Siga com siga, la lliçó general que podríem extraure de les reflexions de Bibó és que la por fa mala parella amb la llibertat i amb la democràcia: només hem de veure com, per a l'administració Bush, l'amenaça del terrorisme internacional ha servit per a justificar davant d'una ciutadania atemorida la retallada d'alguns drets fonamentals així com una infame política internacional, i si no ens en volem anar tan lluny, en les reaccions suscitades per la reforma de l'Estatut de Catalunya tenim un exemple de la manera com entenen la política els nacionalismes històrics...

Hermann Broch utilitzava l'adjectiu «sornàmbul» per a caracteritzar l'individu que pretén reemplaçar les preguntes fonamentals de la vida per miserables simulacres i que no vol veure que dorm. Es troba l'Europa actual en un estat de sornambulisme? Un sornambulisme que tancaria l'experiència del totalitarisme en una època ja superada, el record de la qual no tindria altre efecte que el de convèncer-nos que vivim en el millor dels mons possibles? Si alguna cosa ens mostra el repàs que fa Laignel-Lavastine per aquesta constel·lació d'intel·lectuals de l'Europa de l'est és precisament el contrari: aquests pensadors ens recorden que no s'ha de confondre l'esquerra amb el totalitarisme comunista, de la mateixa manera que no hem d'identificar la crítica del socialisme real amb l'apologia del capitalisme. El pensament únic, però, no entén en matisos, només veu el Blanc i el Negre, el Bé i el Mal, la Democràcia (liberal i capitalista) i el Totalitarisme (sobretot el comunista). Ara bé, entre aquestes simplificacions i la indiferència hi ha un estret camí que els europeus de principis del segle XXI podem mirar de recórrer. Si no ho intentem, Europa, a l'igual que l'Im-

peri Austrohongarès per a les nacionalitats que el conformaven a principis de segle, se'ns apareixerà com una absurda entitat burocràtica que disposa de les nostres vides segons capricis insondables. A la *Kakània* de Musil aquesta sensació d'absurd, magníficament descrita per la gran literatura centreeuropea, constituï el preàmbul per a la catàstrofe. Diuen que la història no es repeteix. Esperem que no. □

Un món sense centre

Guillermo Quintás

La filosofia medieval

Alain de Libera

Traducció de Guillem Calaforra

458 pp., 2006, Publicacions de la Universitat de València

Per a algun lector pot tenir alguna cosa de provocador el fet de donar a conèixer una recensió d'un tractat publicat en català i dedicat a exposar la filosofia medieval; el tractat d'Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, es va publicar en la «Collection Premier Cycle» (PUF, París, octubre 1993) i ara apareix traduït en «Educació. Materials» (PUV, València, desembre 2006). Totes dues col·leccions donen a conèixer tractats generals que, com a tals, recullen la investigació consolidada en un camp del coneixement, i ho fan, tractant-se de textos exemplars, de tal manera que no pateixen l'envelliment

prematur de l'article o de la monografia; «el seu temps», com la seua vida, són distints. Ni la col·lecció, ni les dates, ni els objectius que ha de servir *La filosofia medieval* semblen afectar el seu possible interès. Seguint una definició pròpia de García Bacca en el seu «A manera de pròleg» del *Curs sistemàtic de filosofia actual*, l'estudi de Libera gaudeix d'actualitat, forma part de la historiografia actual, perquè *actua*, i actua en facilitar la lectura i en moure a la lectura de textos escrits en i per autors de les cultures que reconsidera; hi ha molt de text contemporani que *no actua*, mentre que clàssics d'un o altre segle tenen la propietat de ser actuals perquè *actuen* en el nostre present, es «comprometen» amb judicis que afecten la nostra forma de vida. Qui jutge el tractat general reconeixent (sense fer-ho explícit) la primacia a la monografia, pot marginar estudis que, com el d'A. de Libera, és element clau dins del procés de formació i, per descomptat – i a més –, instrument d'alta funcionalitat quan calga la consulta puntual; raó que justifica la necessària presència de *La filosofia medieval* en la biblioteca personal de qualsevol persona de lletres o de ciències. El que s'ha dit del volum cal dir-ho també de l'apartat de fonts amb què es tanca: és *actual* sense estar actualitzat, perquè les mateixes fonts que *actuaven orientant* els estudis de filosofia medieval fins a 1993 han continuat essent les fonts primàries que han d'orientar els estudis que es gesten als nostres dies, que orienten els primers passos de qui definesca una investigació sobre filosofia medieval als nostres dies; tot un exemple de bibliografia i tot un exemple de capacitat de guiar que posseeixen aquestes pàgines; d'ací la seua *actualitat*. Així, cal reconèixer com a valuosa la col·laboració del Servei de Política

Lingüística i de PUV per haver fet possible aquesta traducció, que ha suposat un ardu treball terminològic i conceptual, que Guillem Calaforra ha aconseguit a la perfecció.

Així, doncs, no està justificat sentir-se provocat perquè es presente una recensió d'un manual o tractat general de filosofia medieval; se sent provocat només qui atorga una hegemonia a la monografia, a la qual aquesta no s'ha fet creditora. Construir una recensió d'un tractat general significa girar-se amb resolució contra aquesta autoatribució d'hegemonia per part de la monografia en l'àmbit de les humanitats i contra l'aparell de poder administratiu que empara aquesta aparent hegemonia, car només és circumstancial, atès que no té un altre fonament que la valoració administrativa dels sistemes d'avaluació del treball dels professors universitaris. Les deficiències institucionals que, d'una banda, reforcen l'autoatribució d'hegemonia per part de la monografia i que, a més, no acaben de suplir l'absència d'espais de valoració d'aquest tipus de tractats, juguen contra un tractat general com el de Libera a pesar que aquest estudi ha de ser un element clau durant els processos de formació, en els moments en què cal determinar fonts i línies bàsiques de la investigació, en aquelles circumstàncies en què es fa inevitable una consulta amb resposta autoritzada i, fins i tot, quan es tracta de determinar les tasques de l'historiador de la filosofia.

Així, si li ha suposat una certa provocació la presència d'una recensió d'un tractat general, el lector ha de revisar a fons els seus prejudicis. Molts anys d'investigació podran ser integrats en la història que Libera ens transmet; aquest text és dels que permet sempre furgar en les entranyes d'una afirmació, en les de la circumstància

a què es refereix o en les de la institució que analitza. Més encara, moltes investigacions hauran de ser abordades des dels supòsits d'aquest relat. Per què?

L'estudi de Libera es caracteritza per no estar escrit des del punt de vista de la filosofia cristiana occidental; els coneixedors d'E. Gilson, *La filosofia de l'Edat Mitjana*, trobaran en l'estudi de Libera l'òptica correctora perquè aquest estudi té «com a objecte la pluralitat de racionalitats religioses i filosòfiques, i no en privilegi cap». Altres filosofies, com ara la jueva o l'àrab, són presentades en peu d'igualtat, de manera que es recuperen «diverses línies temporals» i s'evita erigir «en temps universal» el temps del «cristianisme llatí». Tot aquest tractat sembla adreçat a la recuperació de l'heterogeneïtat que és pròpia de la «filosofia medieval» i a reivindicar el «perfil original», per exemple, de «la filosofia bizantina», que de cap manera ha de ser llegida «en funció dels models i de les normes adients a l'Occident de llengua llatina».

De la mateixa manera que es pot parlar d'una pluralitat de temps, cal reconèixer que «el món medieval no té centre» i, per això, «el lloc de l'estudiós es troba no del costat de Carlemany ni del costat de Harun ar-Raxid, es troba del costat de tots dos, és a dir, enlloc». No es presenta, doncs, a cap pensador als peus de qui reposa amb gest de vencedor seràfic en la càtedra situada sobre un pedestal; no hi ha vencedors ni adversaris. És més, si no fos encara veritat per a la nostra època allò que Ernest Renan va afirmar en el seu dia («la causa fatal que té ofegats en els musulmans els més bells gèrmens del desenvolupament intel·lectual, el fanatisme religiós»),¹ es podria dir que aquest text podria ser l'obra de consulta de l'estudiant de filosofia tant en les Facultats

de Filosofia del Caire o de Teheran com en les de Jerusalem o València. En les seues pàgines trobarien «al mateix temps els decalates i els desenvolupaments paral·lels, els retrobaments creatius, les influències i els rebuigs, les obertures i els tancaments». Els estudiants de filosofia d'aquestes distintes cultures, posats a escriure una història de la filosofia medieval, haurien d'«assumir la realitat històrica» i partir, doncs, de «l'existència de la pluralitat: pluralitat de cultures, pluralitat de religions, pluralitat de llengües, pluralitat de centres d'estudi i de producció de sabers». Pluralitat que es desplega sobre «el teló de fons» de «la Mediterrània» i que ha de valorar-se tenint present que «tal o tal obra, composta al Marroc o el Caire, era coneguda a París o a Colònia en menys temps que el que avui és necessari perquè un llibre cabdal d'Alemanya travesse el Rin».²

Però, sobretot, Libera no evita dues preguntes fonamentals: d'una banda, es pregunta si «durant el període de la història que hem retallat cronològicament [caiguda de l'imperi romà d'Occident i la presa de Constantinoble per part dels turcs] Orient i Occident han conegut una forma de vida i de producció intel·lectuals susceptibles de ser qualificades de 'filosòfiques'»; de l'altra, s'aborda un altre tema que afecta per igual el conjunt de les cultures medievals: «el conflicte entre filosofia i teologia absorbeix tota la història de la filosofia a l'edat mitjana?».

L'acceptació de la pertinència d'aquestes preguntes i dels criteris d'organització del seu relat no signifiquen un acord general amb tots els extrems de l'obra o amb la interpretació que tal o tal autor pot merèixer a Libera. Així, podríem haver trobat un desenvolupament de l'entorn neotestamen-

tari per entendre que és necessari no sols destacar la importància de textos neotestamentaris,³ sinó de la patrística grega, tant en raó de «la massa ingent i esplèndida de la tradició grega», com en raó de «les actituds intel·lectuals» pròpies d'aquesta tradició que no parteix «de l'home interior i de les seues aspiracions (...), especialment de la seua ànsia de felicitat», sinó d'una consideració de l'home «com un tros —central, si es vol— de la creació sencera, del cosmos».⁴ D'altra banda, les interpretacions podrien ser unes altres. Així, i referit a Tomàs d'Aquino, podem llegir: «Extraordinària *síntesi* de la fe i de la raó, de la teologia i de la filosofia, l'obra de Tomàs d'Aquino coneix el conjunt dels sabers i dels gèneres literaris medievals».⁵ Enfront d'aquesta posició bé es podria recordar que Aquino ens transmet la legitimitat del seu projecte, l'autonomia del qual declara obertament: «no es veu inconvenient en el fet que de les mateixes coses que estudien les disciplines filosòfiques, en tant que assequibles amb la llum de la raó natural, s'ocupe també una altra ciència en tant que són conegudes amb la llum de la revelació».⁶ La defensa i exposició d'aquesta proposta és autònoma, d'abast universal («de les mateixes coses», sense cap restricció de camp) i, com a tal, es desplega, i dona de si, al capdavant, «la reinterpretació supernaturalista de l'Univers».⁷ Llançar la mirada, assistint-la de la llum de la revelació, sobre «les mateixes coses» (naturalesa, activitat humana, conducta humana, ordre de l'univers, etc.) que havien estat objecte de la nostra mirada assistida per la llum de la raó, acaba oferint aspectes nous d'aquesta conducta, d'aquest ordre de l'univers o de la natura i, en conseqüència, modificant la lectura de qualsevol text i deixant clara la funció que ha de complir aqueixa nova

descripció de l'univers, de la conducta humana, de la societat, etc., obtinguda en projectar sobre aqueixa realitat la llum de la revelació. Tot això dóna plena explicació dels continguts que recull la *Summa Teològica* i, per descomptat, ens allunya de reiterar el judici de Libera, perquè la primera part de l'afirmació, la comparació amb el procés químic de la síntesi, s'articula malament amb la comparació que es recull en el text d'Aquino en determinar la necessitat i la funció de la sacra doctrina: atribuir a aquesta la funció del «jutge». La funció de jutge requereix una certa distància amb el reu, ubicació espacial a nivells diversos, funcions inconfusibles; tot suggereix distinció i no hi ha res, doncs, de la fusió d'elements que la síntesi evoca per a ser tal. Abans que res, s'ha d'accentuar la posició i distinció del jutge, de la sacra doctrina: jutja, restaura el que és degut/veritat, sanciona i regula. La sacra doctrina dins de «la reinterpretació supernaturalista d'Aristòtil» que genera, no perd les seues característiques ni individualitat; els elements que conformen un procés de síntesi perden la seua individualitat en la mesura que es produeix la síntesi.

Donant per descomptada la possibilitat que cada lector localitze altres possibles diferències/lectures d'algun text concret, s'ha de reconèixer que Libera ha aconseguit tant proposar «una altra imatge de les coses» com el seu propòsit: «sensibilitzar el seu lector respecte del fenomen de la pluralitat de temps». És més, esdeveniments que van ser molt celebrats en la nostra cultura (la caiguda de Granada, la recuperació d'Aristòtil grec i l'expulsió dels jueus), vistos des del relat que Libera ha traçat, és clar que van deixar obert l'espai necessari per a construir noves identitats durant el Renaixement i que a nosaltres ens faciliten una

especial posició per a judicar el Renaixement. Ara bé, no s'ha d'oblidar una cosa sobre la qual Libera crida l'atenció en relació amb el celebrat Joan Lluís Vives: «l'infatigable perdonavides dels lògics en *Contra pseudodialecticos* és també, en el *De causis corruptiarum artium*, el més vigorós censor de l'arabisme». Al vertader lector de Libera sempre li queda oberta la pregunta per les possibles i profundes conseqüències d'aquesta ruptura per a les cultures que amb distintes llengües i en diferents temps van comentar al llarg del Mediterrani textos grecs. Avui «Renan» és més pròxim del nostre esdevenir diari del que hauria de ser i, per això, el coneixement en detall de textos associats a la filosofia medieval obliga a reconèixer com és d'inadequat evocar l'Edat Mitjana només a través de l'occident cristià i, en conseqüència, marginar tot el que no és occidental ni cristià; dit d'una altra manera: rebutjar o desconsiderar el cristianisme oriental i el que essent occidental no és cristià: àrabs i jueus. En qualsevol cas, Libera sempre serà un guia expert i amè si volem refer la ruta, si més no parcial, de la filosofia medieval: «de Bizanci a Bagdad, d'Ifriqiya a al-Andalus, de Sefarad a Provença, de Toledo a París». □

1. E. Renan, *Averroes y el averroismo*, Madrid, Hipèrion, 1992.

2. E. Renan, *op. cit.*, p. 146.

3. El comentari de G. Bacca ho posa en relleu (*Lecciones de Historia de la Filosofía*, vol. 1, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1972, pp. 375 i ss.), així com X. Zubiri a *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1963, pp. 401 i ss.

4. X. Zubiri, *op. cit.*, p. 402.

5. A. De Libera, *La filosofía medieval*, p. 328.

6. T. Aquino, *Summa Teològica*, l. q. 1, art. 1, *ad secundum*.

7. J. D. García Bacca, *Lecciones de Historia de la Filosofía*, cit., p. 375.