

Montaigne, en alta mar

Julián Marrades

1. JE SUIS MOY-MESMES LA MATIÈRE DE MON LIVRE...

Quan, per primera vegada, tenim accés a una figura del passat, bé perquè en llegim l'obra bé per mitjà de testimonis aliens, el fet de disposar per endavant d'algun marc de referència on situar-la —una tradició, una escola, un corrent de pensament— permet orientar les expectatives que ens desperta. Per molt rudimentaris que siguin, posem per cas, els nostres coneixements de la cultura grega antiga, ja ens permeten de classificar Aristòtil com a filòsof i Sòfocles com a autor de tragèdies molt abans de llegir-los i, atesa aquesta identificació sumària, sabem vagament què en podem esperar i què no, de les obres de tots dos.

Tanmateix, no sempre gaudim d'aquests patrons interpretatius. Hi ha figures que, pel seu caràcter innovador, resulten difícils d'encasellar. Montaigne n'és una. La seua vida i obra no són hufar i fer ampolles: no encaixen en una tradició literària establerta, ni es corresponen amb alguna escola o corrent de pensament (la simpatia que li despertaven alguns d'aquests corrents, com ara

el de l'escepticisme acadèmic o l'estoïcisme llatí, no posa límits a la llibertat amb què en jutja les doctrines respectives). Ell era conscient de l'originalitat de la seua obra, si bé és cert que va articular el seu projecte a partir d'altres enfocaments anteriors que, d'alguna manera, li van servir de model. En aquest sentit, cal destacar la influència del Sòcrates platònic en l'obra de Montaigne, qui el considerava no sols «l'home més savi que mai ha existit» (II, 12, 556) sinó també —i això és més rellevant— «el nostre preceptor» (III, 13, 1254).¹

No costa gaire d'espigolar dins dels *Assaigs* de Montaigne algunes analogies —suggerides, més que no obertament traçades— entre ell mateix i Sòcrates. Per exemple, Montaigne es considera un home corrent —no pas un profeta, ni un savi— que es relaciona i que conversa amb tota mena de gent, i que no en fa distinció per raó de naixement, rang o càrrec. Si hi ha una cosa de la qual es reclama sabedor, és de la insuperable ignorància humana que els doctes ignoren; si es considera hàbil o capacitat per a alguna cosa, és per a buscar. Què? Doncs el que és ell. Tot l'interès el centra en ell mateix, a examinar-se, convençut que el que ha arribat a descobrir pot ser útil als altres. I, de la mateixa manera que Sòcrates va quedar decebut de la filosofia natural d'Anaxàgores, Montaigne mostra

Julián Marrades Millet és professor del Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València. Ha publicat, entre altres, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad* (A. Machado Libros, 2001).

recels envers la ciència del seu temps i en denuncia la inutilitat per al que veritablement importa, que és «viure com toca (*à propos*)» (III, 13, 1247). Aprendre a viure exigeix desmantellar la falsa aparença de la ciència com a presumpte saber superior i reconèixer-ne la incapacitat per a trobar solucions definitives a la major part dels problemes, incloent-hi tots els importants. Pel que fa als recursos disponibles per a orientar-se en el camí de l'autoconeixement, Montaigne apel·la, com Sòcrates, al seny (raó comuna) i a l'experiència.

Al costat d'aquestes semblances, també hi ha diferències notables. Sòcrates basava fer el bé en el coneixement teòric de la virtut, i sotmetia els seus arguments a una instància absoluta i transcendent, diguem-li veritat o raó; Montaigne, en canvi, no basa el viure com toca en un saber teòric, i els seus raonaments es regeixen per una norma de veritat lligada a les circumstàncies. Ell situa la funció pràctica de la raó en un saber moure's en circumstàncies diverses i que canvien, tot manegant-les i convertint-les en impulsos útils envers un ideal immanent de virtut. Si la raó socràtica és un ull intel·lectual que intueix veritats objectives, la raó montaignana sembla un timoner que mira de conduir la nau de la vida a bon port. La naturalització de la raó de què fa gal·la té unes altres implicacions. Sòcrates se sentia cridat per un poder diví —*daimon*— a complir una missió, i només n'era responsable davant aquella instància superior, mentre que Montaigne parla per ell mateix i respon davant d'ell mateix. És per això que Sòcrates va atorgar un caire públic a la tasca que duia a terme, i l'exercia dialogant a la plaça amb els seus conciutadans, mentre que Montaigne la va desenvolupar en el seu gabinet privat i per mitjà de l'exercici

de l'escriptura. Per acabar, Sòcrates es proposa conèixer tot el que l'home té de diví: l'ànima. És, doncs, un coneixement d'allò que hi ha d'universal en cadascú de nosaltres. Montaigne, en canvi, vol conèixer-se a si mateix com a individu, vol descobrir el seu jo singular i concret.

Concedeix Montaigne alguna rellevància filosòfica a aquest autoconeixement? Vegem-ho. Montaigne no sols es vol conèixer sinó que també pretén posar per escrit i divulgar el resultat de l'autoexamen. Si hagués volgut interessar el lector en l'anècdota o en la idiosincràsia de la seua vida, podria haver escrit un llibre de memòries o unes confessions. Però, de fet, va inaugurar un gènere nou i va escriure uns *Assaigs*. Si bé la qüestió del nom no és determinant, en aquest cas és, si més no, simptomàtica del fet que Montaigne pretenia fer quelcom nou, que podem descriure d'aquesta manera: vol presentar-se a si mateix no sols com a cas sinó també com a tipus. Està persuadit que el que mostra de si mateix pot ser rellevant per al lector, en la mesura que frega quelcom que també li pertoca, com a individu. Convé distingir ací dues coses: una, que perquè alguna cosa particular compte per a algú que gaudeix d'una altra particularitat —en aquest cas, perquè el coneixement que Montaigne té de si mateix com a individu pugua comptar per a l'autoconeixement que el lector n'obtindrà a través de la lectura—, cal que es puguin establir connexions entre tots dos; i una altra és que aquesta possibilitat depenga de l'existència d'algun substrat comú als individus i idèntic en tots. La primera cosa no implica la segona. La hipòtesi que sostinc és que part de la significació filosòfica del llibre de Montaigne rau en el fet que mostra la rellevància del que és particular en la

comprensió del que és individual i concret. La funció de la raó en aquesta tasca no és sotmetre el que és particular a pressupòsits universals, sinó establir correlacions entre particulars per mitjà de l'aplicació temptativa de regles i de criteris lligats a condicions concretes d'existència.

2. LE JUGEMENT EST UN UTIL À TOUS SUBJECTS, ET SE MESLE PARTOUT

Montaigne dóna per fet que l'esperit humà gaudeix de la capacitat d'eixamplar-se, de fer seu el que d'entrada li és aliè, de reconèixer-se en l'altre. Tanmateix, aquesta capacitat no es desplega espontàniament. El més habitual és, per contra, l'actitud de mirar-se el melic, l'embadaliment, la identificació immediata amb la particularitat d'un mateix. La força del costum, que actua sobre la imaginació, ens mena subtilment a creure que el més proper a nosaltres, allò amb què estem familiaritzats, la nostra manera de pensar, de sentir i d'actuar, és el patró de *tots* els modes de vida, i no un mode més, entre d'altres. Aquesta opinió, alimentada per la presumpció humana i refinada per l'enteniment filosòfic, ha cristal·litzat en doctrines sofisticades sobre l'home que el presenten com un ésser únic i excepcional en el conjunt de l'univers, dotat d'una essència immutable que el situa per damunt de la resta dels éssers.

Per a Montaigne, aquest punt de vista sobre l'home és simplement una il·lusió. L'arrel d'això rau, com ja hem al·ludit, en la tendència de la nostra imaginació a extrapolar el que el costum ha fixat en el nostre esperit, i doncs a crear la ficció que aquest contingut no ocupa una part

d'aquest esperit, sinó que l'omple del tot. El que és il·lusori d'aquest plantejament consisteix a prendre com a naturals —és a dir, com a universals i normatives— maneres de pensament i de conducta que han sorgit per obra humana en circumstàncies històriques i culturals determinades, i que hem fet nostres a través de l'educació. La dificultat per a adonar-se d'aquesta il·lusió rau en la invisibilitat dels costums. «A poc a poc, i d'amagatoris, se'ns imposa amb autoritat; però quan, després d'aquest dolç i humil començament, amb l'ajuda del temps s'ha reforçat i ens ha agenollat, de sobte ens descobreix un rostre furiós i titànic contra el qual no gosem ni tan sols alçar els ulls» (I, 23, 135-6). De la mateixa manera que el bou que roman lligat al jou acaba per no sentir-ne el pes com una cosa imposada per algú altre, la tirania del costum rau en el fet que exercceix una força constant sobre l'esperit, sense fer-se notar. Amb aquesta invisibilitat esdevé fàcil construir-se una falsa idea segons la qual el que és proper i familiar, no sols és, sinó que, a més, ha de ser com és.

Advertir la realitat del costum, la força invisible de què gaudeix, és el primer pas per a desemmascarar aquesta il·lusió idiosincràtica i per a prendre consciència que el que és aparentment natural és artificial i convencional; que el que és nostre sembla «normal» només perquè és nostre; que el que és fàctic sembla vàlid només perquè es tracta de la nostra facticitat. Montaigne assaja el desmantellament d'aquesta il·lusió, no pas a partir del seny, atès que no depèn dels raonaments, sinó d'una manera de veure les coses que ens porta a descobrir la particularitat de tot el que existeix. Això explica la importància que concedeix a la mirada atenta sobre allò que és d'un mateix,

la rellevància filosòfica de la qual cosa rau a descobrir-ho *com a particular*, tant pel que fa a la contingència com pel que fa a la facticitat. Aquesta mirada demana un cert distanciament i, més exactament, una reflexió de la nostra imatge a l'espill d'*allò altre*: els altres éssers humans, tant els propers com els llunyans; les altres criatures, i especialment els animals que tenim més a la vora; l'altra part de cadascun de nosaltres, és a dir, tot el que tenim d'estrany i d'opac en tot el que no estem familiaritzats. Aquesta mediació amb l'altre ens retorna la consciència de la nostra particularitat, bé perquè ens descobreix la nostra diferència cultural com una més entre les altres, bé perquè ens mostra que som part del conjunt dels éssers naturals, bé perquè fomenta una certa cautela metodològica respecte a la fàcil credulitat en el que és familiar.

En aquest procés d'esvaïment de la il·lusió idiocèntrica, el paper que en el coneixement del que és particular de cadascú atribuïm *al que és essencial* —el que és nostre, entronitzat com a presumpte principi universal— passa a dur-lo a terme *el que és circumstancial*. L'atenció a la diversitat de les circumstàncies evita caure en un universalisme formal, que igualaria tots els particulars en la mera diferència abstracta, i permet conèixer la particularitat de cadascú per referència a les altres particularitats concretes. Entendre el que és d'un mateix com a particular exigeix, d'una banda, conèixer les circumstàncies que el caracteritzen i, de l'altra, establir connexions amb altres particulars, per mitjà de les quals arribem a relativitzar la particularitat de nosaltres mateixos, i doncs a mostrar-la com a tal, és a dir, com a diferent de les altres, i no com a superior a elles. Així, el nostre esperit supera els estrets límits en què tendeixen

a confinar-lo el costum i la imaginació, i s'obre a altres particularitats, alhora que s'eixampla i enriqueix la seua.

El mitjà del qual disposem per a dur a terme aquest eixamplament és la facultat de jutjar. «El judici és útil per a tots els assumptes, i s'immesceix en tots. Per això, en aquests assaigs en faig ús en tota mena d'ocasions. Si tracte d'un assumpte del qual no sé res, amb més raó hi assage el judici, sondant el gual a una distància prudent; i, si el trobe massa profund respecte a la meua estatura, em quede a la riba. Aquest reconeixement de no poder passar és un dels efectes que provoca, i del qual més es vanta» (I, 50, 338). No podem assolir conclusions definitives de qualsevol afer, és a dir, «veritats». Però de qualsevol assumpte podem establir opinions raonables. Jutjar un assumpte particular —una creença, un comportament, un mode de vida, propi o aliè— és ponderar fins on arriba el nostre enteniment en l'intent d'establir quelcom fiable respecte d'aquell afer, atesa la nostra particularitat i l'aspiració que ens empeny a ampliar-la. Es tracta d'una activitat racional temptativa, per tal com no disposem d'un mètode —un camí traçat prèviament— a seguir, i tampoc no tenim garanties d'assolir la meta que desitgem. Però no per això és una activitat necessàriament cega ni completament fortuïta, sinó que es pot guiar per unes determinades màximes, tan útils com imprecises. Ésment a continuació algunes d'aquestes màximes, que he recollit d'ací i d'allà als seus *Assaigs*.

1) Per a reconèixer i apreciar l'altre en la seua peculiaritat o diferència concreta, Montaigne evita fer comparacions i establir semblances —per mitjà de les quals, obertament o subreptíciament, ens constituïm en punt de referència i assimilem l'altre

amb nosaltres—, i ens convida a posar-nos imaginativament en el lloc de l'altre per la via de situar el que és aliè, dins la xarxa de circumstàncies particulars en què es troba. «Concep mil formes contràries de vida. En contra del que sol passar, accepte més fàcilment en nosaltres la diferència que la semblança. Considere l'altre simplement en ell mateix, sense relacions, i l'abille segons el seu model (...) Fàcilment em pose en el seu lloc amb la imaginació (...) Desitge singularment que cadascú de nosaltres siguem jutjats a banda» (I, 37, 266).

2) Proposa, alhora, contrastar la pròpia posició amb altres de diferents respecte d'aquell mateix assumpte, per tal de formar-nos-en una imatge més clara. «Vull enumerar ací determinades usances antigues de les quals tinc memòria, unes com les nostres i unes altres de diferents, perquè així, desant en la imaginació la variació contínua de les coses humanes, en tinguem un judici més clar i més ferm» (I, 49, 334).

3) També proposa agafar l'assumpte del qual tractem des d'un altre punt de vista, nou i inhabitual, i examinar-lo detalladament. «Res no ha canviat, però la nostra ànima mira la cosa amb altres ulls i se la representa amb diferent semblant; per tal com cada cosa gaudeix de molts matisos» (I, 38, 273). «Dels cent membres i rostres que cada cosa té, m'atinc a un, bé per a llepar-lo o fregar-lo, bé per a agafar-ne fins al moll de l'os. Hi faig una punxada, no tan ampla com puc, sinó tan fonament com sé» (I, 50, 339).

4) Suggereix buscar els pros i els contres de l'opinió en qüestió i ponderar-ne els arguments oposats, per tal com «sobre el mateix sempre trobarem la manera de donar respostes, rèpliques i contrarèpliques» (II, 17, 740).

5) I creu que és important advertir que la ment es troba exposada a factors d'atzar i d'imprevisibilitat que en condicionen els judicis, i doncs pren consciència que la raó no actua sense fregament, sinó que es mou condicionada per factors que li són aliens, i no per això és una força més entre altres forces. «És imprudència estimar que la prudència humana pot omplir el paper de la fortuna, i és en va l'intent d'abastar les causes i les conseqüències, i portar de la mà el curs dels fets... Fins i tot la nostra saviesa (*sagesse*) i la nostra reflexió (*consultation*) segueixen, en gran part, la direcció de l'atzar. La meua voluntat i el meu discurs s'inclinen cap a un costat o cap a l'altre; governen, pels seu compte, la major part dels moviments que fan: i la meua raó sent impulsos i agitacions diàries i casuals» (III, 8, 1046). La raó humana s'assembla a la vela o al timó d'una embarcació, la funció de la qual, com a guia cap a una meta—una funció normariva que la distingeix de la resta de forces que operen en cada circumstància concreta— es duu a terme malgrat —però també gràcies a— els impulsos que aleatòriament li arriben des de fora (els vents, els corrents marins, etc.).

Podríem pensar que una aplicació rigorosa d'aquestes màximes ens menaria directament a la suspensió del judici. Aquesta conclusió és, sens dubte, l'apropiada en molts casos. Però Montaigne no l'adopta com a regla general, a la manera dels pirrònics, que van portar el dubte fins a l'extrem de considerar la raó incapaç de saber si pot o no assolir la veritat, i sacsejar, d'aquesta manera, la seua posició (cf. II, 12, 560). L'escepticisme de Montaigne és més proper al dels antics acadèmics, per tal com ell pensa que podem arribar a conclusions fiables sobre la nostra ignorància, que po-

dem conèixer les limitacions de la nostra raó i jutjar les dificultats que hi ha a l'hora d'establir quelcom com a definitiu.

Les regles que hem enumerat serveixen per a formar judicis raonables respecte a les circumstàncies particulars que concorren en cada cas, conscients que la variació de les circumstàncies comporta un canvi de les operacions pertinents per a sostenir-los. «Malgrat que adoptem posicions diferents, tenim tant de joc com el nostre contrincant, tret de quan topem amb principis massa grollers i plausibles (*trop grossiers et apparens*)» (II, 17, 740). Montaigne fa referència ací als discursos polítics i, més en general, a les «coses humanes», sobre les quals hi ha opinions raonades que divergeixen, i fins i tot es contradueixen, i no podem dirimir aquest conflicte apel·lant a principis evidents. Precisament per això, creu que «la raó humana és una perillosa espasa de doble tall» (II, 17, 739), per tal com, si cada vegada que amb un dels talls prenem partit per quelcom ho destruïm tot seguit amb l'altre tall, ens exposem a la indecisió i a la paràlisi. Podríem mirar d'eludir aquest perill per la via d'acomodar-nos als usos establerts, com proposen els pirrònics, els quals, «respecte a les accions de la vida, segueixen l'ús comú» (II, 12, 562). Però Montaigne rebutja aquesta alternativa. L'opció que tria consisteix a guiar-se en els afers humans pel *seu* judici, malgrat la seua incertesa.

Ens podríem preguntar si pot ser *seua* una funció de la raó, com ara el fet de jutjar. Per a contestar-ho, convé tenir present que Montaigne pren la magistratura civil com un model del judici de la raó. En qualificar-la com a «tribunal del meu judici» (II, 17, 716), implícitament reconeix la complexitat i l'estructura internament escindida

del jo, ja que les diferents funcions que, en un tribunal de justícia, es reparteixen entre diferents instàncies, en el judici interior recauen sobre un mateix. L'escissió es troba ja implícita en l'expressió mateixa, «el meu judici», en què atorguem al genitiu un doble sentit, objectiu i subjectiu.

(a) Així, «el meu judici» és un judici que recau sobre mi mateix, sobre tot el que em concerneix (les meues opinions, els meus sentiments, les meues inclinacions i les meues accions, però també les dels altres éssers humans). Allò que sotmetem a judici no és, pel fet de ser meu, fàcilment accessible ni transparent, sinó que apareix, més aviat, envoltat de dificultats, atesa la diversitat, profunditat i obscuritat absoluta: «És més delicat del que sembla, això de seguir uns viaranys tan erràtics com els del nostre esperit, penetrar les profunditats opaques dels replecs interns d'aquest mateix esperit, i desriar-los i reconèixer els ets i uts de les seues sacsejades» (II, 6, 415).

(b) Però «el meu judici» també és meu perquè sóc jo mateix qui l'emet com un *jutge* enfrontat a mi mateix, quant a objecte del judici. Des d'un punt de vista subjectiu, el judici és d'un mateix per doble motiu: perquè qui jutja *es responsabilitza* del seu judici i «només respon d'ell mateix» (I, 42, 301), i perquè jutja *lliurement*, és a dir, amb una independència total respecte a la matèria que jutja, i no se sent lligat per cap altre compromís que no siga la imparcialitat i la veritat.

(c) El jutge interior basa el seu judici en un *testimoni* que també és seu: «lòts els judicis sobre aparences externes són meravellosament dubtosos i incerts, i no hi ha cap testimoni tan segur com un mateix per a un mateix» (II, 16, 706). Montaigne fa referència ací a l'experiència com a únic

fonament de les raons que podem al·legar com a testimonis fiables en els nostres judicis, atès que «no n'hi ha prou amb comptar (*compter*) les experiències, sinó que cal pesar-les i ajustar-les, digerir-les i filtrar-les, per tal d'extraure'n les raons i les conclusions respectives» (III, 8, 1042). Cal que no perdem de vista aquesta font de raons que, com els pesos d'una balança, pondera el jutge interior per dictar sentència, és *particular*, en un doble sentit: per una banda, el jutge només disposa de l'experiència pròpia, del seu cabal de casos coneguts, a l'hora de formar-se un judici respecte d'aquell afer; per l'altra, aquests casos són particulars per si mateixos i, en aquest sentit, són diferents entre ells. No hi ha dos casos iguals, i la ponderació del testimoni de l'experiència se n'ha de fer càrrec. «La diversitat és la forma que amb més profusió empra la natura, més encara que en els cossos, en els esperits, que són d'una substància més flexible i susceptible de formes. Al món no hi ha hagut mai dues opinions iguals, ni dos pèls, ni dos grans. La qualitat més universal de totes és la diversitat» (II, 37, 881).

(d) Quan emet un judici, el jutge interior s'adequa a una *norma*, de la mateixa manera que el magistrat dicta sentència segons el criteri de la llei. Aquesta norma o criteri del judici és la veritat. Jutjar una doctrina o una opinió és examinar-la sota el punt de vista de si és o no vertadera, de si gaudim d'un coneixement genuí d'aquesta doctrina o si no en gaudim. Tot sovint acceptem idees i opinions sense jutjar-les, sense comprovar si estan acreditades per la veritat, al marge de qualsevol altra consideració (originalitat, enginy, brillantor, utilitat, acceptació, etc.). Sempre que fem nostra una doctrina pel sol fet que és

congruent amb les altres opinions que ja tenim, o per consens amb l'opinió comuna, o per la fe que ens inspira l'autoritat de qui emana o de qui ho hem après, evitem de sotmetre la qüestió al judici de la raó, és a dir, al *nostre* judici. Com a facultat de jutjar a la llum de la veritat, la raó és comuna, és a dir, connatural a tots els éssers humans. Però l'exercici d'aquesta facultat, l'ús de la raó, és particular i propi de cada individu, per tal com ningú no pot jutjar per un altre. Per això, assentir a alguna cosa sense sotmetre-la prèviament al judici de la raó és convertir-se en presa d'un poder aliè que és, o bé l'autoritat d'algú altre —el que Montaigne anomena «la tirania de les nostres creences» (II, 12, 604)—, o bé el consens comú o la familiarització amb les opinions pròpies (la tirania del costum).

La raó no pot establir veritats sobre molts dels assumptes que sotmet a examen, però només pot descobrir-ne la veritat jutjant totes les qüestions no òbvies que se li presenten. Per a això, la raó ha d'estar interessada en la veritat i fixar-s'hi com a norma suprema, perquè, com que és «un instrument flexible, emmotllable i ajustable a qualsevol figura» (II, 12, 604), es presta fàcilment, en els assumptes humans en què no està constreta per principis evidents, a posar les seues raons i els seus arguments al servei d'altres interessos (èxit, poder, fama, etc.), i presentar sota aparença de veritat doctrines i opinions sobre les quals no es pot arribar a establir res del cert. Les repetides observacions de Montaigne sobre la inanitat de l'obstinació humana per a assolir conclusions definitives sobre les «elevades» qüestions de la ciència, de la filosofia i de la teologia, són fruit de l'activitat de jutjar. Montaigne ens convida a conèixer la nostra ignorància, amb la intenció moral de fo-

mentar l'autonomia del judici de cadascú. Perquè l'escepticisme que mostra no rau en el fet de voler provar la incapacitat de la raó a l'hora de trobar la veritat, sinó en provar-ne l'escassa fiabilitat en la recerca. No està primàriament interessat a qüestionar els fonaments del coneixement amb arguments filosòfics. Pretén, en canvi, minar la confiança cega en la raó que dona ales al dogmatisme. L'objectiu que es planteja no és defensar una opinió sobre la possibilitat i els límits del coneixement —ni tan sols l'opinió, segons la qual cal que ens abstinguem d'opinar—, sinó adoptar una determinada actitud respecte a les opinions, les d'un mateix i les d'altri. En aquest sentit, creu que el fet d'observar amb atenció la fallibilitat, la inseguretat i la inconstància dels judicis de la raó ens pot fer més cautelosos i més prudents a l'hora de jutjar. Aquesta actitud, a mig camí entre el derrotisme i l'altivesa, té també una dimensió política, per tal com és el mitjà apropiat per a evitar que els éssers humans es destrueixen els uns als altres, d'una manera tan tràgica com estúpida, en noms d'opinions i de doctrines la certesa de les quals no podem provar.

Montaigne es va anticipar a Descartes quan va assenyalar que, de la mateixa manera que «reconeixem fàcilment en els altres que gaudeixen d'un valor, d'una força corporal, d'una experiència, d'una disposició i d'una bellesa superior a la nostra, ningú no està descontent amb el seny (*sens*) que li ha tocat» (II, 17, 741-2). Ningú, llevat del mateix Montaigne. La qualitat que més li agrada d'ell mateix és, precisament, la de no donar-se per satisfet amb el seny de què gaudeix. Potser per això el seu interès no se centra a ampliar els coneixements que té, o a saber més coses, sinó a jutjar millor. El seu llibre és un exercici del judici, «que en

ell mateix assaja» (II, 17, 738). Per tant, els seus *Assaigs* són assaigs de judici.

3. NOSTRE GRAND ET GLORIEUX CHEF D'ŒUVRE C'EST VIVRE À PROPOS

La norma de la veritat és el criteri suprem del judici que el jutge interior ha de tenir sempre present a l'hora de judicar qualsevol assumpte. Però no és l'únic criteri. Quan examinem una qüestió, no sols en relació amb la veritat, sinó també en relació amb altres valors, entren en consideració també uns altres criteris. Per exemple, quan Montaigne jutja algú des del punt de vista de l'ornamentació i de la distinció personal (que no és un punt de vista merament estètic, ni tampoc merament moral —aquests «merament» palesen la separació moderna entre ètica i estètica, aliena a l'antic concepte de la *kalokagathia*, més proper a Montaigne—), sol tenir en compte el criteri de l'ordre. Un esperit ordenat (*reglé*) és el que ha assolit una certa coherència entre el que pensa, el que sent, el que diu i el que fa. «L'elogi que, els altres, fan de la vivesa i de la promptitud de l'enginy, jo el reserve per a l'ordre (*reglement*). Davant d'una acció brillant i assenyalada, o d'una suficiència particular, jo preferesc l'ordre, la correspondència i l'assossec de les opinions i dels costums» (II, 17, 743-4). Ací també s'escau assenyalar que aquesta coherència interna dels diferents aspectes de la vida —allò que Ciceró anomenava *aequabilitas universae vitae* (*De officiis*, I, 31)— és una norma particular, en el sentit que és un ideal personal de Montaigne, potser una inclinació que li és connatural i que l'experiència li ha reforçat. Altres individus, dotats d'una

38

constitució i d'una experiència diferents de la seua, prefereixen i segueixen criteris de valor diferents (com ara l'enginy, la suficiència, etc.). Montaigne reconeix i aprecia el fet obvi de l'existència de diferents sistemes de valor, segons els individus i les cultures. I això planteja la qüestió següent: aquesta pluralitat de normes i de criteris, és un fet últim que va més enllà del que és correcte o incorrecte? O és, també, susceptible de valoració, és a dir, judicable?

Si cerquem en els *Assaigs* de Montaigne una resposta neta a aquestes preguntes, potser no la trobarem. Però hi ha un fet que pot ser orientador: la cura amb què Montaigne observa la diversitat de creences i de costums, que no respon a una simple curiositat intel·lectual; i els seus raonaments, quant a la dificultat intrínseca d'arribar a conclusions últimes i definitives pel que fa a la veritat, no són exercicis d'enginy. La finesa de les observacions i el rigor dels arguments que empra reben l'encoratjament d'un interès moral: viure bé, o viure com toca (*à propos*). Si aquest concepte, malgrat la foscor i la incertesa que mostra, té algun sentit, per a ell, només pot ser a la llum d'alguna instància normativa que permeta jutjar sobre el grau d'idoneïtat de les diferents formes de pensar i d'actuar amb relació a aquell objectiu. Aquesta instància normativa és la naturalesa, un concepte que abordem tot seguit.

Tornem a l'exemple anterior. Quan Montaigne avantposa la correspondència i la calma de les opinions i dels costums a la vivacitat i la promptitud de l'enginy, no es limita a deixar constància d'una divergència de criteris —o conflicte de valors— que, per altra banda, debades miraríem de cloure-la fent ús dels arguments. Tanmateix, el fet que prenga partit per una de les posicions

en conflicte no parteix d'una decisió cega, sinó raonada. En realitat, ens trobem davant d'un *judici* de valors, l'estructura general del qual la podem resumir així: si volem viure com cal, el més apropiat és guiar-se en el judici pràctic, per l'ordre, i no per la vivesa de l'enginy, per tal com aquell criteri s'adiu més amb la naturalesa humana. Notem que aquest judici de valors està condicionat per una clàusula hipotètica («si volem viure com cal») que expressa una decisió moral radicalment individual. No crec que Montaigne tinga retrets contra qui opta per una altra meta en la vida (com ara viure santament, o heroicament, o perillósament, etc.). El destinatari del seu llibre és qui comparteix amb ell l'ideal de viure com cal. I el que ell pensa que li pot transmetre és que la norma adequada per a assolir aquesta meta és la de seguir les inclinacions naturals.

Allò que Montaigne entén per naturalesa humana no és una essència universal i immutable que podem conèixer per intuïció intel·lectual o per mitjà de raonament a priori. És una idea formada a partir de l'experiència de la particularitat de cadascú, per una mena de decantació de trets que arribem a considerar importants per a viure com cal, i en la qual té un paper important l'observació de trets que compartim, no sols amb altres éssers humans, sinó també amb altres criatures. Ell destaca, en aquest punt, la «semblança que hi ha en els assumptes humans» i proposa «que ens unim al conjunt dels éssers. No estem —continua dient— ni per damunt ni per sota de la resta: tot el que hi ha sota el cel està sotmès a una llei i a una fortuna semblant. Hi ha alguna diferència, hi ha ordres i graus, però sota la mirada d'una mateixa naturalesa. Cal constrènyer l'home per tal que quede dins

les barreres d'aquesta ordenació (*police*). El miserable està travat i compromès, sotmès a una obligació semblant a les altres criatures d'aquell ordre, i és d'una condició molt mitjana (*fort moyenne*), sense prerrogatives de cap mena ni preexcel·lències veritables i essencials. El que ell opina o fantaseja no té cos ni consistència; i per això si només ell, entre tots els animals, tingué aquesta llibertat d'imaginació i aquest desordre (*desreglement*) de pensaments, que li representen el que és i el que no és, el que vol, el que és fals i el que és veritable, aleshores gaudiria d'un clar avantatge del qual no hauria de vantar-se, per tal com és la font principal dels mals que pateix: pecat, malaltia, irresolució, torbació, desesperació» (II, 12, 506).

Montaigne fa ús de la idea de naturalesa per a posar l'home en peu d'igualtat respecte als altres éssers que estan constituïts d'una manera similar, no per a acotar un territori exclusiu per a l'home i situar-lo per damunt de les altres criatures. Montaigne rebutja la imatge antropocèntrica de l'ésser humà com a senyor del món. I desmunta la imatge promètica amb què l'home occidental ha alimentat, d'ençà de l'Antiguitat, la seua vanitat. Davant la imatge autocomplaent de l'home com a ésser superior que, amb la intel·ligència, converteix les mancances i les debilitats naturals en una condició d'avantatge per a fer-se a si mateix a base de voluntat i d'esforç, Montaigne reivindica la natura com a «mare» que ha atorgat a tots els fills —incloent-hi l'home— els mitjans necessaris per a afrontar satisfactòriament les necessitats de la vida, i atribueix la causa dels mals humans precisament als trets que l'home s'autoadscriu en exclusiva, com ara la imaginació i el pensament. Cap raó no ens mena a afirmar que l'home és l'única

criatura que té pensaments i sentiments que comunica als seus per mitjà d'un llenguatge, perquè hi ha evidències que altres animals també en gaudeixen. Allò exclusiu de l'home és l'ús no regulat (*reglé*) d'aquestes facultats, que de cap manera no podem atribuir a la natura, sinó només a l'artifici. Allò que la natura, com a instància normativa, exigeix a l'home és que regule la imaginació de què gaudeix i que agence els seus pensaments, perquè només així podrà fer minvar l'efecte dels mals que l'afligeixen.

Així és com el concepte de naturalesa humana entra en connexió amb l'ideal de saviesa. Tot plegat es lliga amb la idea del que és mitjà (*moyen*). En el text que acabem de citar, Montaigne assenyala la «condició molt mitjana» de l'home, i vol dir amb això que li manquen prerrogatives i excel·lències essencials en el conjunt dels éssers. L'«ordre i el grau» específics de l'home al si de la natura són semblants al de les altres criatures, perquè es troba circumscrit per límits que el separen d'altres ordres i d'altres graus. L'actitud de regir-se en la vida per algun ideal d'excel·lència que situa el bé humà fora d'aquests límits és violentar la natura. En comptes d'això, la norma de vida que la natura imposa a l'home és moure's en una zona intermèdia, sense elevar-se ni rebaixar-se. Centrem l'assumpte en un aspecte concret: Montaigne afirma que «el fi, en tot, és un sol: viure més tranquil·lament i a gust, encara que no sempre busquem bé el camí» (I, 39, 275). Això vol dir que la natura ha posat la felicitat humana en el fet de gaudir de plaers i d'alegries que estan a l'abast de qualsevol, no en béns imaginaris que superen les forces que tenim. Si ell afirma que «la glòria i el repòs no es poden allotjar al mateix alberg» (I, 39, 285), és

perquè el repòs –no la quietud passiva, sinó el gaudi tranquil dels plaers de la vida– permet a l'home «estar amb ell mateix» (I, 39, 280), mentre que l'ambició ens torba violentament i ens allunya de nosaltres mateixos. Si «la saviesa és un manciig ordenat (*maniment reglé*) de la nostra ànima, que ell condueix amb mesura i proporció» (II, 2, 385), és més assenyat cercar el repòs que perseguir la glòria, per tal com, en un cas, ens comprometem i vivim per a nosaltres mateixos –ens mantenim en l'ordre que la naturalesa ens prescriu–, mentre que, en l'altre, ens alienem, cercant d'assolir fites més enllà dels nostres límits.

Per acabar aquest comentari sobre la norma natural de manejar-se en la mitjania, potser ens il·luminaran els comentaris del vell mestre. «Aristip només defensava el cos, com si no tinguérem ànima; Zenó només tenia en compte l'ànima, com si no tinguérem cos. Tots dos s'equivocaven... El veritable temperament està en Sòcrates» (III, 13, 1246). Aristip i Zenó exemplifiquen dos ideals de vida totalment oposats, però que coincideixen formalment quant a simplificació i extremisme. L'un procura el cultiu exclusiu de l'ànima en detriment del cos, mentre que l'altre rebutja tot el que és espiritual, i només cerca la satisfacció en els plaers del cos. Tots dos desnaturalitzen l'home, no sols perquè no tenen en compte la complexitat de l'ésser, sinó també perquè proposen una meta que només es pot assolir si el violentem. La naturalesa humana no és només cos i esperit, sinó que, a més, aquestes dues parts tendeixen a procurar el bé de l'home com un tot. «La natura ha previst materialment que les accions que ens ha imposat per a la nostra necessitat ens fossen plaents, també, i ens hi convida no sols amb la raó, sinó també amb l'apetència.

És injust de corrompre aquestes regles» (III, 13, 1246). Així doncs, la natura ens decanta, no sols a tenir cura del nostre esperit i del nostre cos, sinó també a no separar ambdues cures, perquè la satisfacció de les necessitats que ens imposa és tan espiritual com corporal, tan racional com apetitiva. Aquest és l'ordre regulat (*reglé*) de l'home, l'ordre al qual tendeix per inclinació natural, de manera que ignorar o suplantar aquest ordre per un altre de diferent esdevé, no sols error, sinó també violència.

La saviesa de Sòcrates rau en el fet que es guia per un ideal de vida que s'adiu amb la prescripció de la natura, segons la qual cal tenir en compte tant les necessitats corporals com les de l'esperit, de manera que les satisfaccions de l'ànima es barregen amb les del cos, i aquestes són les de l'ànima, no per mitjà de l'elevació de l'ànima i rebaixant el cos, sinó per mitjà de tots dos. «Sòcrates fa que la seua ànima es moga amb un moviment natural i comú... I no es planteja fantasies vanes: la finalitat fou proporcionar-nos coses i preceptes que realment i estrictament ens servissen per a la vida. Fou sempre un i igual (*pareil*), i es va elevar, no pas per impulsos, sinó per tarannà, fins a l'últim punt de vigor. O, dit d'una altra manera, no es va elevar, sinó que més aviat va rebaixar i va portar al límit natural i original les aspreses i les dificultats, sotmetent-hi el vigor» (III, 12, 1163). Les vanes fantasies a què fa referència Montaigne, ací, són les imatges poc realistes de l'home que forgem quan deixem anar la imaginació i ens excedim en els pensaments, sense tenir en compte les regles de la natura. La saviesa de Sòcrates va consistir a situar l'ideal moral de vida en la mitjania, evitant la tempració d'elevat-se per assolir una sublimitat irreal i antinatural. «La grandesa de l'ànima no

rau tant a anar amunt i cap endavant, sinó a saber posar-se al lloc i limitar-s'hi (*se ranger et circonscrire*). L'ànima considera gran tot el que és suficient, i mostra la veritable mesura en estimar més les coses mitjanes que les eminents. No hi ha res de tan bell i legítim com fer bé i com cal el paper d'home (*faire bien l'homme et deüement*), i no hi ha capacència tan aspra com la de saber viure bé i de manera natural aquesta vida. De totes les malalties que patim, la més salvatge és meuysprear el que som» (III, 13, 1250).

Estimar-nos a nosaltres mateixos és el preàmbul de la saviesa. Si aquesta consisteix a saber dur la nostra existència d'acord amb les inclinacions naturals, no hi ha res que s'hi oposi tant com la violència que exercim contra nosaltres en nom d'un ideal de perfecció. En aquest punt Montaigne posa taps al seu mestre. En un text que hem citat hem vist que oscil·lava entre atribuir o negar a Sòcrates un afany d'elevació. La raó d'aquest dubte rau en el fet que la idea d'una vida assolida sembla ran indissociable de la imatge de l'elevació —amb la doble connotació d'esforç i d'excel·lència—, que en aquesta mesura caldria atribuir-la també a Sòcrates, malgrat que, per altra banda, és obvi que no li convé, perquè en la conducta que va mantenir al llarg de la vida es va mantenir fidel a les prescripcions de la natura. I, això no obstant, ni tan sols Sòcrates es va escapar del tot de la temptació de l'excel·lència. Quan va considerar que el fi suprem de la vida humana era l'ànima, i que aquesta ànima era superior al cos, va convertir la raó en un principi transcendent a les condicions de l'existència humana en aquesta vida, i va creure possible i desitjable que l'ànima s'alliberàs d'aquestes condicions per assolir una existència separada, d'acord amb la seua essència.

Segons Montaigne, creure que l'ànima pot assolir un coneixement adequat de la veritat al marge del cos (que és com dir que pot estar motivada per interessos purament intel·lectuals i orientada per objectes purament intel·ligibles) és una il·lusió. A les fantasies filosòfiques sobre l'essència de la raó, Montaigne s'oposa amb la crua mirada sobre la realitat que viu. Aquesta mirada ens descobreix que el mitjà amb què nosaltres, els homes, cerquem la veritat, és també humà de cap a peus, la qual cosa implica que és «impur», és a dir, que opera sempre en condicions d'interacció amb les circumstàncies «externes». Tothom té a l'abast la comprovació segons la qual jutgem les coses de manera diferent, segons les variacions del nostre cos, del nostre estat d'ànim, de les nostres relacions amb els altres, etc. La qüestió rau en si considerem aquestes circumstàncies sota les quals actua la nostra raó com a simples accidents que en pertorben el funcionament ideal, o com a condicions necessàries del seu funcionament real. Si contemplem el problema des de la primera perspectiva, és lògic que busquem alguna estratègia que ens permeti d'«alliberar» la raó d'aquests obstacles, per tal que pugui actuar d'acord amb la presumpta naturalesa purament espiritual. Montaigne, per la seua banda, considera una quimera filosòfica aquesta idea pura de la raó. La raó real és un «instrument de plom i cera, que podem allargar, plegar i acomodar a tots els desviaments i a totes les mesures. Només ens cal tenir la capacitat de saber-la manipular» (II, 12, 635).

Si la raó ha de buscar la veritat, només l'entenem en un sentit realista quan en considerem el rendiment com una funció de les circumstàncies en què l'emprem. Aquestes condicions «externes» o «impures»



són factors que intervenen en la recerca de la veritat, tant positivament com negativament, sovint com a aliats i de vegades com a adversaris, i, a voltes, fent totes dues funcions alhora. Diu Montaigne que «els sotracs i les commocions que rep la nostra ànima de les passions corporals li poden pesar molt, però encara poden més els sotracs i les commocions que li pertanyen i que l'empresonen de tal manera que es podria dir que no té cap altra marxa i moviment que no provinga del buf d'aquest vent, i que, sense l'agitació que li és pròpia, romandria inactiva, com una nau en alta mar abandonada de l'auxili dels vents» (II, 12, 637). Així doncs, les circumstàncies que influeixen en la nostra raó —les passions corporals, com ara les malalties, el dolor, la fam, la son, etc., però també les passions anímiques, com ara els desigs, les expectatives, els afectes i sentiments, etc.— en condicionen els judicis, de la mateixa manera que els vents menen l'embarcació en una direcció o en una altra. I, així com de vegades dificulten el maneig de la nau i d'altres afavoreixen l'assoliment de la meta, també les circumstàncies de la raó tot sovint la indueixen a formar-se opinions falses, però ocasionalment poden menar-la cap a la veritat.

La ineludible vinculació de la raó amb les circumstàncies no porta Montaigne a qüestionar-ne l'aptitud per a conèixer la veritat, sinó més aviat a reconèixer el paper de la sort —de les circumstàncies— en el coneixement. «No és arriscat que alguna notícia vertadera s'arrecere a casa nostra, però és per atzar» (II, 12, 631). El fet d'assumir que la raó sempre està condicionada per les circumstàncies en els judicis allunya Montaigne de Sòcrates en un altre punt de vista essencial. Ell no prova de sostraurè's

a aquest condicionament, sinó que busca una forma natural —que en aquest context significa: ni purament racional, ni tampoc irracional, sinó per mitjà d'alguna cosa— d'harmonitzar les exigències espirituals de l'home amb les necessitats materials que té: «No he corregit, com fa Sòcrates per la força de la raó, les meues tendències naturals, ni he pertorbat amb artifici la meua inclinació. Em deixo anar com he vingut, i no lluito contra res. Les meues dues parts principals (ànima i cos) viuen a mercè d'elles mateixes, en pau i bon acord» (III, 12, 1189).

Hem arribat així al punt que potser constitueix l'aportació més innovadora de Montaigne a la reflexió sobre el viure bé. El seu llibre està farcit de cites de mestres antics que van defensar teories morals inspirades en Sòcrates i en els corrents postsocràtics dels cínicos i dels cirenaics (Antístenes, Diògenes de Sinope, Aristip...), com també en l'epicureisme (Epicur, Lucreci...) i en les tradicions grega i romana de l'estoïcisme (Zenó, Crisp, Cleantes, Sèneca, Ciceró...). Més enllà de les importants divergències doctrinals que els separen, molts d'aquests autors i corrents de pensament van proposar algun ideal de saviesa concebut en termes d'autodomini. El pressupòsit d'aquella concepció és la divisió interior del jo en fraccions oposades que es disputen l'hegemonia de l'ànima, i l'exigència de vèncer amb les armes de la virtut l'enemic interior, i doncs conquerir la pau d'ànim. No sabem fins a quin punt la repugnància que van provocar en Montaigne les sanguinolentes guerres de religió que van enfrontar els güelfs i els gibel·lins a la França natal de l'autor van poder influir en el rebuig del model agonístic de l'ideal de saviesa. Ben cert és, però, que a la moral de l'autodomini i de la victòria sobre un

mateix, Montaigne va oposar la moral de l'autoregulació. «L'ordre (*le reglement*), i no la força, és l'instrument de la virtut» (I, 26, 196). Conduir ordenadament la nostra ànima és el lema d'una moral tallada segons els patrons de l'astut Odisseu, més que no a la mesura d'herois com ara Aquil·les o Hèctor. Els esculls que ens obstaculitzen el camí i els perills que ens amenacen són, tot sovint, tan grans i poderosos que emprendre una lluita oberta contra ells és arriscar la nostra integritat i exposar-nos, fins i tot en cas que aconseguim de derrotar-los, a transgredir l'ordre que la natura ens ha marcat. «Poques vegades fem que l'ànima tope de front amb els mals; en comptes de sostenir i parar el cop, la fem declinar i decantar-se» (III, 4, 930).

Si partim del model de la guerra civil interior i de la moral de la victòria, aquest tipus de màximes ens poden semblar heredes directes de la pusil·lanimitat i de la covardia. Aquest no és el punt de vista de Montaigne. El seu savi és l'antiheroi moral, però no és pas ni dèbil ni covard. Ben al contrari: només una ànima forta i gran canalitza amb naturalitat el seu vigor dins dels límits que li marca la natura, i és capaç de trobar en aquest espai intermedi els mitjans suficients per a gaudir de la vida. □

Estiu de 2005

Col·lecció Assaig

1. *Història. Entre la ciència i el relat*
FRANÇOIS DOSSE
216 pp. – 11 €
2. *Reflexions sobre la violència*
JOHN KEANE
226 pp. – 11 €
3. *El descrèdit de la modernitat*
NEUS CAMPILLO
396 pp. – 13 €
4. *El totalitarisme. Història d'un debat*
ENZO TRAVERSO
246 pp. – 11 €
5. *Un país de ciutats o les ciutats d'un país*
JOSEP SORRIBES
206 pp. – 11 €
6. *Foucault: un il·lustrat radical?*
JOSEP ANTONI BERMÚDEZ I ROSES
298 pp. – 11 €
7. *Utopística. Les opcions històriques del segle XXI*
IMMANUEL WALLERSTEIN
110 pp. – 11 €
8. *Alacant contra València*
EMILI RODRÍGUEZ-BERNABEU
242 pp. – 11 €
9. *Literatura, món, literatures*
JOAN F. MIRA
148 pp. – 10 €
10. *La ment captiva*
CZESLAW MILOSZ
338 pp. – 20 €
11. *Els noms de la història*
JACQUES RANCIÈRE
158 pp. – 11 €
12. *Identitat*
ZYGMENT BAUMAN
136 pp. – 11 €
13. *Viure per viure*
JOAN FUSTER
116 pp. – 11 €
14. *Espanya inacabada*
JOAN ROMERO
246 pp. – 11 €

1. En les cites textuais, que tradueix lliurement, indique llibre, capítol i número de pàgina corresponents a l'edició dels *Essais* que en va fer Albert Thibaudet sobre la base de l'edició de Bordeus de 1597 (París, Gallimard, 1953).

PUBLICACIONS DE L'UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

cl Arts Gràfiques 13 - 46010 València
tel. 96 386 41 15 - fax 96 386 40 67
www.uv.es/publicacions - publicacions@uv.es

SUMARI

1 Editorial

6 Enganya-l'ull. El guerrer, el comerciant
i la noble causa en la història medieval
de Catalunya
Miquel Barceló

27 Carl Schmitt i els jueus
Raphael Gross

36 Emocions morals en la fletxa del temps
Josep E. Corbí

50 Montaigne, en alta mar
Julián Marrades

64 Construcció i deconstrucció de la identitat
Dolors Oller

IMMIGRACIÓ I CANVI SOCIAL

75 Les migracions internacionals al segle XXI.
Una globalització farcida de fronteres
Aitana Guia

84 Migracions i globalització
Joaquim Garcia Roca

92 Els nous veïns a la ciutat
Francesc Torres

102 Xarxes i creuaments en les migracions
Joan Lacomba

109 Entrevista amb Zygmunt Bauman
Elisabeth von Thadden

DOCUMENTS

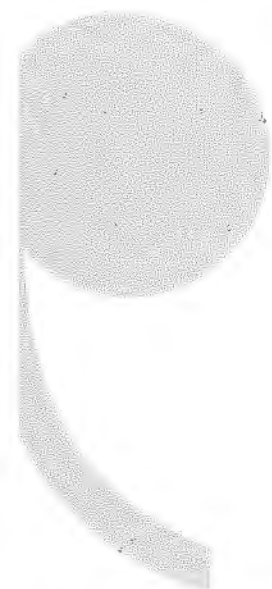
- 114* Filologia de la Weltliteratur
Erich Auerbach
- 125* Un manifest per la història
-
- 131* L'home ocell. Sobre Santiago Calatrava
Martin Filler
- 143* De tornada a Ors
Adrià Chavarria
- 153* L'individu postmodern (i globalitzat)
Enric Balaguer
- 158* Entre criçó i guineu. Joan Fuster i el grup Torre
Josep Ballester
- 175* L'*Homo floresiensis* i la igualtat humana
Richard York

LLIBRES

- 180* Contra els alquimistes de la història
Emili Gil Muñoz
- 183* Extemporani, però no anacrònic
Antoni Defez
- 185* Història de la ciència, història de la societat
Carmel Ferragud
- 191* La poètica dels historiadors
Justo Serna

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



logia de la Weltliteratur
Erich Auerbach

Santiago Calatrava:
l'home ocell
Martin Filler

De tornada a Ors
Adrià Chavarria

L'individu postmodern
Enric Balaguer

n Fuster i el grup Torre
Josep Ballester

L'*Homo floresiensis*
i la igualtat humana
Richard York

Enganya-l'ull.
El guerrer, el comerciant
i la noble causa
Miquel Barceló

Carl Schmitt i els jueus
Raphael Gross

Emocions morals
en la fletxa del temps
Josep E. Corbí

Montaigne, en alta mar
Julián Marrades

Construcció
i deconstrucció
de la identitat
Dolors Oller

Immigració i canvi social
Aitana Guia,
Joaquim Garcia Roca
Francesc Torres,
Joan Lacomba,
Zygmunt Bauman

Llibres
Emili Gil Muñoz,
Antoni Defez,
Carmel Ferragud, Justo Serna