

# HISTÒRIA IDEAL DE JACQUES LE FATALISTE\*

Jaume CASALS PONS

En els grans temes de la Història de la Filosofia hi ha fragments autosuficients. Es diuen «històries ideals». Llaurem un solc en el camp immens de la polèmica sobre la llibertat i la providència: serà el nostre racó, la història ideal de *Jacques le fataliste*.

En aquesta història no surten els mites, els profetes, els atomistes, els apòstols, sant Agustí, Luter, els jesuïtes, Jansenius, Spinoza, Feuerbach, o Marx. Es tracta solament de Déu i quatre més. És probable que la «Història ideal de *Jacques le fataliste*» s'assembli menys a l'«estudi conceptual» que al «conte més o menys impecable de *Jacques le fataliste*». El motiu és que es divideix en dues parts:

1. Història real de *Jacques le fataliste* (és a dir, de l'obra, del text), en la qual hom explica les opinions dels quatre filòsofs i posa de manifest la raó de la seva elecció com a integrants d'una història ideal satisfactòria.

2. Història ideal de Jacques (és a dir, de la persona i dels seus projectes filosòfics), en la qual hom intenta dibuixar el negatiu de la primera part, justifica el fet que un personatge de Diderot figuri al costat de tres savis d'autenticitat poc dubtosa, i, finalment, afegeix una relació d'idees que mostra com és possible, en filosofia, obtenir una teoria no gens rebutjable a partir de coses certament rebutjades.

## PRIMERA PART. HISTÒRIA REAL DE JACQUES LE FATALISTE

Boeci, Lorenzo Valla i Leibniz són els tres autors que mancaven. No sé si ja eren sospitosos.

El llibre cinquè de *La consolació de la filosofia* intenta fer compatibles la omnisciència provident de Déu i la llibertat de la voluntat humana. Si Déu

coneix infal·liblement no sols els actes sinó també els propòsits i la voluntat dels homes des de tota l'eternitat, és clar que no existeix el lliure albir, car únicament es verificaran els actes i els propòsits que Déu ha previst, diu Boeci. La causa d'aquest antic lament contra la providència —continua dient l'autor— ve de la incapacitat de l'enteniment humà per comprendre la *simple* presciència divina. L'eternitat de la intel·ligència de Déu es desdobla, en un grau inferior, en la temporalitat de la raó humana. El conflicte entre lliure albir i providència sorgeix quan l'home embolica el pla diví amb el seu propi pla. De manera que un mateix fet futur, quan hom pren la referència de l'únic instant etern de la ciència celestial, apareixerà com un fet necessari; però considerat en la seva naturalesa essencialment temporal, serà independent i lliure. Déu preveu del seu present etern estant i el seu saber no impedeix que allò que preveu sigui, en el temps perpetu, o bé necessari, o bé únicament i exclusivament voluntari. «Així doncs, aparteu-vos dels vicis i practiqueu la virtut!», altrament no aconseguireu d'eludir el càstig.

Nou segles més tard, Lorenzo Valla, al seu *De libero arbitrio*, posava seriosament en dubte que Boeci acabés d'entendre això de l'enteniment diví i de l'eternitat superior al temps. Per a Valla, que dialogava il·lusòriament amb un espanyol (un tal Antonio Glarea), Déu ha previst el pecat de Judes, però de cap manera no l'ha obligat a cometre'l. «Cal establir una distinció entre la necessitat i la certesa. No és impossible que allò que ha estat previst no s'esdevingui; però és infal·lible que s'esdevindrà. Jo puc convertir-me, —continua, genial, Valla— en marit, soldat o capellà, però no ho faré.» Em pregunto, avalat per Martín Santos, si Ortega i Gasset, tot dissertant sobre la poma, obligava algú a adormir-se quan preveia que, efectivament, bona part de l'auditori estava a punt de la becaïna.

No em demanis gaire més que això, Antonio, conclou Lorenzo, sobre la presciència de Déu. Quant a les raons de sa Providència, que condemna aquest a servir el mal i es compadeix d'aquell altre, respectem sant Pau, que ens respon amb la incomprendibilitat de les vies de Déu, i fiem-nos de sa divina misericòrdia.

Tot reproduint, als *Essais de théodicée*, el diàleg de Valla, Leibniz es prepara un banquet per a bons pedrers. Ell mateix concedeix a l'italià l'ho-

\* Vaig llegir aquest text, amb el mateix títol, a la «II Semana de Ética y Filosofía Social», celebrada a Santiago de Compostel·la la tardor de 1981. Com que l'espera de l'anunciada publicació dels papers d'aquell congrés ha resultat infructuosa, tradueixo ara, per a ENRAHONAR, la meua comunicació. Pel caràcter d'objecte ja constituït que tenia per a mi, he preferit respectar el text original al peu de la lletra, a despit de la barroeria reconeguda posteriorment en uns quants passatges. Espero que el lector sabrà disculpar aquests inconvenients i les antipaties formals que suposa una redacció enfocada a la lectura de viva veu per a la lectura silenciosa i el greu estudi. Aprofito també per estalviar-li sospites exagerades: la filiació historiogràfica Boeci-Valla-Leibniz-Diderot postulada en aquesta «història» és rigorosament certa.

nor de ser almenys tan bon filòsof com humanista. Certament, Valla dóna peu a una distinció entre veritats de fet i veritats de raó, entre possibilitat i necessitat, en el camp de la polèmica que ens preocupa. Malgrat que no és menys cert que, en la mesura que les veritats contingents són tanmateix necessàries per a l'intel·lecte infinitament analític de Déu, ambdós autors —Valla i Leibniz— també han de recórrer al platonisme elemental de Boeci, la congruència del qual havien posat en dubte. D'altra banda, Leibniz ha d'agrair que Valla deixi pendent, a mode de pregunta incontestable i definitiva, allò que ell es veu més capaç de poder respondre: per què hi ha mal al món? Per què Déu, que és tot bonat, es porta aparentment com un injust amb les seves criatures?

Leibniz prolonga el diàleg, amb la mateixa elegància fabuladora de Valla, per exposar la seva coneguda teoria de l'optimisme còsmic. El somni de Teodor transcorre en una piràmide sense base finita, on es troben tots els fets i mons possibles. A mesura que, conduït per la deessa Pallas, Teodor ascendeix a través de les cel·les, troba mons com més va més bells. Finalment arriba al vèrtex, on veu el millor dels mons possibles, i queda sumit en un èxtasi pregon. Les gotes d'un licor diví li retornen la consciència. Pallas li mostra que aquesta Atenes on es troben és precisament el veritable món actual. El pecat comès per Judes —que potser no es troba en algun altre món possible— correspon a la naturalesa eternament lliure de l'apòstol. Déu tan sols li atorga l'existència necessària per fer quadrar els comptes en el millor dels mons possibles, en el millor dels mons no contradictoris. D'aquest pecat sorgiran magnífiques empreses i un gran bé, així com de la luxúria dels primers romans va néixer un gran imperi.

*Jacques le fataliste et son maître* pot considerar-se una novel·la costumista carregada d'humor (Diderot segueix la pauta traçada per Sterne i Richardson), una *sotie* —com diria Gide—, una sèrie de comèdies superposades, un conte meravellós, còmic, o històric. En tot cas, no és un tractat de filosofia. Diderot és, primer que res, un amant de la pura activitat literària. Però, sens dubte, el títol ja delata la presència de la temptació metafísica. El fatalisme de Diderot ens condueix primerament a Spinoza: no actuem perquè volem, volem perquè actuem. El sentiment rudimentari de llibertat és el resultat de la ignorància de les causes. Ara bé, en segon lloc, i afortunadament pel que fa referència

a aquesta història real, Diderot reconeix la seva debilitat per Leibniz. En les teories de l'«Harmonia preestablerta» i de l'esmentat «Optimisme», es troba el punt àlgid de la febre preciosa de la raó humana. A despit d'aquesta opinió, el nostre autor no subscriu aquestes teories. Els possibles solament són fantasmes. La creença en altres possibles no és sinó l'efecte de la misèria de la filosofia.

S'ha dit que l'amor entre Denis Diderot i Sophie Volland va ser un dels amors més *possibles* de tota la història. En una carta a Sophie, del 20 d'octubre del 1760, Diderot cita el passatge del somni de Teodor a la piràmide. Però esborra Déu del sistema i es queda ell, tot sol, voltat d'un món absolutament fatal: sense metafísica, sense geometria, sense cap altra lògica fora de l'experiència i l'activitat analògica de la memòria. L'estructura de *Jacques le fataliste* respon a aquesta actitud. Diderot s'introdueix a si mateix en l'obra com a personatge i com a autor. Per consegüent, allò que hauria estat un tractat dogmàtic de metafísica es converteix en un *Jacques le fataliste* polèmic efectivament real. Així, les teories de Jacques —el seu personatge— sobre el que està escrit allà dalt s'encavalquen irònicament amb la llibertat de traç de la ploma que les concep i de l'autor que la maneja; una llibertat que, en qualsevol moment inversemblant, Diderot s'encarrega de recordar-nos amb totes les lletres. (¿Què em podria impedir, ara, promoure una baralla entre tots aquests bergants i deixar-vos, estimats lectors, sense saber la continuació dels amors de Jacques?). Les sèries paral·leles harmònicament preestablertes, que solament convergeixen en l'infinit diví, aquí s'entretallen en un punt que no és transcendental, en un punt tan contingent —si la gran roda no ho hagués previst així— com Diderot. ¿No topem aquí amb la definició donada per Bergson del motiu del riure: l'encontre aleatori de dues sèries d'esdeveniments disjunctes? Heus ací l'humor de l'obra; humor, no com a càstig i correctiu social, sinó com a espasme, perplexitat, indeterminació, desconeixement productiu, petita explosió de llibertat no necessàriament oposada al *fatum*. Una llibertat recolzada en la possible i efectiva discontinuïtat literària de la història dels enamoraments de Jacques, que el seu antic i admirat capità, el seu amo, el seu cavall capriciós, l'alberguera rodoneta, Madame de la Pommeraye, el mateix Diderot, o els designis de la gran roda d'allà dalt on tot és escrit, interrompen a plaer.

Un cop abolit el subjecte de la providència (de fet era el Déu dels filòsofs el qui introduïa el conflicte), el problema canvia de terreny. Aquest canvi és el moll de l'os de tot el que esbossem a la nostra segona part.

Abans d'entrar-hi, seleccionem alguns exemples per perfilar millor l'entonació filosòfica profunda de *Jacques le fataliste*. El principi dels indiscernibles es veu representat en boca del capità de Jacques quan assegura: «la galta de tots els homes d'honor és la mateixa galta». Els perills i el jurament socràtic de la filosofia entren en escena quan l'amo confessa al criat: «Jacques, amic meu, ets un filòsof,estic preocupat per tu... Sé que la teva és una raça d'homes odiosa per als grans... I si allò que està escrit allà dalt es manifesta alguna vegada als homes abans de produir-se, presumeixo que la teva mort serà filosòfica i que rebràs el dogal amb la mateixa elegància que Sòcrates exhibí en prendre la cicuta». El cinisme té també un delegat en «Gousse, l'home d'una sola camisa alhora, perquè només té un cos alhora». Jacques no sap que els principis no són sinó regles que un hom prescriu als altres per a si mateix. És clar, «penso d'una forma i no puc evitar obrar d'una altra». El fatalisme més absolut el trobem en els dos amics militars que es baten en duel una i altra vegada sense fi, donant compliment a la parquedat del paràgraf que s'ha escrit per a ells allà dalt.

Després de cada anècdota, Diderot juga amb l'opinió moralitzant dels seus propis personatges —al mateix temps narradors— i amb la que s'ha format el mateix lector. La història de Madame de la Pommeraye, que, abandonada pel seu amant, construeix astutament la passió i el matrimoni d'aquest amb una bella prostituta, és conculsa per l'autor de la següent manera: «De bon grat aprovaria una llei que condemnés les meues i aquell qui hagi seduït i abandonat una dona honesta: l'home comú per a les dones comunes».

Posem fi d'una vegada a aquesta mostra tot recitant l'oració, la professió de fe del fatalista, amb la qual Diderot fa riota de Voltaire a boca de canó, de totes les formes de deisme i, de segur, de bona part de la història de la filosofia:

L'AMO. Què fas?

JACQUES. Dic les meves oracions.

L'AMO. Tu reses?

JACQUES. De vegades.

L'AMO. I què dius?

JACQUES. Dic: «Tu que has fet el gran rotlle, si-

guis qui siguis, i que has traçat amb el teu dit tota l'escriptura que hi ha allà dalt, tu has sabut des de tots els temps allò que jo necessitava; que es faci la teva voluntat. *Amén*».

## SEGONA PART I CONCLUSIÓ. HISTÒRIA IDEAL DE JACQUES

El canvi de registre a què ens condueix Diderot permet que establim una mena de diàleg recriminatori entre Jacques —el filòsof que no sap filosofia, nou exemple del mite del *fortunatus*— i els seus antecessors d'aquesta història ideal. Ja hem dit més amunt que la història ideal de Jacques és el negatiu de la història real de *Jacques le fataliste*. La serenitat del nostre personatge davant dels avatars del destí no és diferent de l'extraordinària concentració dels infants en determinats moments del joc. És la patètica seriositat del fatalista, d'aquell que, no disposant d'un punt fix en l'univers per aixecar la vida, es deixa dur atentament per les lleis de la fortuna. Si volem convertir aquest *pathos* escultòric en alguna cosa còmica, n'hi ha prou de fer-lo asseure —com feia Napoleó amb les desesperades esposes dels seus oficials morts en combat—, dibuixar-lo en el rostre d'un criat que acompanya com un camarada el seu amo viatger.

Ara, Jacques ens serveix de pauta per extreure les idees rebutjades no gens rebutjables de les teories dels autors que ens ocupen. Potser només podrem formular preguntes, o quedar-nos a cavall entre la pregunta i la resposta. Però una espècie d'arqueologia de les escombraries filosòfiques és l'única font de què disposem, segurament, per poder descriure la història ideal de cadascun dels grans pensadors.

En un racó amagat de l'argumentació que hem resumit més amunt, Boeci diu que seria una solució al conflicte entre la llibertat i la providència «declarar que el curs dels esdeveniments és la causa de la presciència divina», és a dir, afirmar que els esdeveniments són causa i que la presciència és efecte. Per a Boeci, és clar, la solució és tan bona com absurda. Però, des del canvi de to del fatalisme de Jacques i des de la concepció pragmàtica diderotiana de la llibertat, ¿no podríem descobrir, en la tesi trivial que Boeci rebutja i que situa l'eternitat de Déu «en un "després"» respecte al temps, en comptes de «en un "abans"», la intimitat més gran possible entre Déu i l'home, el camp exclusiu de la religió, la fe, el valor de perseverar en

el camí que aparentment no condueix enlloc? Reformulem aquesta brossa: el curs dels esdeveniments és la causa que fa que Déu vingui a auxiliar l'home. La cosa va canviant. Si diem que la providència és la causa del desplegament dels esdeveniments, som al regne de la naturalesa. Si invertim la frase, ens llevem en el regne paradoxal de la gràcia, on el principi de causalitat deu ser, probablement, una forma de follia desconeguda.

A Valla únicament li podem imputar el fet de no haver caigut en la temptació diderotiana de transformar les pacífiques pàgines del *De libero arbitrio* en un llibre d'aventures. Podria haver usat l'espasa —que, amb tota seguretat, Antonio Glarea devia esgrimir destrament— com a símbol simultani i conciliador de la fatalitat i la llibertat, és a dir, de l'honor. Hauria servit millor els ideals literaris de l'*Elegantiarum linguae latinae*.

Cal ser més acurat amb Leibniz. Els dubtes neixen fàcilment sobre un sòl tan llisquent. Dotades de percepció i apetició... Tothom sap què ocorre amb les petites percepcions als *Nouveaux Essais*. Però, i les petites apeticions? Sobre la continuïtat matemàtica de les petites percepcions, apareix la discontinuïtat intensa dels màxims, els mínims i els punts d'inflexió, la qualitat de les percepcions pròpiament dites. En el cas de les petites apeticions, el procediment és invers. Elles són molt més poderoses. Pertanyen a un nou algorisme, a una *Nova methodus* que Leibniz mai no va arribar a escriure. De la discontinuïtat primordial de les petites apeticions sorgeix la continuïtat de l'acció i del desig sotmesos a l'heteronomia fatídica. La penetració infinitesimal en el fatalisme de les aparences dóna accés als punts instantanis, curulls de formes concretes, de l'*analysis situs* autonòmic. Hi ha una absoluta espontaneïtat en la petita apetició. Potser seria preferible parlar de «petites diversions», en el sentit militar del terme (divertir l'enemic significa cridar-li l'atenció des de diversos llocs alhora per enfeblir les seves forces), i considerar que l'enemic a debilitar és el destí. Com la idea rebutjada de Boeci, les petites diversions rebutjades per Leibniz només poden trobar-se en el regne de la gràcia.

A mode de corol·lari d'aquesta teoria inventada, podem recordar aquella magnífica fórmula de la *Theoria motus abstracti*: «*Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione*» (així doncs, tot cos és una ment momentània, però no té memòria). Direm, aleshores, tot traduint

al pla moral la intuïció sensacional del jove Leibniz, que «tota diversió és una virtut momentània, però no té record, li manca una estratègia, no pot fonamentar lleis». Cal reconèixer, no obstant això, que així hom resol més aviat el problema de la diversió que el de la virtut. En contrapartida, també cal reconèixer que l'instant del *clinamen* de la petita diversió no es pot copsar sota un judici, i, en canvi, és consubstancial amb el món de l'acció i la producció humanes. Enfront de la disjuntiva aclaparadora de les ètiques deontològiques i les ètiques teleològiques, la nostra història fa un forat a l'aire fresc de les *ètiques infinitesimals de la diversió del destí*.

¿Quines idees podem trobar en Diderot que ell no hagi utilitzat i que, segons Jacques, hauria pogut utilitzar? ¿Quines faltes d'atenció i d'higiene ha comès contra el seu personatge? De primer, Diderot no explota la capacitat apodíctica del llenguatge dels grans escriptors. La vaga i interessant intuïció que la virtut guarda escasses relacions amb ella mateixa únicament rep el suport de l'anècdota banal dels amants: n'hi ha prou de complir amb el ritual de declarar-se amor etern perquè la seva passió quedi dissolta en el no-res. En Diderot, aquesta manca de subtilesa és pecat. Plató, com és sabut, abandona la lluita amb l'experiència i s'interroga sobre què és la virtut en si. Però la virtut no és com l'opinió vertadera, que pot copiar-se sense ciència. La virtut formulada, transformada en llei, o en l'ús d'un concepte, és encara més buida, més manipulable i més política que la veritat avalada per algorismes aparentment insípidos i innocents. La virtut no té res a veure amb la virtut en si. Pertany al món indefinit que se situa entre la pregunta i la resposta, entre el sí i el no, en l'infinit ventall de possibilitats que s'obren entre el diable i el bon Déu. Això queda clar a través de totes les paradoxes de *Jacques le fataliste*.

Però Diderot, sense menyscar el fatalisme patètic, podria haver posat en boca de Jacques el postulat de la llibertat o el món com a *interrogant* fonamental de la raó pràctica del criat filòsof. Jacques, que de vegades és prudent per bé que sent el més gran menyspreu per la prudència, que se sorprèn a ell mateix reflexionant sobre quin camí ha de seguir tot i que sap que el seu viatge no té altre itinerari que el que van deixant les seves petjades i el que està escrit allà dalt, que prega per la seva sort fatalment determinada, és el màxim representant de la lògica fluida i esponjosa, la lò-

gica sense principi del terç exclòs que ha de regular, almenys d'ençà de Montaigne, qualsevol coneixement moral futur que vulgui presentar-se com a ciència, o que simplement vulgui presentar-se.

També podem retreure al nostre autor que hagi obligat el seu personatge a afirmar que el fet i el dret no es distingeixen. Perquè, encara que sigui veritat que per al fatalista la frontera entre la física i la moral és una invenció filosòfica antiga que no té cap sentit, no és menys versemblant i allisonador el missatge perfectament articulat, contrari i empíricament contrastable, que la realitat quotidiana fatal ens dedica en aquest respecte. La ironia del seu amo és més encertada:

JACQUES. Aturem-nos en aquest rierol a prendre la fresca.

LAMO. D'acord; però, i el teu reuma?

JACQUES. És de calor; i els metges diuen que els contraris es guareixen amb els contraris.

LAMO. Això és cert tant en la moral com en la física. He parat esment en una cosa singular; hi ha poques màximes en la moral de les quals no s'hagi extret algun aforisme de medicina i, recíprocament, hi ha pocs aforismes de medicina que no hagin donat peu a una màxima moral.

JACQUES. Així ha de ser.

Tindrem en compte, finalment, com a darrer greuge contra Diderot, que no es recordi de revelar-nos el nus epistemològic de l'obra fins que la lectura del text ha avançat considerablement. Es tracta de l'algorisme de Jacques —el seu mètode finit d'abast infinit—, que ell consulta amb fruïció sempre que vol pensar i anticipar-se a allò que li reserva la fatalitat: és el seu bot, el seu magnífic bot de cuir replè de vi regalat. És ell qui posa d'acord la justícia d'allà dalt amb la injustícia d'aquí baix.

En l'humor de Diderot hi ha alguna cosa de disgustat i reprimat que l'aparta una mica de l'energia dels seus pares Rabelais i Montaigne. La parsimònia dels anglesos i l'afectació creixent de la França postcartesiana deuen ser, certament, un obstacle per a la riallada completa. Diderot és un Marcial il·luminat en qui la grandesa literària tampoc no acaba de rebentar la misèria dels costums i de la naturalesa que descriu i analitza. Concloquem, doncs, per poder tornar a la bellesa d'aquesta història ideal, amb un epigrama del poeta inventor del pragmatisme transcendental, que conté una apologia i alhora una advertència subtil dirigides al gran Denis de l'Enciclopèdia:

Que no hi ha déus, que el cel és buit —assegura Segi; i ho prova perquè, tot negant-ho, troba que s'ha fet ric.