

AULA DE CIÈNCIA
I CULTURA, 11

Filosofia del segle xx a Catalunya: mirada retrospectiva

IV Cicle Aranguren



Pompeu Casanovas (ed.)

Norbert Bilbeny

Jaume Casals

Pere Lluís Font

Antoni Mora

Jesús Mosterín

Félix Ovejero

Mercè Rius

Gerard Vilar

(AULA DE CIÈNCIA
I CULTURA, 11

Filosofia del segle xx a Catalunya: mirada retrospectiva

IV Cicle Aranguren

Pompeu Casanovas (ed.)

Norbert Bilbeny

Jaume Casals

Pere Lluís Font

Antoni Mora

Jesús Mosterín

Félix Ovejero

Mercè Rius

Gerard Vilar

Catalogació en publicació de la
FUNDACIÓ CAIXA DE SABADELL

Cicle Aranguren: per una cultura democràtica. Filosofia del segle XX a Catalunya
(16 de novembre - 15 de desembre de 1999) - (Aula de ciència i cultura ; 11)

Conté: Filosofia a Catalunya: un retrat en miniatura / Pompeu Casanovas ;
Un segle de filosofia a Catalunya / Pere Lluís Font ; La filosofia d'Eugeni d'Ors /
Mercè Rius ; Joan Crexells / Norbert Bilbeny ; Miquel Carreras, filòsof del dret /
Pompeu Casanovas ; Eduardo Nicol / Antoni Mora ; Juan David García Bacca /
Jaume Casals ; Manuel Sacristán / Félix Ovejero.

I. Fundació Caixa de Sabadell

1. Filosofia - S. XX 2. Cultura - S. XX

3. Fundació Caixa de Sabadell - Conferències

008(100)(042)

Edita: Fundació Caixa de Sabadell, 2001

Carrer d'en Font, 25, 08201 - Sabadell

Tel.: 93 725 95 22 A/e: fundacio@caixasabadell.org

© Pompeu Casanovas, Pere Lluís Font, Mercè Rius, Norbert Bilbeny,

Antoni Mora, Jaume Casals, Félix Ovejero, Gerard Vilar, Jesús Mosterín

Fotocomposició i producció: *Addenda*, s.c.c.l., Pau Claris, 92, Barcelona

Impressió: Winihard Gràfics, S. L., Polígon industrial, Av. del Prat s/n, Moià

Imprès sobre paper ecològic

ISBN: 84-95166-31-3

Dipòsit legal: B - 44.211 - 2001

Índex

INTRODUCCIÓ	
Filosofia a Catalunya: un retrat en miniatura	9
<i>per Pompeu Casanovas</i>	
LA FILOSOFIA A CATALUNYA AL SEGLE XX	
Presentació	33
Un segle de filosofia a Catalunya	37
<i>per Pere Lluís Font</i>	
EUGENI D'ORS	
Presentació	59
La filosofia d'Eugeni d'Ors	63
<i>per Mercè Rius</i>	
JOAN CREXELLS	
Presentació	81
Joan Crexells	85
<i>per Norbert Bilbeny</i>	
MIQUEL CARRERAS	
Miquel Carreras, filòsof del dret	101
<i>per Pompeu Casanovas</i>	
EDUARDO NICOL	
Eduardo Nicol, la filosofia, la política	127
<i>per Antoni Mora</i>	
JUAN DAVID GARCÍA BACCA	
Presentació	137
Juan David García Bacca	141
<i>per Jaume Casals</i>	
MANUEL SACRISTÁN	
Presentació	157
Manuel Sacristán	161
<i>per Félix Ovejero</i>	

JOSÉ MARÍA VALVERDE	
Presentació	179
El pensamiento de José María Valverde	181
<i>per Gerard Vilar</i>	
JOSEP FERRATER MORA	
Presentació	195
Josep Ferrater Mora	199
<i>per Jesús Mosterín</i>	
BIBLIOGRAFIA	
Aproximació bibliogràfica a la filosofia catalana contemporània	211
<i>per Antoni Mora</i>	

INTRODUCCIÓ

Pompeu Casanovas

Filosofia a Catalunya: un retrat en miniatura

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

La reflexió filosòfica a Catalunya ha conegut avatars múltiples i ha experimentat processos contradictoris.¹ Però em sembla que, modernament, hi ha hagut un fet que ha marcat de manera decisiva la seva estabilització i el seu desenvolupament. Em refereixo, naturalment, a la Guerra Civil (1936-1939). La guerra va significar una cesura importantíssima i, en el fons, el final d'un procés fragmentari que s'havia iniciat a la primera meitat del segle XIX amb la restauració de la Universitat de Barcelona (1837) i l'aparició de figures com Ramon Martí d'Eixalà (1808-1857), Xavier Llorens i Barba (1820-1872) i, especialment, Jaume Balmes (1810-1848).²

Hi ha distintes formes d'entendre aquest procés des de la història intel·lectual.

Isidre Molas, per exemple, des de la filosofia política, l'entén com el diàleg o la contraposició entre dues formes o matrius de pensament –conservadora l'una, liberal l'altra– que es formen a principis del segle XIX i que vertebraven la reflexió política del modernisme i el noucentisme a finals del segle XIX i durant la primera meitat del segle XX.³ Miquel Batllori prossegueix el camí iniciat per Frederic Clascar (1873-1919)⁴ i Ignasi Casanovas (1872-1936),⁵ i ha connectat la reflexió filosòfica del segle XIX amb el treball d'erudició, discussió i crítica dels planteja-

1. Agraïxo els comentaris i crítiques que Joan-Lluís Pérez-Francesch, Pere Lluís Font, Josep Monserrat i Marta Poblet han fet en aquest text. Sense ells els possibles errors haurien estat més grans.

2. Balmes, format a Cervera, no tingué contacte amb la filosofia de la Universitat de Barcelona. Després de Llorens i Barba, hi hagué una davallada important en els estudis filosòfics universitaris de la Restauració, només represos amb el nou impuls que el noucentisme acordà al lul·lisme, i, més tard, amb el mestratge de Tomàs Carreras i Artau (1879-1954) i Jaume Serra i Hunter (1878-1943). Per a un repàs del pensament a Catalunya des d'Antoni de Capmany (1742-1813), encara és imprescindible la selecció de J. Ruiz Calonja *Panorama del pensament català contemporani*, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1963.

3. En puritat, aquesta tesi és pensada per a les formes que pren el discurs del nacionalisme, basades en la contraposició entre revolució i contrarevolució, societat liberal i comunitat religiosa, *Gesellschaft* i *Gemeinschaft*. Al segle XIX, Balmes i Torras i Bages, per un costat, i Valentí Almirall, per l'altre, haurien formulat aquestes posicions. «[...] a Catalunya, des del mateix inici, el catalanisme ha estat formulat de maneres diferents. Això ha fet que el catalanisme fos, al mateix temps, un espai compartit i un espai conflictiu» (p. 42). Isidre Molas, «Identitat i formes del nacionalisme», a Pompeu Casanovas (ed.), *Les dimensions polítiques de la moral contemporània. Homenatge al Prof. J. L. L. Aranguren*, Aula de Ciència i Cultura, n. 1, Fundació Caixa de Sabadell, p. 40-45.

4. Frederic Clascar i Sanou, *Estudi de la filosofia a Catalunya al segle XVIII* (1895).

5. Ignasi Casanovas i Camprubí fou l'historiador i filòsof de la cultura amb qui Miquel Batllori començà a formar-se. Per bé que el seu camp bàsic fou el segle XIX, i, en concret, la filosofia de Balmes (*Balmes: la seva vida, el seu temps i les seves obres*, 3 vol. 1932), fou ell qui va reemprendre la revisió seriosa i la reedició de les obres filosòfiques, en gran part d'inspiració teològica, produïdes a la Universitat de Cervera. Vegeu, Ignasi Casanovas, *Josep Finestres. Estudis biogràfics* (3 vols. 1932-1934), reed. i traduït en part com *La cultura catalana del segle XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera*, Ed. Balmes, 1953. Aquest text ha estat recentment recuperat i reencolat, a Cervera mateix, per Ramon Turull. Vegeu, sobre Ignasi Casanovas, Miquel Batllori, «Ignasi Casanovas: la minyonia d'un historiador del poble», a *Galeria de Personatges. De Benedetto Croce a Jaume Vicens i Vives*, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1975, p. 219-230.

ments il·lustrats, desenvolupat pels jesuïtes de Cervera al segle XVIII fins que foren expulsats del país el 1767.⁶ Norbert Bilbeny, per la seva banda, arrenca també d'aquesta època, i indaga els fils conductors que poden relligar les característiques de la Il·lustració a Catalunya amb els trets de llibertat i imaginació intel·lectual dels pensadors de les darreries del segle XX.⁷ Ernest Lluch ha estat, finalment, un dels qui més ha insistit en el germen científic i material dels autors catalans del set-cents en l'època de la decadència política de Catalunya, després del daltabaix de 1714. La història de l'economia política pot ensenyar, per exemple, que Antoni de Campany no desllueix al costat dels grans il·lustrats europeus, i que la vocació filosòfica i científica de Ramon Turró (1854-1926) té precedents en la vocació material dels metges naturalistes i en el Col·legi de Cirurgians del segle anterior.⁸

Però, sigui com sigui, el fet és que, al segle XX, el que ha marcat un abans i un després és el desarrelament interior i exterior produït per la Guerra Civil de 1936, i la posterior instauració a Espanya d'un règim polític decidit a acabar amb les diferències internes de tot tipus: culturals, intel·lectuals o lingüístiques. Des d'aquest punt de vista, el franquisme projecta una ombra molt llarga que cobreix no solament els trenta-set anys que va durar, sinó també la transició i la primera època de la democràcia.

Examinem molt breument alguns esdeveniments. El segle XX es va obrir amb una reorganització important de les institucions culturals a Catalunya. El 1903 tenia lloc el Primer Congrés Universitari Català.⁹ El 1907 naixia l'Institut d'Estudis Catalans. I, des del 1914 fins a 1924, la Mancomunitat de Catalunya va reorganitzar l'ensenyament i el sistema educatiu (incloent-hi la xarxa de Biblioteques i la de Museus). Als anys vint la dictadura de Primo de Rivera representà un intent regressiu d'uniformització.¹⁰ Però no tenia prou força: fou durant els anys de la dictadura que es van formar els intel·lectuals de la República (1931-1936), al marge de les institucions ofi-

6. Com és sabut, la gran obra de Miquel Batllori no es limita al set-cents i vuit-cents, sinó que abasta l'edat mitjana i, especialment, l'humanisme del Renaixement. Una de les claus de la seva obra, em sembla, es troba justament en el període inicial de formació, amb Ignasi Casanovas i en diàleg amb l'Escola de la UAB (Serra Hunter). Dic això perquè la tesi de fons és la de trobar una unitat discontinua en la filosofia i cultura catalanes, des de Ramon Llull (segle XIII) fins a Jaume Balmes (segle XIX). Hi ha ja bastantes miscel·lànies i llibres de síntesi. Només per citar-ne alguns, vegeu, Josep Solervicens (ed.) *Miquel Batllori, historiador i humanista*, Aula de Ciència i Cultura 5, Fundació Caixa de Sabadell i Reial Acadèmia de Bones Lletres, 1998; Miquel Batllori, *A través de la història i la cultura*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1979.

7. Norbert Bilbeny, *Filosofia contemporània a Catalunya*, Ed. El Punt / Edhasa, Barcelona, 1985.

8. Vegeu, Ernest Lluch, *La Catalunya vençuda del segle XVIII. Foscos i clarors de la Il·lustració*. Ed. 62, Barcelona, 1996. Cal llegir les pàgines que Lluch dedica a Cervera –«Els ensenyaments universitaris: Cervera, militars i Junta de Comerç»– per matisar el comprensible entusiasme d'Ignasi Casanovas, p. 121 i següents.

9. El I Congrés Universitari Català tingué lloc del 31 de gener al 2 de febrer de 1903, amb la participació d'intel·lectuals com Cebrià de Montoliu, Eugeni d'Ors, Domènec Martí i Julià, Josep Bertran Musitu i Lluís Domènech i Montaner. Com a conseqüència del Congrés es crearen al 1905, al marge dels estudis universitaris oficials, els Estudis Universitaris Catalans. El II Congrés se celebrà l'any 1918, i cal connectar-lo directament amb el naixement, quinze anys després, de la Universitat Autònoma.

10. Vegeu, sobre això, Josep Maria Roig Rosich, *La dictadura de Primo de Rivera a Catalunya. Un assaig de representació cultural*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992.

cials. Això vol dir que l'any 1930 hi havia almenys dues generacions de filòsofs, disposats a assumir responsabilitats públiques i preparats per oferir un marc estable per a la reflexió i, el que també és important, abocats a la formació seriosa d'estudiants que ja no haurien de desertar de les aules per educar-se. En efecte, la denominada Escola de Barcelona, o també Escola de la Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939),¹¹ tingué una vocació clarament pedagògica –més i tot que no pas investigadora– i acomplí un paper de primera línia en el pla de reforma dels estudis de la Universitat Autònoma que presidí Pere Bosch i Gimpera fins al 1939.

La generació d'Eugeni d'Ors (1881-1954) i de Jaume Serra i Hunter (1878-1943) donava pas a la de Joaquim Xirau (1895-1946) i Joan Crexells (1896-1926). I aquests ja tenien deixebles al seu torn que apuntaven alt, com després s'encarregarien de mostrar Eduard Nicol (1907-1990) i Josep Ferrater Mora (1912-1991). Amb l'excepció dels qui van morir massa d'hora –com Crexells–, van coincidir, doncs, a la República diverses generacions amb una idèntica il·lusió regeneradora.

No es tracta aquí de dir una cosa per una altra, ni d'inventar-se l'existència d'una important reflexió filosòfica –impossible a l'època. No: a la llum dels seus escrits, es tractava d'un fet una mica més modest, però igualment essencial. Es tractava d'establir les condicions per a una reflexió seriosa i informada, amb intel·lectuals que coneguessin bé la història de la filosofia, que tinguessin contactes normals amb la filosofia que es feia a França, Itàlia, Anglaterra i Alemanya, i que disposessin dels textos clàssics traduïts a la seva llengua natural, el català, com a punt de partida per al desenvolupament d'un pensament, ara sí, original. I, efectivament, tal com es van encarregar de mostrar els filòsofs al seu exili xilè, mexicà, argentí o nord-americà, aquest pensament es va donar.

És així com cal entendre, em sembla, la manca d'unitat amb què Josep Maria Calsamiglia –jove estudiant de filosofia d'aquella època– intentava donar raó el 1971 dels seus trets essencials: l'interès per la filosofia de la cultura, la recerca de continuïtat amb la tradició existent, el respecte per la tasca que feien, el deler per aprendre i comunicar-ho als seus conciutadans.¹²

He emprat a consciència la paraula *conciutadans*. Hom sol oblidar amb massa freqüència que l'ús de mots amb càrrega històrica –com *estat*, *dret*, *política* o *ciutadania*– no sempre tenen un referent històric igualment clar, perquè el llenguatge corre menys que no pas les coses. Així, no només a Espanya, sinó també a d'altres països europeus –com Alemanya, on havia fracassat la incipient República de Weimar (1919-1933)–, l'organització pública de l'Estat no corresponia a cap democràcia. En puritat, no existia el que després s'ha denominat *cultura democràtica*. El mateix Estat de Dret –per bé que havia estat teoritzat des de feia molt de

11. La Universitat Autònoma nasqué d'un Decret de la República d'1 de juny de 1933 (en aplicació de l'art. 7 de l'Estatut de Catalunya de 1932). La comissaria inicial de la UB que preparà l'estatut autòmic universitari estava integrada per Jaume Serra i Hunter, Eduard Fontseré, Josep Xirau –germà de Joaquim– i August Pi i Sunyer.

12. Cito a la lletra: «Tanmateix, hi ha un conjunt d'afinitats bàsiques i una comunitat d'estil i d'actitud. Les característiques més essencials d'aquest estil de pensament són: l'allunyament de tot dogmatisme, l'intent d'integració de la filosofia com a teoria i com a forma de vida, el culturalisme i la continuïtat històrica.» Josep Maria Calsamiglia, «Escola de Barcelona», *Gran Enciclopèdia Catalana*, V. 3, 1971, p. 236. Calsamiglia estenia aquests trets també als pensadors del XIX, amb un concepte més aviat ampli de *comunitat filosòfica*.

temps al segle XIX— no era sinó això, una idea, un ideal que no va ser acomplert sinó a còpia d'organitzar primer l'Estat com a màquina de guerra. La primera gran conflagració del segle, la Guerra Gran (1914-1917) com li deia d'Ors, havia tingut aquest efecte de reorganització interna de les nacions europees. No em resisteixo a no citar en aquest punt l'experiència que ha quedat reflectida en tantes memòries dels qui ho van viure. Per exemple, entre nosaltres, Josep Maria de Sagarra:

Aleshores per viatjar per Europa no es necessitava res més que les ganes i uns quants diners, no gaires; el control que exerceix avui el poder de l'Estat es pot dir que gairebé no existia. L'home legalment normal, vull dir al que no se li sabia una relació amb els verbs robar, estafar i assassinar, tenia el camp més lliure per fer el que li dongués la gana; passava les fronteres i anava a qualsevol país sense que ningú el molestés, sense que ningú no li digués ni ase ni bèstia [...]. Se n'anava a casa, agafava una maleta, hi ficava les quatre coses indispensables i cap a l'estació. Quan arribava a Portbou, ningú no li preguntava res, no passava ni per la policia, ni per la duana, ni pel control de moneda. No necessitava cap passaport ni cap paper d'identitat [...].

[...] la diferència del meu primer viatge a París amb l'últim no deixa de ser important des del punt de vista administratiu i des del punt de vista de la llibertat humana. En el primer vaig ser tractat com si jo fos un pardal de la Rambla que li dongués la gana d'anar a París, i al qual, si ningú no en fa cas, ningú no posa bastons a les rodes. En el darrer viatge em tractaren com un honest ciutadà amb tots els drets civils i al corrent de totes les càrregues, que demana que el deixin anar a París i que, després de cinquanta-mil formalitats, es troba amb l'agradable sorpresa que li ho concedeixen.¹³

Historiadors, politòlegs i sociòlegs polítics han descrit les distintes tipologies que ha pres l'Estat al vuit-cents i al nou-cents, lligant-lo generalment amb les distintes formes de nacionalisme polític europeu.¹⁴ A Espanya, i especialment a Catalunya, els anys de sobtada transició de la dictadura de Primo de Rivera a la República van donar lloc a moltes reflexions polítiques centrades en l'Estatut d'Autonomia, el règim local i la manera d'organitzar l'autogovern.

D'aquí, en part, l'atenció a la civilitat, la cultura, i, en certa manera també, la particular forma projectiva i constructiva que prenia la filosofia de la religió i de la cultura que sembla subjeure a les formulacions filosòfiques de Serra Hunter i de Xirau. De sobte, per primer cop al segle XX, amb la República, podia prendre cos concret la Catalunya-Ciutat somniada pels noucentistes i les aspiracions nacionals dels modernistes.

13. Josep Maria de Sagarra, *Memòries*, Ed. Aedo, Barcelona, 1954, p. 582-585.

14. *Rechtstaat*, Estat de Dret, és una expressió utilitzada per primer cop per Robert von Mohl el 1828. Però no és teoritzada i plena de contingut fins a la segona meitat del segle i, sobretot, entre 1900 i 1930. Les expressions usades a França (*Etat de Droit*, *Etat Légal*) i Anglaterra (*Rule of Law*) no són equivalents, en connexió amb la distinta estructura administrativa i política de les institucions. He tingut ocasió d'ocupar-me del tema a P. Casanovas, *Gènesi del pensament jurídic contemporani*, Ed. Proa, 1996. L'important és notar que, per sota, les diferències en política colonial i industrial, i les distintes necessitats pressupostàries per mantenir els exèrcits van servir per articular els diferents tipus d'ideologies nacionals del segle XIX en institucions i comportaments socials. Vegeu, per tots, Michael Mann, *Las fuentes del poder social* (1993), vol. II. Alianza Ed., Madrid, 1997.

No tothom tenia la mateixa posició, donat el desmantellament de les organitzacions i institucions catalanes que havia provocat Primo de Rivera ja des del cop d'Estat de 1923.

Català –escrivia apassionadament Joan Estelrich el 1930–¹⁵ per molt que et costi, caldrà algun dia ésser insensible, dur i venjatiu. Si no sents la venjança –la venjança depurada d'odi, restablidora de l'equilibri romput–, si no sents la missió de castigar, estàs perdut per a sempre. No oblidis –confien en la teva manca de memòria. No t'enterneixis –confien en el teu sentimentalisme fàcil. No t'apiadis –confien en la teva compassió, ells, els botxins.

Aquell mateix any, el llibre de Francesc Cambó amb la tesi contrària, *Per la concòrdia* (1927) assolí la tercera edició i trenta-cinc mil exemplars.¹⁶ I Jaume Serra i Hunter formulava sincrèticament una filosofia en la qual la cultura era vista tant com un producte de la col·lectivitat com de l'individu, tant de la moral com de la ciència, tant de la matèria com de l'esperit:

L'home de fina sensibilitat s'adona prompte de la nova orientació que prenen les coses. Ni s'avé a la rutina de la vida passada, ni es lliura en cos i ànima als corrents innovadors. Sent que amb la mateixa força l'atrauen l'humanisme que no té fronteres, i la nacionalitat que ha performat la seva ànima i l'ha reclòs en un cercle limitat de sentiments i tendències: defuig l'homogeneïtat espiritual, però no renuncia a intervenir en la formació solidària de l'esperit col·lectiu.

També és aquest un afer de voluntat i d'energia: saber trobar en el fons de les nostres coses la idea de la Humanitat i fer d'ella un noble impuls que ens duguí a la unitat i a l'harmonia.¹⁷

Conciliació, harmonia, solidaritat, en política. Amor pel saber menut, atenció als detalls, exaltació de la vida interior, cristianisme, valoració del coneixement pràctic, en filosofia:

La veritat és el saber que val per a tota la vida, no per a un moment o una ocasió determinada, encara que aquell moment i aquesta ocasió siguin favorables a la nostra sensibilitat... perquè la veritat no pren la seva força de la seva utilitat, que és cosa relativa, sinó de la seva dignitat, que és cosa perennial i absoluta.¹⁸

15. Joan Estelrich, *Catalunya endins. Un llibre per a tots i contra ningú*, Llibreria Catalònia, Barcelona, 1930, p. 26. Recordem que Estelrich, director de la Fundació Bernat Metge, era secretari i col·laborador directe de Cambó. Això no vol dir que les posicions fossin les mateixes.

16. «A Catalunya, la rancúnia és reflexa i, en el fons, no és sinó l'expressió d'una recança, d'un descoratjament: un esclat de fe i d'esperança en suprimiria fins el rastre. I és que, a Catalunya, l'adhesió al fet diferencial és essencialment un sentiment positiu, que sols transitòriament i accidentalment esdevé negatiu.» Francesc Cambó, *Per la concòrdia*, tercera edició, Llibreria Catalònia, 1930, p. 125-126.

17. Jaume Serra i Hunter, *Filosofia i Cultura. Suggestions i estudis*. Llibreria Catalònia, Barcelona, 1930, p. 12.

18. *Ibidem*. p. 36.

Penso que aquest afany d'espiritualitat que mediatitza i es fa compatible amb la valoració de la vida pràctica i quotidiana mitjançant una *reflexió* específicament concebuda com a pràctica filosòfica, és un tret recurrent que tal vegada permet l'harmonització de la filosofia del sentit comú d'ascendència escocesa, tan cara a la tradició catalana, amb les distintes formulacions de les fenomenologies germàniques. L'afany d'harmonia el trobem també en la noció de «filosofia com a forma de vida» i, segurament el podríem rastrejar en les darreres formulacions de la raó pràctica i de la raó narrativa o literària que se segueixen donant entre nosaltres ara mateix.¹⁹

La tasca intel·lectual és encarnada, així, com a figura intel·lectual preocupada per la comunicació i la formació dels altres, i no és entesa solament com a funció de recerca o feina professional. L'intel·lectual esdevé «intel·lectual». Un intel·lectual que *escriu* i que es preocupa per com escriu, més que no pas *redactar* resultats de recerca en un camp concebut i definit com una arena pròpiament i exclusivament cognitiva. Un intel·lectual també, en alguns casos si més no, *organitzador*, que participa més o menys en política, i que es comunica individualment a través de la formació de grups o moviments de caràcter col·lectiu.

Com de seguida veurem, la Guerra Civil féu esclatar en mil trocets el mirall d'aquesta filosofia prima, i féu emergir violentament les contradiccions, convertint el natural pluralisme de les posicions en autèntiques confrontacions polítiques irresolubles.

Del que estic parlant és del procés de formar una elit intel·lectual. En aquest sentit, em sembla que hi ha una diferència essencial entre els processos que van tenir lloc a Barcelona –a partir de l'Institut d'Estudis Catalans, dels Estudis Universitaris o d'institucions com l'Ateneu Barcelonès i el Centre Excursionista– i els processos que s'esdevingueren a la resta de l'Estat i, particularment, a Madrid.

La denominada generació del 98 i la reflexió i posterior escola d'Ortega y Gasset –coneguda en filosofia com Escola de Madrid– no van néixer en el buit. La reflexió sobre Espanya neix d'un conjunt de condicions notables, entre les quals cal comptar la pressió que exercia la premsa de Madrid sobre la de províncies,²⁰ i les decisions polítiques en matèria de formació superior dels diferents governs –conservadors o liberals– de la Restauració.

La reflexió d'Ortega és, volgutament i des del principi, el discurs d'una elit intel·lectual en tots els terrenys –científic, artístic, jurídic i polític– que respon a una concepció aristocràtica de la societat i a una concepció liberal de la política (entesa com a govern de l'opinió pública).²¹ Per això és tan important la funció de l'intel·lectual en general, i del filòsof en particular. No tant perquè ell sigui l'encarregat de formar o educar la «massa» –que també ho és–, sinó perquè ha de guiar-la de manera que l'opinió que ella expressa coincideixi amb els postulats del primer. Es tracta d'un liberalisme polític, com es veu, matisat, però jo no diria que Ortega fos un defensor de

19. Vegeu les aportacions de Gerard Vilar i de Mercè Rius en aquest volum. Les dues obres, molt diferents entre si, em sembla que coincideixen en aquest punt.

20. Adolfo Posada (1860-1944) que, com tots els qui es dedicaven a la universitat, havia de fer treballs alimenticis per als diaris de la capital, explica bé la importància de «gustar en províncies», perquè els articles eren reproduïts el dia següent per la premsa local. Vegeu Adolfo Posada, *Fragmentos de mis memorias*, Universidad de Oviedo, 1983, p. 140 i següents.

la cultura democràtica, és a dir, de la democràcia com a cultura. Justament perquè la cultura, allò que realment importa, és socialment servada i reservada per una minoria selecta.

Aquest discurs és deutor de la política de Romanones d'instaurar la *Junta para la Ampliación de Estudios* (1907) per enviar els millors caps a les universitats estrangeres amb beques prou dotades. L'expressió més acabada d'aquesta política fou la creació de la famosa *Residencia de Estudiantes* (1910), on la fe en la «veritat moral del país» havia d'efectuar la conjunció entre elit i poble. Així ho expressava qui fou el seu director durant vint-i-set anys, Alberto Jiménez Fraud, des del seu exili d'Oxford, connectant aquesta unió amb l'ideal expressat ja en el segle XIX per la particular versió del liberalisme hispànic que és el krausisme de Julián Sanz del Río i Francisco Giner de los Ríos:

La ciencia es siempre fragmentaria, y como el conocimiento de las conexiones íntimas del mundo constituye una necesidad vital del género humano, hay que salir en busca de esa unidad y hay que restablecer la íntima coherencia del mundo, la cual es premisa indispensable de cualquier orden futuro.

Ésta fue la filosofía que Giner oyó en Madrid de labios de don Julián Sanz del Río. Habíase éste impregnado en Alemania del idealismo religioso de Schelling, quien buscaba la solución unitaria de todos los problemas de la humanidad en una nueva, profunda e íntima unión de las esferas separadas de las actividades de la civilización.²²

El krausisme no era solament una filosofia, sinó també un conjunt flexible de creences, actituds, conviccions i valors que van permetre un arc polític concret bastant ample. Hi ha una característica que crida l'atenció: el fet romàntic de concretar en el dret i en l'Estat l'organització de l'estructura social. Els krausistes de tota mena sempre han tingut aquesta ceba, darrerament renovada encara per l'ideari del socialisme durant la recent transició espanyola.

Penso que aquesta és una de les raons per les quals la reflexió d'Ortega sorprenué i va penetrar tan profundament en la intel·lectualitat hispànica: en versió aristocràtica, plantejava el mateix gir sociològic que Mannheim, Pareto i Wright Mills infondrien a la filosofia política. La qual cosa, d'altra banda, resultava profundament contrastant amb la fenomenologia juridicopolítica del germanisme latent en tota la seva filosofia. Per la tradició germànica, en un arc que es pot rastrejar des de Savigny, Stein i Gerber fins a les formulacions modernes de Georg Jellinek i del mateix Max Weber, l'Estat és un homònim polític de la societat civil. Es a dir, no és que mercat i

21. Em sembla que Ignacio Sánchez Cámara té raó quan veu que del que es tracta és de la dissociació del poder polític i el poder social. El primer resideix en l'opinió pública; el segon, en l'elit, en la minoria selecta. «El intelectual –escriu– opera al nivel profundo de la formación de los usos sociales intelectuales, es decir, de la opinión pública. Por eso, es misión del intelectual la reforma de la opinión pública. Por el contrario, el político tiene como misión traducir y expresar la opinión pública ya formada. El político pretende coincidir con la opinión pública. Por eso, frente al intelectual, todo político es radicalmente conservador. Lo que, al paso, explica la antipatía que frecuentemente han sentido muchos filósofos hacia la democracia. En realidad, era más bien aversión a la opinión pública que la democracia hacia reinar.» Ignacio Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, p. 230.

22. Alberto Jiménez Fraud, «Un libro de hace un siglo» (1960), a *Residentes. Semblanzas y recuerdos*, Alianza Ed, Madrid, 1989, p. 98.

societat civil es regulin amb formes de govern, sinó que aquestes darreres comprenen de manera unitària les relacions econòmiques i socials concretant-les en un territori nacional.

Modernament, Catalunya mai no ha tingut, pròpiament parlant, Estat, sinó, a tot estirar, el govern o l'autogovern que representava, durant la República, l'Estatut del 1932 i la reinstauració de la Generalitat. Em sembla, doncs, que fins i tot els plantejaments federalistes –i no solament els regionalistes– constituïen, des d'aquest punt de vista, un límit realista a la reflexió política i jurídica. En efecte, l'examen atent dels plantejaments sobre el dret i les escoles jurídiques duu a la mateixa conclusió de l'acceptació del límit (sigui aquest constitucional o polític), compartit tant per liberals com per conservadors.²³ Fins i tot les posicions més extremes concebien l'assoliment de la sobirania més com un procés progressiu i orgànic que com un procés pròpiament revolucionari, a tot estirar, per manllevar l'expressió a Norbert Bilbeny, un «nacionalisme funcional». La reflexió d'Enric Prat de la Riba i la seva actuació al capdavant de la Mancomunitat responen a aquest model.²⁴ Les tensions es produïen en un altre lloc: en el si mateix del procés d'industrialització i en l'organització dels sindicats i els partits obrers.

Això és més important del que sembla per al desenvolupament de la filosofia. Hi ha hagut la temptació d'interpretar el Modernisme i el Noucentisme com a moviments estètics que, en el fons, van provocar una defecció o una fugida respecte als aspectes més fonamentals de l'autogovern o la construcció d'una consciència pròpiament nacional fonamentada en la reflexió social i econòmica.

L'art, la llengua o la cultura catalanes serien les portes d'entrada i sortida de l'edifici bastit per l'ideari nacionalista. En part, com a reacció a la frustració produïda per la manca de domini sobre la política espanyola, en part com a reacció davant la impossibilitat per part de l'Estat espanyol de crear una nació única i de proporcionar el marc adequat per al desenvolupament econòmic i polític, tal com mostrà cruament la derrota del 1898 i la pèrdua de les darreres colònies.

M'agradaria no discutir ara, sinó matisar, aquesta perspectiva, perquè tant l'estètica noucentista –sobretot la tardana– com el modernisme finisecular –sobretot el de Joan Maragall– poden ser interpretats d'una altra manera: més com la construcció imaginativa d'un marc de possibilitats obertes i plurals que no pas com una línia a seguir o fins i tot com un ideari nacional amb un contingut moral i polític determinat. En aquest sentit, l'ambigüïtat d'Eugeni d'Ors –tan altiu i, tanmateix, massa propens a escoltar els sectors treballadors, segons la Lliga²⁵ i, més encara, l'ambigüïtat i ingenuïtat aparent de Maragall –assumint «la voluntat de viure per totes les idees»–

23. Jaume Vicens Vives acabava l'assaig del qual parlaré després, *Notícia de Catalunya* (1954), amb aquestes paraules: «Diem Catalunya com aquell qui diu Castella i França; però els nostres recursos demogràfics i econòmics –àdhuc a darrera hora, els morals– són molt inferiors. Cal tenir en compte aquesta *impotència coercitiva* de Catalunya abans d'engrescar-se en accions redemptores.» *Notícia de Catalunya* (1954), Barcelona, 1962, p. 227.

24. Norbert Bilbeny ha mostrat bé el caràcter ambivalent del pensament de Prat de la Riba, evolucionant des del nacionalisme orgànic del segle XIX fins a un nacionalisme articulat i retroalimentat per una organització de caràcter estatal, però, al mateix temps, mantenint-se en un naturalisme de tipus comunitari no liberal que li resultava, al capdavant, útil per enfrontar-se tant als sectors treballadors com a les condicions polítiques imposades per la monarquia. Vegeu, N. Bilbeny, «El nacionalisme funcional de Prat de la Riba», a *Política noucentista. De Maragall a d'Ors*. Ed. Afers, Catarroja, Barcelona, Palma, 1999, p. 139-155.

25. Vegeu l'aportació de Mercè Rius, en aquest mateix volum.

poden ser interpretades positivament, com una aspiració de la societat catalana a ser, i negativament, com un toc d'atenció a la tesi que l'assoliment de la forma estatal és la fita o objectiu de tota construcció nacional.²⁶ Això és, en la formulació que recentment n'ha fet Antoni Mora, l'assumpció d'una diversitat sense síntesi.²⁷

El krausisme, la Institución Libre de Enseñanza, a Catalunya, tingué certament influència, i el mateix Joaquim Xirau, en plantejar la reforma de l'ensenyament que van representar els Instituts-Escola, ho féu amb el model dels Institutos-Escuela que Manuel B. Cossío havia instaurat a Madrid.²⁸ Però així com l'ideari regeneracionista tenia el caràcter moral de constituir una consciència crítica nacional que abocava indefectiblement a adoptar una actitud vigilant i contínua sobre l'Estat i la seva organització, a Catalunya aquests Instituts, que també van funcionar durant tota la Guerra Civil, representaven senzillament un afany de modernitat i de socialització. Consciència social, abans que política, era l'efecte invers d'una *conciliació* o *harmonització* que el que intentava era recosir, abans que es tornés a produir, la cesura, el tall social important entre les distintes formes de la classe obrera i una burgesia catalana enriquida primer a causa de la I Guerra Mundial, i empobrida més tard amb la recessió posterior dels anys vint. Hom mai no va oblidar els fets de juliol, la Setmana Tràgica de 1909.

La filosofia, a Catalunya, ve marcada des del començament per les tensions produïdes per la classe treballadora i la propietària, per les tensions derivades de l'articulació incòmoda d'un autogovern amb recursos limitats que, tanmateix, havia de dotar el país d'infraestructures suficients, i per les tensions produïdes en la contenció d'una violència que podia prendre múltiples formes –econòmiques, sindicals, policials o colonials. El ventall de posicions polítiques era prou ample, i aquesta no era la qüestió, tal com ha rememorat fa poc un altre dels filòsofs format en aquesta època, Jordi Maragall.²⁹

26. L'evolució d'Ors mostra, tanmateix, que el seu cas és diferent del de Maragall, perquè aquest no tenia necessitat de definir-se a la contra i, en canvi, l'antiliberalisme d'Ors es va mostrar posteriorment amb un acostament a l'ideari totalitari que fou explícit i que no pot ser obviat.

27. Vegeu l'excel·lent assaig d'Antoni Mora *Mite i raó política en Joan Maragall*, Quaderns de la Fundació Joan Maragall, n. 47, Barcelona, 2000. Vegeu també la reconstrucció que ofereix N. Bilbeny de la influència del vitalisme de Nietzsche en el poeta a «Nietzsche en Maragall», a *Política noucentista*, op. cit., p. 32-49.

28. Està per fer encara la història del krausisme a Catalunya. Joaquim Roura-Parella (1897-1983) fou deixeble directe, a Madrid, de Manuel B. Cossío i de Luis Simarro, i això és palès en l'orientació de la seva obra. Vegeu Manuel Duran i William Kluback, «Joan Roura-Parella: Education as Salvation», a *Reason in Exile. Essays on Catalan Philosophers*. Peter Lang Publ, New York, 1994, p. 67 i següents.

29. En el pròleg que encara va tenir temps d'escriure per a l'edició de les obres completes de J. Xirau, Jordi Maragall, recentment desaparegut (1999), recorda: «Los hermanos Xirau, Josep y Joaquim, pertenecían a la 'Unión Socialista de Catalunya', la de Rafael Campalans y Serra i Moret, mientras Bosch i Gimpera mantenía una inenquadrable tendencia republicano-catalanista, August Pi i Sunyer y los hermanos Trias eran de filiación progresista, de izquierdas. Tal vez el denominador común era el de un catalanismo que había sido profundamente burgués y de derechas, pero que había de sufrir el gran trasvase hacia la izquierda de Macià en 1931. De todos modos, la tradición catalanista de izquierdas desde Martí i Julià o Pere Corominas había ido afianzándose con el sindicalismo de Seguí y Peyró y con los laboristas Layret y Companys. Era otro catalanismo con bases ideológicas nada tradicionalistas, como lo había sido el de Prat de la Riba o Cambó. Este catalanismo de izquierdas, obrerista, tenía, sin embargo, sus reductos en los ateneos populares, y nunca olvidaré que por consejo, mejor por invitación, de Joaquim Xirau, algunos jóvenes universitarios frecuentamos el Ateneu Politécnico de la calle Alta de Sant Pere, éste más socialista que anarquista». «Homenaje a Joaquim Xirau», a Joaquim Xirau, *Obras completas I. Escritos fundamentales*. Ed. de Ramón Xirau, Fundación Caja Madrid, Ed. Anthropos, p. XXXII.

És una filosofia que es mou, doncs, en la permanent tensió entre el conflicte i l'afany d'harmonia, entre la necessitat de prevar i valorar el seny o el coneixement comú i l'aspiració d'assolir formes de racionalitat més elevades que fossin com el calc o *blueprint* d'un humanisme universal compartit que, als anys trenta, només podia tenyir-se d'eurocentrisme. Em sembla que aquest mirall també va esclatar durant la guerra.

S'han escrit molts llibres sobre la Guerra Civil espanyola i sobre la diàspora intel·lectual que va provocar. Sembla inútil d'insistir-hi. Al marge d'algunes obscuritats, comencem a conèixer bastant bé el procés penós que va dur a l'exili els escriptors, artistes, professors i científics catalans. Un exili que va començar l'any 1938 i que, amb un degoteig continu, continuà fins a la caiguda a Barcelona i l'evacuació organitzada de 1939.

Reproduïco com a botó de mostra tres textos breus de la correspondència entre el conseller de Cultura Carles Pi i Sunyer i alguns dels intel·lectuals evacuats, que Maria Campillo i Francesc Vilanova³⁰ acaben d'editar:

(1) *Carta de Jaume Serra Hunter a Carles Pi i Sunyer [fragment]*³¹

Toulouse, 12 febrer 1939

Estimat amic:

Estem com sabeu instal·lats a Toulouse, on sembla que la comunitat d'intel·lectuals tindrà bona acollida. Suposo que els amics Sbert i Bosch-Gimpera us assabentaran de com es van organitzant les coses. Tasques a fer n'hi ha sempre per a aquells que no volen restar en la inactivitat malgrat la situació poc avantatjosa. De moment us en vull proposar una. No és iniciativa, ni suggerència, sinó proposta d'immediata realització. Som a Toulouse Rovira i Virgili i jo, i crec que aviat vindrà a reunir-se amb nosaltres F. Soldevila. Els tres formàvem la redacció de la *Revista de Catalunya*, o millor dit, el comitè responsable. Us sembla bé que posem fil a l'agulla per tal de preparar la seva reaparició? Espero el vostre assentiment i tot allò que considereu oportú d'indicar-nos, així com tot el que faci referència a la nostra situació en aquests moments. [...]

J. Serra Hunter

(2) *Carta de Joaquim Xirau a Carles Pi i Sunyer*³²

Mèxic, 15-3-40

Estimat amic Carles:

Vaig rebre la teva felicitació de cap d'any plena de simbolismes espirituals i patriò-

30. Vegeu Maria Campillo, Francesc Vilanova (ed.) *La cultura catalana en el primer exili (1939-1940). Cartes d'escriptors, intel·lectuals i científics*. Quaderns de l'Arxiu Pi-Sunyer, n. 4, Barcelona, 2000.

31. *Ibidem* Carta n. 12, *op. cit.*, p. 16.

32. *Ibidem* Carta n. 94, *op. cit.*, p. 143.

tics. Te la vaig agrair de la manera més profunda. Per en Jaume he sabut també notícies teves, i sé que tots esteu bé.

Jo estic malalt i estic encara força atropellat. Treballo tot el que puc i lluito contra la meua manca de forces per a tot el que voldria fer. Dono cursos a la Universitat i tinc dos llibres a punt de publicar [*El sentit de la veritat*, 1940; *Lo fugaz y lo eterno: amor y mundo* (1940)]. Crec que és el millor homenatge a la nostra pàtria malaurada. Hem organitzat una sèrie de conferències en català. Jo hi parlaré de Lull o de Vives.

Escriu-me. T'ho agrairé!

Records molt afectuosos per a tots els teus de la meua muller, del meu noi i meus.

T'estima i t'abraça.

Joaquim Xirau

(3) *Carta de Francesc Trabal a Carles Pi i Sunyer*³³

Francesc Trabal

Secretari de la Institució de les Lletres Catalanes

s.l.l. ni d.

Estimat Conseller:

Hem trobat un mitjà per salvar les 4 màquines d'escriure que vàrem portar de Barcelona al Mas Perxés. És aquest: cal que es portin les 4 màquines a la masia Can Barceló (on hi ha mossos d'esquadra). Donar-les a l'amo del mas que es diu Josep Barceló-Comauris, o a la seva dona. I ells les passaran a França, al poble de Les Illes on viu un fill seu. Ja estem entesos per recollir més tard les màquines a Les Illes on seran dipositades. Creiem que té molt interès salvar 4 màquines d'escriure que ens seran una eina de treball meravellosa. Teniu, doncs, la manera de fer-les portar a Can Barceló?

Una abraçada a tots.

F. Trabal

Les cartes mostren tant la voluntat d'organització i de continuïtat, com les dificultats per fer-ho. Com és sabut, Francesc Trabal fou un dels organitzadors més actius de l'evacuació dels intel·lectuals enquadrats a la Institució de les Lletres Catalanes. Però la majoria, malgrat l'existència de la voluntat de l'ex Generalitat republicana de prosseguir l'organització cultural a l'exili, hagué d'espavilar-se com pogué. I molts –com Miquel Carreras (1905-1938)– van deixar la vida al front.

No és el moment d'abundar en el periple. Limitem-nos només als filòsofs, Jaume Serra Hunter, Joaquim Xirau i Eduard Nicol van anar a parar a Mèxic; Domènec Casanovas (1910-1978), Frederic Riu (1923-1985) i Juan-David García Bacca (1901-1992), a Veneçuela; Joan Cuatrecases (1899-1990), a l'Argentina; Josep Ferrater Mora (1912-1991) i Joan Roura-Parella (1897-1983), als Estats Units.³⁴

33. *Ibidem* Carta n. 4, *op. cit.*, p. 7.

34. Vegeu la bibliografia d'aquest volum, preparada per Antoni Mora.

Alguns, com Josep Maria Capdevila (1892-1972), van tornar a Catalunya a les acaballes del franquisme. La majoria no va tornar-hi mai.

Manuel Duran, que tenia onze anys quan va esclatar la guerra i va ser deixeble a Mèxic de Xirau, Nicol i Gaos abans de ser professor a la Universitat de Yale, ha escrit que tal vegada convidria parlar també d'èxode i no només d'exili, perquè, de fet, fou un viatge sense retorn. I, tanmateix, va ser aquest allunyament el que va propiciar noves vies i nova saba per a les velles arrels:

Els filòsofs catalans es van exiliar perquè es van negar a acceptar la tirania. [...] Però l'exili no es dona sense arrels. De fet, el seu sentit de pertanyença és més pregon que una persona que no l'ha conegut. L'exili és el començament d'una vida de sentit, de recerca d'objectius. En l'exili, la filosofia comença.³⁵

Aquesta és la versió positiva d'uns fets ja inamovibles, contemplats des de l'experiència i la distància. També Ferrater i Mora es trobava francament incòmode quan algú s'entestava a denominar els filòsofs catalans a l'exili com a «desarrelats».

Tanmateix, vistos des de dins el procés, en el moment de produir-se una dispersió que ningú pensava que duraria tants anys, els fracassos personals, les tensions i les ruptures entre els diferents grups d'intel·lectuals van ser inevitables.³⁶ Les condicions a Europa foren molt adverses el 1940. I cada filòsof va seguir el seu camí i la seva obra.

Com sol passar en les guerres civils, hi va haver els que van marxar i els que van decidir quedar-se. A Catalunya restaren Tomàs Carreras Artau (1879-1954), Joaquim Carreras Artau (1894-1968), Francesc Mirabent (1888-1952) i el tomista més tradicional Jaume Bofill (1910-1965), entre d'altres; a més dels que feren professió de la nova fe, com Eugeni d'Ors i Joan Estelrich (1896-1958), tots dos amb càrrecs dins el nou règim.

No tot era tomisme, d'altra banda. Els germans Carreras i Artau feren sense fer soroll una més que notable obra historiogràfica com a medievalistes.³⁷ Malgrat que els estudis lul·lians constitueixen a Catalunya un tema secularment recurrent, penso que la doble visió sintètica de la tradició catalana com un diàleg entre lul·lisme –més racional o sistemàtic– i filosofia escocesa del sentit comú –més conservadora, espiritualitzada per Llorens– es deu a Tomàs i Joaquim Carreras. Aquest darrer acabava la lliçó inaugural del curs 1958-1959 de la Societat Catalana d'Estudis Històrics amb aquestes paraules, recuperades per l'edició que en féu Pere Lluís Font en ocasió del centenari del seu naixement:

35. Manuel Duran i William Kublack, *op. cit.*, p. 103.

36. Vegeu Maria Campillo i Francesc Vilanova, Presentació, *op. cit.*, i, e.g., el contingut de la carta n. 29, en què es relaten incidents entre els representants de la Institució i els del Comitè Universitari. El projecte de continuar l'organització cultural, ben viu i amb seu, primer a París, fou impossible: es produí tot seguit la invasió de França per les tropes alemanyes. Vegeu també, sobre les distàncies intel·lectuals, el conegut article de Joan Sales «Els Orsides», publicat primer a Mèxic, als *Quaderns de l'Exili* (n. 12, abril 1945), i reproduït per Núria Folch a l'edició del llibre de Miquel Carreras (Miquel Costa), *Conceptes i dites de Martí Rialp (1938), El Pi de les Tres Branques*, Ed. Club Editor, Barcelona, 1988.

37. A partir de la seva *Historia de la filosofía española. Historia de la filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Real Academia de las Ciencias Exactas, Físicas i Naturales, Madrid, 1939.

El contrast entre la filosofia lulliana i la filosofia del sentit comú salta a la vista: la primera es confia plenament a les forces de la raó per a aixecar una grandiosa síntesi de tots els coneixements humans; l'altra practica la *nescientia* socràtica, desconfia de la raó i recomana prudència en el filosofar. Malgrat el contrast, jo diria que l'una i l'altra traeixen aspectes diversos, en aparença contradictoris, de l'esperit del nostre poble: la rauxa i el seny, com diria l'amic Vicens [Vives], o, per expressar-ho en altres termes, l'abrandament idealista i el sentit positiu. Catalunya no pot renunciar a cap de les dues, perquè l'una i l'altra les porta arrapades al seu esperit. Només la superació de les visions parcials al·ludides obrirà el camí a una veritable comprensió de l'ésser nacional de Catalunya.³⁸

Naturalment, com especifica en Pere Lluís, aquest paràgraf final fou suprimit de l'adaptació en castellà que es féu d'aquest text (CSIC, 1964).

L'al·lusió a l'historiador Jaume Vicens i Vives (1910-1960) no és gratuïta. Vicens havia publicat l'any 1954 *Notícia de Catalunya*, una reflexió sobre l'«essència» o l'«ésser» de Catalunya com a nació.

En aquests anys veieren la llum moltes reflexions, a dins i a fora, sobre els trets distintius del pensament o el caràcter catalans. No és el moment d'endegar-ne aquí l'anàlisi. N'esmentaré tres i en sintetitzaré una, perquè el rerefons conceptual, l'enquadrament intel·lectual de cada autor, em sembla tan important com el contingut mateix de les reflexions. De fet, es tracta de reflexions informades que traspuen l'experiència dolorosa de la desfeta i la situació posterior creada per la dictadura militar. No pretenen ser reflexions científiques o filosòfiques i, tanmateix, la urgència i la necessitat d'explicar-se què havia passat les situen al bell mig de qualsevol aproximació a la filosofia de l'època. Des del punt de vista d'una sociologia de la cultura, són una mostra d'«essencialisme metodològic», tal com han estat analitzades després, on prima la introspecció per sobre de qualsevol altre procediment.³⁹

Les obres més importants em semblen l'assaig de Ferrater Mora, escrit a Xile, *Les formes de la vida catalana* (1944), la ja esmentada *Notícia de Catalunya* (1954), de Jaume Vicens i Vives, escrita del país estant, i la *Histoire Spirituelle des Espagnes* (1947), de Carles Cardó (1884-1958), escrita a Friburg (Suïssa), i publicada a França malgrat les pressions que rebé per part del règim franquista.

Tots tres escrits tenen en comú l'intent de trobar els elements distintius de la tensió interna de la identitat catalana i situar-los en el context històric que va abocar l'esclat violent de la guerra. Ferrater i Mora parla de les «tendències», enteses com a escala gradual dins la unitat de «les formes de la vida catalana».⁴⁰ Vicens i Vives, de les «formes mentals de la catalanitat», sortides de les «expe-

38. «La filosofia escocesa a Catalunya», a *Joaquim Carreras i Artau. Centenari (1894-1994)*, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 1994, p. 29. Vegeu també la semblança que dedica a la seva figura Pere Lluís Font.

39. Vegeu Salvador Giner, Lluís Flaquer, Jordi Busquets, Núria Bultà, *La cultura catalana: el sagrat i el profà*, Ed. 62, Barcelona, 1995, p. 105. Per a una anàlisi de l'aportació de Ferrater i de Vicens, p. 78-106.

40. Aquestes tendències, avui prou conegudes, són: continuïtat, seny, mesura i ironia. Ferrater va continuar escrivint esporàdicament sobre això. En el seu discurs d'acceptació de Doctor Honoris Causa per la UAB i titulat «Reflexions sobre la filosofia a Catalunya» (1976), diferenciava prudemment «tendències» i «actituds», complementant les primeres amb certes i laxes actituds constants combinables en «elements»: «De quins elements parlo? En veig quatre que em semblen importants: la fidelitat a la realitat; la propensió contractual, àdhuc 'pactista', que no rebutja el compromís a menys que aquest

riències de dissociacions externes i contradiccions internes». ⁴¹ Carles Cardó, de les «dues tradicions» hispàniques, «la doble tendència a la unió i a la diversificació que, en ésser empeses als extrems per reaccions passionals, degeneren en intents d'assimilisme violent i de secessió, aquests més esporàdics que aquells». ⁴² Des de la fenomenologia de la cultura, el psicologisme històric o la teologia política cristiana, és important assenyalar que un dels efectes d'aquests escrits fou impedir l'esclerosi de la reflexió merament acadèmica o interna a la disciplina que caracteritza qualsevol escolàstica.

Em centraré breument en la reflexió de Cardó, per dues raons. En primer lloc, perquè nosaltres, homes ja del segle XXI, tendim a creure massa fàcilment que la societat catalana ha estat al segle XX una societat moderna i laica. Les evidències de què disposem, en canvi, ens indiquen que, en filosofia si més no, ha estat el cristianisme i les seves institucions eclesials el més potent generador d'ideologia cohesionadora. Fins i tot en el pensament dels filòsofs de la República, potser el cristianisme constitueix l'únic element aglutinador de veritat.

En segon lloc, perquè la reflexió de Cardó, partint de la tradició de Balmes i Torras i Bages, retorna en clau federalista a les bases comunitàries d'Enric Prat de la Riba. És a dir, se serveix del seu bagatge intel·lectual per plantejar la manca de legitimitat del Règim i situar com a objecte de reflexió la necessitat de refer la identitat política catalana a partir de la reconstrucció del seu teixit social. Dit d'una altra manera, se serveix de l'anàlítica aristotèlica i tomista per dissecionar la història i les relacions humanes i posar en un primer pla la reflexió política i social. O dit altrament encara, l'exemple de Cardó mostra que, en filosofia, el caràcter o contingut de la reflexió no depèn exclusivament dels límits epistèmics del llenguatge filosòfic que es fa servir per descriure, sinó també de la perspiciàcia o capacitat de percebre la complexitat del problema que es té al davant i de triar-ne els trets rellevants per a la discussió.

Carles Cardó (1884-1958) fou, essencialment, un capellà, canonge, format en la més pura tradició del seminari abans de la dictadura de Primo, i, per tant, pogué viure el catalanisme emergent en l'església. Escriptor molt prolífic, polemista en multitud de revistes pietoses, combinava l'apostolat amb els estudis teològics i la traducció de la Bíblia i dels clàssics llatins. ⁴³

impliqui cedir un valor considerat essencial; el professionalisme; el desig de claredat» (p. 127). Vegeu les diferents metàfores –el *ritme* (usat a la manera de Perry Anderson, com a «temporalitat diferencial»), *Catalunya enfora* (contraposant-lo a la tria d'un únic valor com la llengua per fer diferències)...– en els escrits aplegats sota el títol *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*, Ed. 62 i «la Caixa», Barcelona (1980) 1991.

41. Vicens, en diàleg exprés amb Ferrater, escull un nucli i quatre pols o punts cardinals per a la seva rosa dels vents «temperamental». La tensió entre seny (entès com la «reducció de la realitat de la vida als nostres interessos immediats») i rauxa (el negatiu del seny) té aquestes manifestacions i les seves contràries: (i) *just capteniment / deseiximent*; (ii) *arraixament / rebençada*; (iii) *treball / embadaliment*; (iv) *sensualitat / encisament*. Vegeu, el cap. XI «Els ressorts psicològics col·lectius» de *Notícia de Catalunya (1954)*, Ed. Destino, 1962, pp. 213-227.

42. Cito segons la versió catalana, Carles Cardó, *Les dues tradicions. Història espiritual de les Espanyes (1947)*, Ed. Claret, Barcelona, 1977, p. 47.

43. La seva bibliografia (preparada per Ramon Sugranyes de Franch i Pere Cisa) comprèn 1201 títols, d'entre els quals destaquen els llibres *El diàleg interior* (1934) i *La nit transparent* (1935), a més d'assaigs de teologia, bíblics i la traducció al català, en tretze volums de la Bernat Metge, de les obres en prosa de Sèneca. Vegeu, AA.VV. «Bibliografia de Carles Cardó», a *Miscel·lània Carles Cardó*, Ed. Ariel, Barcelona, 1963, p. 429-484.

El catalanisme, com a corrent polític eclesial,⁴⁴ pren de vegades a Catalunya el nom de «liturgisme» des de l'organització per part de Lluís Carreras i Mas (1884-1955) –col·laborador de Torras i Bages, Prat de la Riba, i Vidal i Barraquer, successivament– del Primer Congrés Litúrgic de Montserrat, l'any 1915.⁴⁵ El liturgisme pretenia renovar l'atansament de l'Església als fidels, un canvi en les formes del ritual, per acostar la paraula de Déu al poble. De fet, aquesta constant del catolicisme a Catalunya al segle XX dugué a la seva Església a prendre part de manera entusiasta en el Concili Vaticà II.

Cardó es va adonar, ja abans de l'esclat de la guerra, que els temes culturals comuns –com la llengua o la religió– no els havia de fer servir cap partit com a bandera política si hom no volia un esclat de violència.⁴⁶ A contrari, encertà.

La reflexió posterior partia, doncs, del convenciment que un agut sentit de la realitat, sense ficcions, era del tot necessari per plantejar el futur polític de Catalunya.

La *Histoire spirituelle des Espagnes* (1947) no és un llibre d'historiador, sinó de teòleg tomista que descreu, com escrivia a Miquel Batllori, del «polimorfisme malsà de la cultura».⁴⁷ Hi trobem de tot, encerts, intuïcions, i també prejudicis sense cap fonament.⁴⁸ El plantejament és aquest:

La lliçó és clara –escriu⁴⁹ la Península Ibèrica forma una entitat geogràfica, econòmica i política composta d'unitats ètniques harmòniques aspirants a la unió, però refractàries a la unitat. Conjugació respectuosa que és l'única manera de superar l'individualisme regional, respost col·lectiu del personal que, en la condició reeixida d'una Espanya harmònica, trobarà la fórmula i l'estímul de la seva superació.

El llibre, del repàs de la història d'Espanya, es va concentrant en el que li interessa, el nacionalisme i les formes polítiques. De manera que, en l'edició a Catalunya, si més no, es completa amb un final titulat «Meditació catalana», escrit cap al 1953 segons sembla, i que és el corol·lari del seu projecte polític. Un projecte que es presenta amb la fórmula escolàstica de la «voluntat d'ésser», de «fer existir Catalunya», «ésser és l'únic que importa»:

44. Vegeu, per a una anàlisi més aprofundida de les relacions entre església i catalanisme, Joan-Lluís Marfany, *La cultura del catalanisme*, Ed. Empúries, Barcelona, p. 74 i següents.

45. Vegeu, Manuel Trens, prev. «Liturgista de primera hora», a *Carles Cardó. Miscel·lània. op. cit.*, p. 83-86.

46. «Si no fos que l'egoisme ho explica tot, seria cosa que faria dubtar del talent polític de les classes anomenades conservadores (en realitat, destructores) llur incapacitat per veure que la lluita avui no es lliura entorn de problemes polítics, ni tan sols, en part, religiosos, sinó predominantment socials. Un fenomen social, més que polític, fou el canvi de règim. El poble, i com tot malalt dolorit, aima el canvi de jeia. [...] si continua l'espectacle de la disbaixa, de la impudícia i del luxe desenfrenat arran mateix de la misèria [...] la catàstrofe que ens ha d'engolir a tots no trigarà gaire.» «La moral de la derrota», *La Paraula Cristiana*, XXIII, 1936, p. 220. Cito segons la tria de J. Ruiz i Calonja, op. cit., p. 430.

47. Vegeu, Miquel Batllori, «El Doctor Cardó, intel·lectual antiintel·lectual», *Miscel·lània*, op. cit., p. 25-28.

48. «Té raó Louis Bertrand, que no en té sempre, quan diu que els moros contagiaren als espanyols la indisciplina, que torna quasi impossible la col·laboració entre individus, classes i regions i la formació d'un ideal nacional», *Les dues tradicions*, op. cit., p. 37.

49. *Les dues tradicions*, op. cit., p. 48.

[...] totes les perfeccions són ésser i fora de l'ésser no hi ha res. Sembla una vulgaritat, però van haver de passar segles esperant el geni que la veié i la formulés. Abans de sant Tomàs, pensadors tan forts com els platònics Plotí i sant Agustí, distingien així els graus de perfecció; ésser (minerals), vida (plantes), sensibilitat (animals), intel·ligència i llibertat (homes i ments superiors). Però llavors, si la vida i la sensibilitat i la intel·ligència són superiors a l'ésser, què són? Llavors són inferiors a l'ésser, són no-res. Aristòtil ho veu per primera vegada i dóna al món la doctrina de l'analogia de l'ésser, la més difícil i profunda de totes les doctrines filosòfiques, problema cèntric de tota la filosofia. Tots els graus de perfecció són graus de l'ésser, en el qual, intensificant-se, es diversifica analògicament. Ésser en el sentit agustinianà (l'ésser de la pedra) és ésser; viure no és més que ésser, sinó ésser més, i sentir, i entendre, i voler lliurement ésser més encara. Tenir una perfecció, en qualsevol ordre, no és posseir una cosa superior a l'ésser i, doncs, distinta: és ésser més intensament. I quan aquesta intensitat d'ésser és infinita, tenim l'Ésser pur, subsistent com a tal, Déu, que es definí Ell mateix: El qui és. Ara s'entén que no hi hagi res tan fort com l'ésser, res fort, sinó l'ésser.⁵⁰

L'ús de la filosofia grega per expressar idees noves té una llarguíssima tradició en el pensament occidental. De seguida veurem que, a l'època, era habitual també que els filòsofs de la Falange retornessin a la teologia política que havia imperat a Europa des del segle XVI per racionalitzar el dret natural llegat per l'escolàstica medieval. (Sobretot, a la filosofia de Francisco Suárez.) A la venerable tradició de la teologia política pertanyen obres cabdals del pensament modern com *Leviathan* (T. Hobbes, 1651)⁵¹ o el *Tractatus theologico-politicus* de Baruch de Spinoza (1670).

Aquesta darrera obra, per exemple, és encara essencial per entendre la forma que té de plantejar l'hermenèutica jueva el problema de la diàspora i la guerra, perquè, segons Spinoza, el que Déu va donar al poble hebreu i aquest va perdre no va ser solament el territori, la terra, sinó el més valuós, el do de Déu: l'Estat.⁵² El *conatus* spinozià, l'esforç per perseverar en l'ésser, té, cal no oblidar-ho, aquesta lectura pràctica.

50. *Op. cit.*, p. 293-294.

51. La violència a Europa ha fet que Hobbes hagi estat un dels pensadors centrals del segle XX. És essencialment present en el rerefons d'autors tan distants entre si com Carl Schmitt i Norberto Bobbio. Generalment és contraposat al pensament teologicopolític com a defensor d'una línia laica de reflexió sobre l'Estat. Schmitt el situa a la base del *ius publicum europeum*. Bobbio, la base de les doctrines contractualistes que conceben l'Estat com a unitat politicojurídica, contraposant-lo al model iusnaturalista de tall aristotelicomicotomista. Potser sí que Hobbes comparteix el crit d'Alberico Gentili: *Silete, theologici in munere alieno!* Tanmateix, penso que el procediment de construcció de l'Estat hobbesià segueix el mateix camí racionalista que el de la teologia política del segle XVI i XVII. Vegeu, C. Schmitt, *Ex captivitate salus* (1950), Universidad de Santiago de Compostela (s/d); i els articles de N. Bobbio reunits en el volum *Thomas Hobbes* (1989), Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1991.

52. Spinoza es pregunta per quina raó els hebreus es consideraven el poble escollit de Déu. Respon: «Bon punt vaig haver verificat que la causa era que Déu els havia escollit una regió on poguessin viure amb seguretat i abundància, vaig comprendre que les lleis revelades per Déu a Moisès no foren una altra cosa que el dret particular de l'Estat hebreu i que, per tant, ningú altre tenia l'obligació d'acceptar-les, i que fins i tot ells mateixos només hi estaven subjectes mentre durés el seu Estat.» Cito de l'edició d'Atilano Domínguez, Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza Ed., Madrid, 1986, p. 69. L'Estat (*imperium*) i les lleis són condició necessària per a la mateixa societat, que no pot subsistir sense lleis que moderin els impulsos dels homes. Vegeu, *ibidem* p. Cap. V, p. 157 i següents.

Retornem a Cardó. Aquest planteja el problema de Catalunya diferenciant entre base material (territori, llengua, dret...) i forma fenomènica (consciència-voluntat). L'essencial és la forma de base: ésser és «ésser més». La doctrina tomista dels graus de l'ésser té aquesta lectura:

Més concretament: ésser nació no és una categoria específicament, sinó intensivament distinta d'ésser regió, ni més ni menys que ésser llengua d'ésser dialecte.⁵³

Les conseqüències són clares: cal abandonar les fórmules romàntiques, cal fins i tot deixar d'usar termes com ara nació, nacionalisme, o nacionalitat, cal veure la política i el dret com una mera forma no substancial, cal pensar amb claredat. Donat que els extrems de secessionisme o assimilisme no duen enlloc, cal seguir el camí del mig, de la justa mesura: cal la construcció d'una Catalunya forta en tots els seus aspectes econòmic, social i professional, i sentir Espanya com a pròpia. Traduïm: l'única fórmula per a la supervivència és la construcció de la societat civil catalana, sobre la base del respecte mutu entre les classes, i entre Catalunya i la resta dels pobles d'Espanya.⁵⁴

No és estrany que el pensament de Cardó fos realment incòmode, perquè, per bé que en clau teològica, tant la proposta com la crítica són radicals i sense concessions: l'Església oficial es va equivocar greument donant suport al «pretorianisme» de Franco i, l'any 1936, «les turbes no cremaren les esglésies sinó després que aquells sacerdots hagueren cremat l'Església».⁵⁵

És un fenomen que he pogut observar en altres vells països catòlics on he viscut. Entorn del catolicisme oficial s'ha format a través dels segles un crostissam d'interessos terrenes –règims polítics, privilegis socials, avantatges econòmics, distribució injusta de la riquesa, etc.– i les classes conservadores s'acostumen a considerar tota aquesta ganga impura com una part integrant del catolicisme, que degenera així a la vil condició d'una institució defensora d'interessos bastards. Discutir-ne un és demolir la religió, que elles defensen perquè les defensi. Elles paguen l'Església –i encara amb quina gasiveria!– com es paga un gendarme que munta la guàrdia entorn d'un camp afitat. Déu esdevé llur insigne protegit, obligat a servir-los.⁵⁶

A Madrid, la immediata postguerra fou certament un temps orb, un «erial», per usar la metàfora de l'informat i desigual llibre de Gregorio Morán sobre Ortega i la cultura del franquisme.⁵⁷ El clima que pinta no té volta de full: era així de fosc, com d'altres memorialistes s'han

53. *Les dues tradicions*, op. cit., p. 294.

54. «La intolerància, que tants estralls ha causat, sigui substituïda, no pas per la tolerància –concepte molestós que sobreentén el mal en el pròxim– sinó pel respecte i, si som cristians, per l'amor.» *Les dues tradicions*, op. cit., p. 306.

55. Cap. VIII, *El gran refús*, Ed. Claret, Barcelona, 1992, p. 54. Aquest capítol va ser publicat independentment, complint la voluntat de l'autor, que no volia perjudicar ningú, obrint el sobre que el contenia deu anys després de la seva mort. Hi explica amb detall la pugna interna entre dos homes que coneixia molt bé: Vidal i Barraquer, bisbe de Tarragona, i el primer primat de Toledo a l'època franquista, Isidre Gomà.

56. *Ibidem* p. 66.

57. Gregorio Morán, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Tusquets Ed., Barcelona, 1998, especialment, p. 217 i següents.

encarregat també d'especificar. Hi van sobreviure, alatrencats, Ortega, d'Ors, i una figura emergent, Xabier Zubiri (1898-1983), la metafísica del qual era compaginada amb el catolicisme tancat dels intel·lectuals de la Falange. Els intel·lectuals falangistes nacionalcatòlics més destacats –aglutinats per Dionisio Ridruejo a l'entorn de la revista *Escorial*– foren Javier G. Conde (1908-1974), Enrique Gómez Arboleya (1910-1959), Pedro Laín Entralgo i Antonio Tovar. És cert també que la majoria, excepte Conde, més tard havia de canviar de signe.⁵⁸

No es tracta de fer-ne cap glossa negativa. Si aquí treu el nas la selecta tropa és per notar, justament, la seva vàlua intel·lectual, aplicada a allò que sempre ha mancat a Catalunya i que és, en canvi, una constant en el pensament espanyol: la teoria de l'Estat. És, fins a cert punt, comprensible. Així com la filosofia política germànica del segle XIX va girar els ulls cap a l'Imperi romà per trobar-hi el model jurídic de la unificació alemanya del II Reich (1871), la filosofia del totalitarisme hispànic es tombava, ara, cap a la Segona Escolàstica.

El talent de Conde barrejava el pensament hermenèutic de Martin Heidegger amb el decisionisme de Carl Schmitt per fer la crítica de la filosofia liberal i proposar la «teoria política del caudillaje»⁵⁹ –una teoria basada en el concepte inespecificat d'«integració pel cabdill», habitual en la filosofia del dret públic alemany dels anys trenta. Però no tots pensaven igual. El pensament social de Gómez Arboleya anava per una altra banda.

Sempre m'ha semblat que Arboleya, en realitat, estava molt més preocupat pels límits de l'Estat que no pas per la seva fonamentació. Fou així com va reprendre la filosofia clàssica de l'Escolàstica espanyola del segle XVI, i, específicament, el pensament de Francisco Suárez. Ens trobem, doncs, un altre cop amb el plantejament d'una teologia política que cal llegir transversalment, sense treure l'ull del context que contemplava l'autor. Ell l'anomenava, seguint la tradició, *congruisme*, i fou proposada l'any 1940 i 1941, seguint el camí del jesuïta de Granada, mestre a Salamanca i Coïmbra.⁶⁰

Molt breument: entre determinació objectiva i voluntat humana, entre idea i realitat, hi ha la ponderació justa guiada per la Providència i la llibertat humana. El príncep no és un dictador –«la torva figura del tirano»–⁶¹ i cal que estigui sotmès no només a la llei divina i a la natural, sinó també a la positiva que ell mateix dóna als seus súbdits.

Suárez és el pensador hispànic del segle XVI que reprèn la doctrina tomista de les gradacions de l'ésser per reconstruir els modes de l'ésser a partir de la forma de donar-se aquest en l'home a partir de la llibertat. Una llibertat que s'articula en la persona dins la societat, entesa aquesta com un *corpus mysticum politicum* comunitari. L'Estat, així, és, prèviament, societat.

58. Aquest fou el sector més obert del falangisme, animador de la *Revista de Estudios Políticos*, de signe feixista tanmateix. La revista *Arbor* i el CSIC van aglutinar sectors menys sensibles a formulacions «liberals». Sobre les diferències internes, vegeu Elías Díaz, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)* [1983], Ed. Tecnos, Madrid, 1992, p. 28 i següents.

59. Vegeu Francisco Javier Conde, «Espejo del caudillaje» (1941), a *Escritos y Fragmentos Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974, pp. 365-394.

60. «Perfil y cifra del pensamiento jurídico y político español» (1940), «La filosofía del derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos» (1941), «La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica» (1943-1945), articles que aboquen a Francisco Suárez (Universidad de Granada, 1946). Vegeu els articles citats a E. Gómez Arboleya, *Estudios de la teoría de la sociedad y del Estado*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.

61. «Perfil y cifra...», *Estudios, op. cit.*, p. 215.

Per aquest camí indirecte, Gómez Arboleya, produí finalment un dels únics llibres de filosofia social importants a Espanya al segle xx: *Historia de la estructura y del pensamiento social* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957). Finalment un enllaç amb els orígens il·lustrats del liberalisme, puix que «el burgués, a través del barroco, se encontró a sí mismo en la potencia de la razón».⁶²

Com és sabut, el vessant sociològic del falangisme, ja des de mitjan anys quaranta, topà amb les condicions del Concordat del 1953 i amb una nova tecnocràcia catòlica, molt més pragmàtica, que acabaria formulant els Plans d'Estabilització Econòmica de 1959 i insuflant nova vida a la dictadura.

A Catalunya, es produí certament un intent de genocidi cultural. No solament en l'àmbit de les institucions i del pensament, sinó també, de manera molt més insidiosa, a dins mateix de les relacions socials i personals. El franquisme no va deixar res intoccat, ni el treball, ni la religió, ni l'educació, ni la llengua.⁶³ Carlos Barral escriu significativament en les seves *Memòries* que «tot record d'una vida distinta es va borrar de les consciències».⁶⁴

De l'exili interior, d'un aiguabarreig d'afany de coneixement, revolta i ganes de respirar, nasqué un clima interior intel·lectual que, una altra vegada, usava estils indirectes per trobar vies d'expressió. L'estudi dels clàssics, l'art, les monografies sobre filòsofs estrangers, l'escriptura en revistes universitàries –sempre en castellà. A Barcelona, la revista *Laye*, de curta durada (1950-1954),⁶⁵ acomplí aquesta funció.

Vist a distància, no puc sostreure'm a la impressió que el que després s'ha denominat una mica ambiguament també Escola de Barcelona⁶⁶ –els germans Goytisoló, Gabriel Ferrater, Joan Ferraté, el sociòleg Pinilla de las Heras, el poeta Jaime Gil de Biedma, el filòsof Manuel Sacristán, Josep Maria Castellet, el mateix Carlos Barral– no constituïa un grup homogeni en cap sentit. Eren «intel·lectuals», no en el sentit de resistents, sinó en el sentit de joves professionals l'educació dels quals no podia donar-se paradoxalment en institucions normalitzades de caire professional –allò que els anglosaxons denominen *academic life*.

62. *Historia de la estructura y del pensamiento social*, IEP, Madrid, 1976, p. 123.

63. Per limitar-nos només a la llengua, escriu Carlos Barral en la primera part de les seves memòries, *Años de penitencia* (1974): «Mis relaciones con el catalán eran, pues, como las que se tiene con el *patois* de la región, y lo siguieron siendo aun después de que cobré plena conciencia de que era, para otros, una lengua literaria y de cultura totalmente equivalente a la mía. Posiblemente sea éste uno de los mayores crímenes de la administración franquista contra mi generación: haber conseguido, con la colaboración de una burguesía obsecuente y dispuesta a todos los sacrificios, degradar una lengua nobilísima ante los ojos de los que estaban naturalmente destinados a expresarse en ella, de modo tal que los que no tenían opción –mi sudamericano uterino– creciesen huérfanos, extranjeros a todas las lenguas, condenados a expresarse a tientas en ese barcelonés municipal tan semejante al fernandopino, a nombrar las cosas a expensas del vocabulario de sus interlocutores.» Carlos Barral, *Memorias*, Ed. Península, Barcelona, 2001, p. 105-106.

64. *Ibidem*. p. 77.

65. Sobre Laye, vegeu Carles Barral, *Memorias op. cit.*, p. 236 i següents; entrevista a Josep Maria Castellet, Salvador López Arnal i Pere de la Fuente, *Acerca de Manuel Sacristán*, Ed. Destino, Barcelona, 1996, p. 316 i següents.

66. Vegeu la tesi de Carme Riera, *La escuela de Barcelona. Barral, Gil de Biedma, Goytisoló: el núcleo poético de la generación de los 50*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1988.

L'esforç de concreció que exigeix una obra de filosofia, doncs, es veia alterada per les dificultats ambientals. En aquest clima, no resulta estrany que les sortides professionals es dirigissin cap al món editorial i el món de la traducció. La Universitat era, per dir-ho amb suavitat, un erm ideològicament controlat.

D'altra banda, a Catalunya s'estaven produint fenòmens de natura econòmica i demogràfica que marcarien el seu desenvolupament posterior. Les onades d'immigració massiva, amb tot el comporta de canvi cultural, potser és el factor principal que cal tenir en compte.⁶⁷

Al meu parer el meu parer, hi ha tres tipus d'obertura que es van produir i que van ser essencials per a la filosofia: els viatges de formació a l'exterior –sobretot a Alemanya–; el contacte, donades les iguals condicions de dificultat, amb intel·lectuals de la resta de la península,⁶⁸ i, finalment, l'existència d'un diguem-ne segon exili d'intel·lectuals, molt més soterrat que els de la primera tongada, amb el degoteig dels que van anar marxant i van desenvolupar tota o gran part de la seva carrera professional a l'estranger. Així, per exemple, només per citar-ne alguns de significatius, Raimon Pannikar, Manuel Castells, Josep-Ramon Llobera, Salvador Giner i Joan-Lluís Marfany.

Van romandre a Barcelona filòsofs com Manuel Sacristán Luzón (1925-1985) i José María Valverde (1926-1986)⁶⁹. Farien una gran tasca de formació. Després d'haver passat tots dos per la filosofia germànica, encetaren al mateix temps l'elaboració d'una obra original i una autèntica labor de reeducació col·lectiva. A la Universitat, o bé dins les organitzacions clandestines que intentaven reorganitzar la vida política al marge de la dictadura.

Potser és el moment de dir que amb la manca de cultura democràtica, quan les condicions d'anormalitat esdevenen normalitat quotidiana sota un govern totalitari, aquesta absència esdevé positiva, pètria, palpable. Vull dir amb això que es fa de la necessitat virtut, i aleshores es produeixen les paradoxes. No es pot treballar amb normalitat –com les expulsions de professors testimonien– però la normalitat esdevé aparença; hom no pot desenvolupar una gran obra intel·lectual, però veu com la seva figura s'infla amb un valor simbòlic sobreafegit, realment important per a molta gent. Les contradiccions –tant endògenes, internes, com exògenes, de relació– s'intenten comportar com es pot: escrivint, militant o marxant. El món de projecció simbòlica, el vector ideal, esdevé tant o més important que la labor científica o filosòfica. Aquest efecte *boom-rang* de la imatge sobre la realitat resulta distorsionant i, al final, l'holisme o l'exigència de consistència personal es duen al límit. Em sembla significatiu que, a part de les dificultats generals en

67. Durant la guerra es perdé aproximadament el 8% de la població activa catalana. Les vacants laborals es calculen entre un 12 i 14%. Des del 1940 fins a 1950 s'incorporaren en una primera onada migratòria uns 200.000 emigrants adults. Aquestes xifres experimenten un fort increment encara, de 1950 al 1960. Es passa d'una població de 3.218.596 persones a 3.888.489 en el cens del 1960: un increment total del 20,8%. Vegeu Borja de Riquer, Joan B. Culla, *Història de Catalunya*. Vol. 7. *El franquisme i la transició democràtica* (1989), Ed. 62, Barcelona, 2000. pp. 21 i següents.; pp. 173 i següents.

68. Cal recordar l'actitud de José L. López Aranguren, molt interessat des de l'inici per allò que passava a Catalunya i animador de les «Conversaciones Católicas de Gredos», organitzades pel P. Querejazu entre intel·lectuals catòlics i no catòlics des de l'any 1955. Aquell mateix any guanyà la càtedra d'Ètica i Sociologia a la Universitat de Madrid. Els seus dos ajudants, Juan Linz i Javier Muguerza, desenvoluparien posteriorment l'ètica (Javier Muguerza) i la ciència política contemporània (Juan Linz, a Yale), com a referents ineludibles dels seus camps respectius.

69. No esmentaré en aquesta Introducció els filòsofs significatius del darrer terç del segle XX, a Catalunya. Molts són encara, sortosament, en ple procés de producció d'una obra pròpia.

tots els terrenys del coneixement, l'única ciència social seriosament desenvolupada a Espanya sota el franquisme fos l'economia, però no la sociologia, ni l'antropologia, ni la lingüística.⁷⁰ En aquestes condicions, també tinc la impressió, sempre discutible, que es demanava a la filosofia que suplís el buit de les ciències socials empíriques.

Els referents intel·lectuals també van canviar, en part, per les condicions externes. Després de la caiguda dels totalitarismes a Europa –una Europa que havia romàs tan convulsa com Espanya durant quinze anys– hi havia la urgència de pensar d'una altra manera. Al meu entendre, fenomenologia, neokantisme i filosofia de la cultura, les grans tendències dels anys trenta, es van haver d'enfrontar amb la filosofia de la lògica i, de manera més soterrada, amb el desenvolupament de nous llenguatges científics (cibernètica, arquitectura de la ment, els primers llenguatges simbòlics digitals...). Amb la guerra freda, sorgiren nous problemes socials i polítics, com les protestes dels anys seixanta es van encarregar de mostrar a l'un costat i a l'altre de l'Atlàntic.

Aquí, la filosofia de la ciència i la «cismundaneïtat» –per dir-ho com Sacristán– que representava la visió del món del marxisme, van proporcionar els nous nuclis de reflexió i operaren com a veritables articuladors educatius dels universitaris. Enmig, existencialisme i estructuralisme.

Per a Sacristán, d'una manera continuada que va mantenir fins al final de la seva vida, el marxisme oferia el marc i l'orientació per encabir-hi tant les activitats pràctiques i polítiques com l'elaboració dels elements teòrics. De les moltes vegades que en parlà o n'escrigué, la formulació més sintètica que he trobat és aquesta:

El marxismo es un intento de vertebrar racionalmente, con la mayor cantidad posible de conocimiento y análisis científico, un movimiento emancipatorio.⁷¹

Aviat es posaria de manifest que els problemes plantejats a la fi del segle XX estaven molt relacionats amb el canvi tecnològic, la internacionalització de les empreses i el canvi cultural i professional que representava per a milions de persones la introducció dels ordinadors. Encara no s'anomenava «globalització» o «mundialització de l'economia», però era clar que emergien temes amb molta força –feminisme, multiculturalisme, bioètica– renovant pràctiques, objectius, i la manera de reflexionar-los i aconseguir-los. El terme «emancipatori» fa referència justament al manteniment de l'explotació.

70. La Facultat de Ciències Econòmiques de Barcelona s'organitzà seriosament, en part, com efecte indirecte dels Plans d'Estabilització de 1959 dirigits per Joan Sardà. Al 1962 ja existia un grup d'economistes ben formats per fer-ho. Hom pot comparar-ho amb la lingüística. A Madrid, a principis dels cinquanta, el grup de Rafael Sánchez Ferlosio i Víctor Sánchez de Zavala organitzaven en un bar la denominada jocosament «Universidad Libre de Gambrinus» per discutir de literatura, filologia i lingüística. La lingüística es desenvolupà lentament. Pelegrín Otero, aleshores ajudant de Chomsky al MIT, venia a presentar els nous desenvolupaments. Els primers estudis es feren aprofitant el Centre de Càlcul de la Universitat de Madrid, tan tard com el 1968. Vegeu, Fabian Estapé, *De tots colors*, Ed. 62, 2000, p. 138 i següents. Compareu amb els testimonis de Carmen Martín Gaité i Ernesto García Camarero, a *Palabras. Víctor Sánchez de Zavala, in memoriam*, Kepa Korta i F. García Murga, Comp, Universidad del País Vasco, 2000, p. 17-34.

71. «Una conversación con Manuel Sacristán» (1978), Jordi Guiu i Antoni Munné, a Salvador López Arnal, Pere de la Fuente, *Acerca de Manuel Sacristán*, Ed. Destino, Barcelona, p. 114. La meua simplificació aquí és desfeta per l'explicació entenedora que Fèlix Ovejero ofereix d'aquesta fórmula, en aquest mateix volum.

En canvi, malgrat alguns esforços de col·laboració –com el que representaven els *Cuadernos Americanos*– el contacte amb els que van marxar l'any 1939 no va reeixir. No es va reprendre pràcticament fins a la mort de Franco, i ja en una situació que distava de la normalitat. Excepte per una minoria, noms com els de Xirau, Nicol o fins i tot el de Ferrater i Mora –que era atribuït més a un diccionari que a una persona viva– havien estat oblidats. I en la transició democràtica, quan van venir finalment els que quedaven, per a la generalitat dels estudiants universitaris dels anys setanta si més no, foren més aviat rebuts com la visita dels parents llunyans que apareixen de sobte més que no pas com a membres de la mateixa família.

Aquesta és la raó de ser de la preparació del cicle de conferències que, sota el nom de José L. López Aranguren, va tenir lloc durant els mesos de novembre i desembre de 1999 a l'Auditori de la Caixa d'Estalvis de Sabadell, amb el concurs de la UAB i de l'Ajuntament de la ciutat, i que ara el lector té a les mans en forma de volum independent.

Aquest volum corresponent al IV Cicle Aranguren té una estructura lleugerament diferent dels altres. En l'edició, he volgut mantenir el to planer i fins i tot de conversa, de parla i d'escolta, que fa de la transmissió del pensament una cosa viva. Alguns autors han reescrit la conferència de partida; d'altres l'han mantinguda o enriquida amb notes de referència; d'altres, encara, han revisat el text per a la publicació. He volgut respectar els textos originals i la manera de fer de cada autor. Essent important l'estil en el pensament, també he respectat la llengua amb què han estat escrits. Així, el lector trobarà textos en català i en castellà. He mantingut també les presentacions a cada sessió, amb lleus retocs.

Els autors originalment tractats s'han disposat en un ordre més o menys cronològic, seguint el ritme del gruix i importància de l'obra en el moment en què fou escrita.

Pere Lluís Font obre el volum amb un article de difícil execució: una visió sintètica que –juntament amb l'aportada per aquesta introducció inicial– constitueix el pòrtic per a la mirada retrospectiva de la filosofia a Catalunya durant el segle XX.

Hi ha, de fet, dues parts en aquest llibre, pivotant sobre el tall que va significar la Guerra Civil. En la primera (1900-1939), Mercè Rius fa una semblança de la vida i obra d'Eugeni d'Ors, Norbert Bilbeny glossa la figura de Joan Crexells, i aquí m'hi he afegit jo amb la figura d'un intel·lectual sabadellenc mort al front, Miquel Carreras, conegut fins ara com a literat i historiadore, però no com a filòsof.

A la segona part, hi trobem la divisió entre els filòsofs de la República i l'exili, i aquells que van reprendre als anys cinquanta la labor de la filosofia a l'interior del país. He volgut convidar a participar en el volum a un bon coneixedor dels filòsofs de l'exili, Antoni Mora, amb un article sobre el pensament d'Eduard Nicol. També li devem la succinta Bibliografia que clou el volum.

Jo mateix trobo a faltar aquí una contribució sobre la filosofia de Joaquim Xirau, un autor del qual disposem de l'edició de l'obra completa gràcies, principalment, al seu fill Ramon, també filòsof. M'he decidit tanmateix per Nicol perquè penso que es tracta d'una figura tal vegada menys difosa avui al nostre país, i per García Bacca perquè el seu pas esporàdic per la Universitat Autònoma dels anys trenta correspon a algú que no compartia d'entrada els mateixos pressupòsits dels seus companys i va acabar per compartir-ne fins i tot la llengua. Jaume Casals raona, doncs, sobre la figura d'aquest darrer.

Finalment, Félix Ovejero, Gerard Vilar i Jesús Mosterín exposen la filosofia de Manuel Sacristán, José María Valverde i Josep Ferrater Mora, respectivament. Els dos primers estaven units amb Sacristán i Valverde per l'íntima relació que correspon al mestratge. Al darrer, Mosterín, l'unia amb Ferrater una relació, igualment íntima, d'amistat personal i de discussió intel·lectual.

El cas de Ferrater resulta especial i, per això, l'he situat al final, d'una manera una mica al·legòrica. Dels intel·lectuals a l'exterior, potser va ser ell qui millor es va poder integrar més tard en la vida de la filosofia del seu país d'origen. Des del 1976 fins a la data de la seva mort (1991), les seves visites i contribucions escrites van ser constants. Aleshores la truita ja havia girat: eren els intel·lectuals de dins els qui buscaven una sortida i una participació regular a l'exterior. Ferrater veié, doncs, l'esforç de normalització i professionalització dels intel·lectuals espanyols en un àmbit més obert.

UN SEGLE DE FILOSOFIA A CATALUNYA

Pere Lluís Font

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

En els cicles anteriors, seguint el tarannà despert i contemporani d'Aranguren, hem tractat temes cabdals de la transformació del món que està tenint lloc avui dia davant els nostres ulls.¹

Enguany retornarem als orígens. Hem cregut que era un bon moment per fer balanç del que ha estat la reflexió filosòfica a Catalunya durant aquest segle tan violent i tan ple de canvis radicals com ha estat el segle XX.

Si creiem Ferrater Mora, la filosofia a Catalunya, com a tendència i actitud, consta de quatre elements entrelligats. Amb els seus propis mots: «la fidelitat a la realitat; la propensió contractual, àdhuc pactista, que no rebutja el compromís a menys que aquest impliqui cedir un valor considerat essencial; el professionalisme, el desig de claredat».²

Ferrater pensava aquests trets, no com a essencials ni exclusius, sinó com a contextuals, relatius al tarannà o manera de fer. De tots els que podríem afegir, n'hi ha un que em sembla important: l'absència d'Estat, l'absència de visió centralitzada del poder.

Recordem que, en el panorama intel·lectual espanyol a principis de segle, Romanones impulsà conscientment la Junta de Ampliación de Estudios i la Residencia de Estudiantes justament per fabricar amb els millors caps una elit intel·lectual per a l'Espanya moderna. L'intent era explícit, i així ho escrivia des de l'exili d'Oxford qui fou el seu director durant vint-i-set anys, Alberto Jiménez Fraud: «la Residencia, el Colegio Universitario fundado en Madrid en 1910, con objeto de formar en España una minoría directora moralmente disciplinada y ampliamente entrenada en las ciencias modernas [...]».³

Sense aquest esperit regeneracionista, a cavall del krausisme i de l'afany per un Estat liberal, penso que no hauria existit –almenys tal com fou– ni el pensament d'Ortega ni el to de l'Escola de Madrid.

A Catalunya, les coses i les institucions es veien diferents. Però després vingué la guerra, i les diferències van deixar de tenir, almenys aparentment, tanta importància.

1. Així, fa dos anys vam rebre una primícia d'un dels llibres més importants del panorama contemporani, *La era de la informació*, de Manuel Castells. El Cicle va estar dedicat a la globalització econòmica i al seu impacte en la nostra experiència i imaginari simbòlic. L'any passat, rebíem la reflexió sobre deu anys de Tribunal Constitucional per part del seu President, Álvaro Rodríguez Bereijo. El Cicle es proposava estudiar la transformació política de l'Estat i l'emergència d'una nova consciència ciutadana en l'era de la informació. Vegeu, P. Casanovas (ed.), *Cicle Aranguren. Per una cultura democràtica. Globalització econòmica i experiència politicomoral*, Aula de Ciència i Cultura n. 3, Fundació Caixa de Sabadell, Ajuntament de Sabadell, 1998; *Cicle Aranguren. Per una cultura democràtica. Societat Civil i transformació de l'Estat al llindar del segle XXI*, Aula de Ciència i Cultura, n. 9, Fundació Caixa de Sabadell, 1999.

2. J. Ferrater Mora, «Reflexions sobre la filosofia a Catalunya», *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*. Ed. 62 i La Caixa, Barcelona, 1981, p. 127.

3. Alberto Jiménez Fraud. Residentes. *Semblanzas y recuerdos*. Alianza Ed., Madrid, 1989, p. 113.

Penso, en efecte, que el tall de la Guerra Civil (1936-1939) i la llarga penombra del franquisme posterior han marcat en filosofia un trauc difícil de recosir i una distància interior i exterior ambivalent en la nostra memòria històrica. Un dels amics de Ferrater Mora, i deixeble d'Eduard Nicol, el professor de Harvard Juan Marichal ho expressava molt bé: «Teníamos una tertulia con José [Ferrater]. Y a veces comentábamos, ¿te imaginas poder tener esta tertulia en Barcelona? Y él respondía: sí, pero los libros están aquí».⁴ Aquí era Harvard, Yale, Princeton, la Universitat Autònoma de Mèxic. Un exterior on convergien tots.

Bé, ¿quin balanç i quina prospectiva podem fer de la filosofia a Catalunya, tenint en compte l'abans i el després del franquisme, a les envistes del segle XXI?, ¿sobre quines bases i a partir de quina tradició es construeix el pensament contemporani?

Encabir en un curs tot un segle de filosofia és complicat. Hem optat pel doble camí que ja vam provar en el primer cicle Aranguren. En lloc de pensar en un curs erudit, centrat sobretot en la història passada, l'operació és la de vivificar aquesta història. Es tracta de la circumstància que filòsofs actuals, amb pensament propi, ens parlin de la significació i el valor dels filòsofs de casa nostra més antics. I aquí hem optat també pel camí més senzill: que ho plantegin com vulguin, amb total llibertat, de manera que no es notin els forats que inevitablement conté la tria, perquè parlar de Ferrater també vol dir parlar de Joaquim Xirau, i parlar de Xirau, parlar d'Eduard Nicol.

També per fer-ho fàcil, l'ordre és cronològic, sense voler dir que ho hagi de ser el contingut expositiu. Els tres primers autors cobreixen aspectes diferents del pensament filosòfic de la primera part del segle: Mercè Rius sobre Eugeni d'Ors (Noucentisme i el llenguatge), Norbert Bilbeny sobre Joan Crexells (tal vegada la professionalització de la filosofia), Jaume Casals sobre Juan David García Bacca (inícis de la filosofia lògica i analítica). Després, modestament, presentaré com a filòsof del dret el sabadellenc Miquel Carreras. Els tres darrers autors exemplifiquen la tensió i l'esforç per a la recuperació filosòfica en els exilis interiors i exteriors de 1950 a 1980. Així, Fèlix Ovejero sobre Manuel Sacristán (epistemologia i marxisme), Gerard Vilar sobre José María Valverde (ètica i estètica) –tots dos foren companys d'Aranguren en l'expulsió de la universitat– i, finalment, Jesús Mosterín sobre l'obra de Josep Ferrater Mora.

He deixat per al final el primer convidat d'aquest Cicle, encarregat de la tasca d'oferir-nos un pòrtic que serveixi de balanç inicial per als nostres objectius.

Per a mi és motiu d'alegria personal poder presentar Pere Lluís Font, un dels filòsofs mestre de filòsofs a Catalunya, en l'actualitat.

Pere Lluís Font és actualment professor d'història de la filosofia i de filosofia de la Religió a la Universitat Autònoma de Barcelona, president de la Secció de Filosofia Moderna de la Societat Catalana de Filosofia i membre de l'Institut d'Estudis Catalans. És, a més, membre del Consell Assessor de la Corporació Catalana de Ràdio i Televisió, i membre de la Comissió Assessora d'Ètica per a les Ciències i la Tecnologia de Catalunya. Recordem que ha tingut, també, entre moltes altres responsabilitats, la de ser vicerector de la UAB i director del seu primer Departament de Filosofia.

De la seva obra, disseminada en molts cursos, conferències, edicions, traduccions i articles especialitzats, m'agradaria esmentar aquí que ha estat i és l'artífex principal de la col·lecció «Textos Filosòfics» (Laia, Ed. 62), en què ha estat l'editor en català d'obres cabdals de

4. Conversa personal.

Montaigne,⁵ Descartes,⁶ Kant⁷ i Spinoza.⁸ Destaca en aquest conjunt la traducció, comentari i edició anotada del *Discurs del Mètode* de Descartes (1996). Ha estat editor en català també de la *Història de la Filosofia* d'Emile Bréhier,⁹ i editor castellà de la *Historia de la filosofía y de la ciencia* de Ludovico Geymonat.¹⁰ Especialista en Pascal, és autor també d'una *Introducció a la lectura de Pascal* (Cruïlla, Barcelona, 1996).

Hi ha un àmbit no estrictament historiogràfic en el qual ell també ha treballat: la filosofia de la religió. En aquest, destaca el treball seminal «L'estatut de la filosofia de la religió» (*Enraonar*, 1981).

De Pere Lluís Font he de dir que, format en la formidable escola francesa d'història de la filosofia, fa seu el lema de Victor Delbos: «cal malfiar-se d'aquells jocs de reflexió que, amb el pretext de descobrir la significació profunda d'una filosofia, comencen per negligir-ne la significació exacta».¹¹

Amaga, doncs, en modèstia –a cops irònica, mai sarcàstica– el que és en realitat treball, coneixement, claredat i bon criteri. A mi –com a tants d'altres– em va ensenyar a fer a peu el camí de la lectura dels clàssics, sense voler córrer més pujant a cavall de cap «isme» (estructuralisme, marxisme o postmodernisme). Jo no conec, doncs, persona més justa –en tots els sentits del terme– per no fer volar coloms, sobretot en un tema com el que ens ocupa aquest vespre.

5. Michel de Montaigne, *Apologia de Ramon Sibiuda*, traducció de Jaume Casals, edició de Pere Lluís Font, Ed. Laia, Barcelona, 1982; reed. Ed. 62, 1998.

6. René Descartes, *Discurs del mètode*, trad. i ed. de P. Lluís Font, Ed. 62, Barcelona, 1996, reed. 1999. *Tractat de les passions. Cartes sobre la moral*, trad. de Miquel Costa, edició de P. Lluís Font. Ed. 62, Barcelona, 1998.

7. Immanuel Kant, *Prolegòmens a tota filosofia futura que pugui presentar-se com a ciència*, trad. de G. Vilar, ed. de P. Lluís Font, Ed. Laia, 1982; reed. Ed. 62, Barcelona, 1996. *Fonamentació de la metafísica dels costums*, trad. de Joan Leita, edició de P. Lluís Font, Ed. Laia, Barcelona, 1984; reed. Ed. 62, Barcelona, 1995.

8. Baruch de Spinoza. *Tractat de l'esmena de l'enteniment. Cartes sobre el mal*, trad. de Jaume Medina, ed. de P. Lluís Font, Ed. 62, Barcelona, 1991.

9. Emile Bréhier, *Història de la filosofia*, Ed. Tecnos / UAB, Madrid, Barcelona, vol. 1, 1998.

10. Ludovico Geymonat, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Ed. Crítica, Barcelona, 1985.

11. Pere Lluís Font, «Diàleg imaginari entre Leibniz i Kant a propòsit de la paradoxa de les figures simètriques incongruents», Preludi a Josep Olesti, *Kant i Leibniz: la incongruència en l'espai*, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, p. 6.

Un segle de filosofia a Catalunya

Pere Lluís Font

Universitat Autònoma de Barcelona

INTRODUCCIÓ

Un canvi de segle, i més quan aquest coincideix amb un canvi de mil·lenni, convida a fer mirades retrospectives i balanços.

Quant a la filosofia, el mil·lenni que acaba de transcórrer va començar amb bon peu al nostre país: la gran figura intel·lectual europea que l'inaugura, Gerbert d'Orlhac (Silvestre II, el papa de l'any 1000), era un occità format a Vic i a Ripoll. En els segles de la plenitud medieval i del primer Renaixement (des de Ramon Llull fins a Joan Lluís Vives), Catalunya va ser una petita potència europea en el camp del pensament i, en general, en el de les lletres. Després vénen segles de «vaques magres» en què, com no podia ser altrament, la nostra història cultural reflecteix els avatars de la història política. Ara es tendeix a evitar la paraula *decadència*; sembla, però, que amb poca lògica, ja que es continua parlant de *Renaixença*. Com veurem, en el segle XIX la filosofia, sense que hagués mort del tot, també «reneix» modestament. I, en el segle XX trobarem, abans i després de la llarga dictadura, períodes de progressiva normalització i institucionalització. Així i tot, actualment la filosofia resulta ser el parent pobre de la nostra cultura humanística si la comparem, per exemple, amb la història o la filologia i, no cal dir-ho, amb l'art o la literatura. És que, com es diu a vegades, Catalunya és un poble pragmàtic, poc dotat per a la filosofia? L'època medieval més aviat desmenteix aquesta hipòtesi. Caldria buscar, doncs, l'explicació de la migrada vitalitat filosòfica posterior en les circumstàncies històriques, especialment en el fet que la Catalunya postmedieval ha estat junyida a Espanya, un país que durant segles ha viscut d'esquena a Europa i no ha tingut pràcticament filosofia moderna.

No em cal parar gaire a explicar què s'entén per filosofia. Em limitaré a recordar, per saber de què estem parlant, que la filosofia, que ha estat en el passat l'eix de la cultura europea i la matriu de totes les ciències, a mesura que aquestes s'anaven emancipant ha anat trobant la seva especificitat en un tipus de discurs irreductible al científic i al religiós (per esmentar els altres dos que també tenen pretensió cognoscitiva) i, no cal dir-ho, al polític o al simplement literari. Dit en positiu, la filosofia no és una ciència entre les ciències, sinó un tipus de discurs metòdic i crític sobre la realitat, els valors o la cultura, presos en la seva totalitat, en les seves articulacions bàsiques o en alguna de les seves peces essencials. (En aquest darrer cas, parlem de «filosofies regionals»: de filosofia de la ciència, de l'art, de la moral, de la religió, del dret, de la política, etc., disciplines filosòfiques dotades d'una relativa autonomia, bé que mai totalment aïllades d'una perspectiva global, perquè finalment tot està interrelacionat.) Parlaré, en principi, de la filosofia en sentit estricte, fent només referències escadusseres a figures o obres que pertanyen més aviat a la «literatura d'idees» i que poden, per tant, ser considerades filosòfiques només en un sentit ampli.

Em referiré sobretot al Principat de Catalunya, per raons de proximitat i de densitat, però sense perdre de vista el conjunt dels Països Catalans. Val a dir, però, que de la guerra ençà, inclosa l'actualitat, la filosofia als Països Catalans es diferencia poc de la de la resta de l'Estat espa-

nyol. Per tant, en els darrers seixanta anys, accentuar-ne més del compte la diferenciació tindria un aire artificial i voluntarista, ja que no hi ha una dinàmica pròpia de l'àmbit territorial català i, d'altra banda, la utilització de la llengua catalana hi és minoritària (per bé que la situació és diversa segons els diferents països). Tindrè presents els filòsofs nascuts als Països Catalans o que més o menys s'hi han aclimatat, amb alguna al·lusió a professors desarrelats, ignorants del seu país d'acollida o fins i tot descaradament colonitzadors.

Tractaré, doncs, de la filosofia feta per filòsofs catalans (de naixement o d'adopció), independentment de la llengua que hagin emprat (de fet, majoritàriament la castellana). Si ens haguéssim de limitar a la filosofia escrita en català, el discurs podria ser bastant més breu. Tenim, en aquest sentit, una situació anòmala, i més si pensem en els filòsofs catalanoparlants que són castellanoescrivents. Aquesta distorsió és molt significativa, si ens hem de creure el que, d'altra banda, sembla *doctrina communis* sobre la rellevància del llenguatge (finalment, de la llengua) en relació amb el pensament i que potser es podria resumir dient que aquest és possibilitat, expressat i limitat per aquell. Molt pocs posarien en dubte la sentència de Wittgenstein sobre la correspondència entre «els límits del meu llenguatge» i «els límits del meu món». I no cal ser anacrònicament romàntic per pensar que tota llengua, a més de fer, entre d'altres, una funció comunicativa i una funció identificadora, també configura (o almenys coloreix) i vehicula una visió del món. Molts filòsofs han explicat que només es pot tenir un pensament autènticament personal quan aquest s'expressa en la llengua pròpia i que només en la llengua pròpia ens trobem com a casa. Per citar-ne només un, Hegel remarca, en les seves *Lliçons d'història de la filosofia*, que Luter va fer en el seu país la més gran revolució amb vista a l'alliberament de l'esperit traduint la Bíblia a l'alemany, perquè l'home, diu, només és veritablement amo dels pensaments expressats en la llengua pròpia, ja que la llengua és la primera objectivació de la consciència. I afegeix que això és el que es va produir també a Itàlia amb el Dant. (Nosaltres podríem dir que es va produir al nostre país amb Ramon Llull.) Vaig sentir recitar totes aquestes coses (llevat de la referència a Ramon Llull, és clar) a professors de filosofia de la Universitat de Barcelona en la dècada dels anys seixanta, sense que aparentment ni sospitessin que la seva llengua no era la dels seus alumnes.

En aquestes condicions, es pot parlar de filosofia catalana? Encara que la filosofia en principi és universal, en la mesura que el seu discurs té pretensió d'universalitat, tanmateix parlem amb tota naturalitat de filosofia francesa, de filosofia alemanya o de filosofia anglosaxona per referir-nos no solament a la filosofia feta en aquests països, sinó també per remarcar-ne alguns trets característics. En efecte, tota filosofia té, en certa manera, denominació d'origen: per la tradició a què pertany i sobretot per la llengua en què es fa, coses que comporten, *velis nolis*, una certa precomprensió de la realitat. Ja m'agradaria poder parlar de filosofia catalana en aquest sentit, però tinc por que això seria utilitzar, contra el consell de La Rochefoucauld, paraules més grosses que les coses, perquè difícilment podem parlar, si no és amb un criteri tant generós com el de Torras i Bages, d'una tradició filosòfica catalana (i encara menys en llengua catalana). És un fil massa prim i discontinu, encara que compti amb algunes figures de relleu internacional, com ara Llull, Sibiuda, Vives o Balmes. En tot cas, és obvi que s'ha d'arxivar definitivament la idea torrasiana d'identificar la filosofia catalana amb el tomisme o la idea noucentista (en què Eugeni d'Ors coincideix amb Salvador Bové o amb Francesc Pujols) d'identificar-la amb el lul·lisme. Al capdavall, doncs, és més realista parlar de «filosofia a Catalunya» (o als Països Catalans) que no pas de «filosofia catalana», encara que jo mateix utilitzi a vegades aquesta expressió per raons d'economia de llenguatge.

Fetes aquestes consideracions, entrem en el tema. Intentaré fer una mena d'inventari, presentant de manera descriptiva, a una certa escala, el mapa complet de la filosofia a Catalunya (als Països Catalans) en el segle xx i indicant per a cada període les tendències principals i (amb molta parsimònia en el darrer) els noms susceptibles d'aparèixer al mapa.

Recorreré a una periodització poc original:

1. Abans de la Guerra Civil.
2. Durant la dictadura franquista.
3. Des de la transició democràtica.

Penso, però, que es pot dividir amb una certa naturalitat cada un dels dos primers períodes en dos subperíodes. Així, abans de la Guerra Civil, es pot distingir, seguint el ritme general de la nostra cultura, entre l'època del modernisme i la del noucentisme. I, durant la dictadura franquista, em sembla necessari distingir entre el subperíode que podríem qualificar de remedievalització, fins al 1965 aproximadament, i un segon subperíode, de 1965 a 1975, en què es fa, de manera apressada i acrítica, la recepció de les principals tendències del pensament contemporani (dic *contemporani* i no pas *modern*, perquè de fet es passa de l'edat mitjana a la contemporaneïtat saltant per sobre de la modernitat, que només s'anirà recuperant després). En canvi, no em sembla necessari dividir cronològicament el tercer període.

1. ABANS DE LA GUERRA CIVIL

1.1. L'època del modernisme

Aquest subperíode, a cavall dels dos segles, comprèn aproximadament la darrera dècada del segle XIX i la primera del XX. En efecte, el 1911, any de la mort de Joan Maragall, de l'acces d'Eugeni d'Ors a la secretaria general de l'Institut d'Estudis Catalans i de la publicació de l'*Almanac dels noucentistes*, pot ser considerat com la data simbòlica del triomf del noucentisme.

A l'època del modernisme, la filosofia a Catalunya és, en bona part, la continuació de les tendències dominants en el segle XIX, tendències que, encara que sigui telegràficament, cal recordar per poder entendre el que passa en el moment que ens ocupa. Eren bàsicament quatre: dues de majors, que arrenquen en el segon terç del segle, paral·lelament a la Renaixença, i dues de menors, que comencen una mica més tard.

a) El corrent més característic de l'escola catalana del vuit-cents és la filosofia del sentit comú, que fou introduïda pel jurista i filòsof Ramon Martí d'Eixalà (1808-1857) i que tingué el seu màxim representant en Xavier Llorens i Barba (1820-1872). Martí d'Eixalà, professor de filosofia a l'Acadèmia de Ciències i de dret civil i mercantil a la restaurada Universitat de Barcelona, estrenà al país un nou estil de pensament de base psicologista, que deixava de banda l'escolàstica i que incorporava la filosofia escocesa, coneguda a través dels eclèctics francesos. Entre els seus deixebles figuren, a part de l'esmentat Llorens i Barba, el filòleg Manuel Milà i Fontanals (1810-

1883), historiador i teòric de la literatura i tractadista d'estètica, i el també jurista Manuel Duran i Bas (1823-1907), considerat l'introduïdor a Catalunya de l'escola històrica de Savigny. Llorens, professor de filosofia a la Universitat de Barcelona, conegué directament els escocesos, rebé alguna influència kantiana i incorporà també (en l'*Oració inaugural* del curs 1854-1855) la idea herderiana del *Volksgeist*. (Remarquem, però, de passada, que ell aplica aquesta doctrina de «l'esperit del poble» a Espanya i que, per tant, perquè els homes de la Renaixença la puguin aplicar a Catalunya, s'hauran d'oblidar d'algun passatge del seu discurs.) Cal subratllar també que Llorens tenia una alta concepció de la filosofia i del lloc que aquesta havia d'ocupar en la cultura (en això no estava gaire lluny de la futura idea husserliana de la filosofia com a forma espiritual de la cultura europea).

b) L'altre corrent vuitcentista de pes és l'anomenat a vegades, impròpiament, neotomisme balmesià. Filòsof, apòlogista i pensador polític i social, Jaume Balmes (1810-1848), tot i la seva mort prematura, és un filòsof perceptible a escala europea. Hereu de l'escolasticisme eclèctic de Cervera, comparteix també la doctrina del sentit comú (pouada no en els escocesos, sinó en el precursor d'aquests, el jesuïta francopolonès Claude Buffier) i assumeix plantejaments de la filosofia cartesiana i postcartesiana amb la voluntat de salvar la metafísica de la crítica kantiana. Bé que influït pels tradicionalistes francesos, el seu pensament és molt més sensible que el d'ells a l'evolució política i social del seu temps i no mereix, ni de bon tros, la simple etiqueta de tradicionalista que se li penja de vegades. Més que no pas un neotomista, en realitat Balmes és un representant, bastant renovador, de la metafísica espiritualista tradicional (i un representant també de l'anomenada «escola apològica catalana»). En canvi, la denominació de neotomistes escau als qui posteriorment es consideraran balmesians.

c) Cap a mitjan segle XIX apareix un tercer corrent de pensament, de signe positivista, representat per Marià Cubí (1801-1875), divulgador de la frenologia; pels metges filòsofs Pere Mata (1811-1877), introductor de la medicina legal a Espanya, i el menorquí establert a París Josep Miquel Guàrdia (1830-1897); i, més tard, pel darwinista valencià Pelegrí Casanova (1849-1919), deixeble de Haeckel, per Pompeu Gener, «Peius» (1848-1920), que donà, en el seu període parisenc, una interpretació positivista i biològica de Nietzsche, i pel filòsof i científic social Pere Estasen (1855-1913), divulgador de Comte, Littré, Mill i Spencer.

d) Finalment, trobem, a partir també de mitjan segle, alguns representants de la filosofia política, com ara Francesc Pi i Margall (1824-1901), filòsof panteïtzant i alhora teòric important del radicalisme social, influenciat per Hegel i pels socialistes utòpics, especialment per Proudhon, amb un pensament que serà reivindicat per tot l'anarquisme ibèric; i Valentí Almirall (1841-1904), el principal teòric del catalanisme progressista.

El fet d'haver-nos detingut una mica en aquestes tendències vuitcentistes ens permetrà ara situar còmodament, en una bona mesura en continuïtat amb elles, les de l'època modernista, que coincideixen gairebé només cronològicament amb el moviment artístic i literari que porta aquest nom (l'única figura que fa de pont és Joan Maragall).

En primer lloc, cal constatar la pràctica desaparició, en aquest moment, de la filosofia del sentit comú, que, en canvi, reapareixerà com un Guadiana a l'època del noucentisme. Les tendències que trobem a cavall dels dos segles seran també quatre: el neotomisme majoritàriament balmesià (ara sí), el neolul·lisme, i la pervivència del positivisme i de la filosofia política.

a) En la línia del neotomisme passat per Balmes la figura de més relleu és el bisbe Josep Torras i Bages (1846-1916), l'autor de *La tradició catalana*, que gravitarà sobre tot el pensament religiós i filosoficoreligiós fins a la Guerra Civil. És un pensador remarcable en el camp de la filosofia general (que troba un cert ritme intern en la història del pensament català i que llegeix amb ulls tomistes fins i tot Llull, Sibiuda o Vives), de l'estètica i de la política (on esdevindrà un referent important del catalanisme conservador), més a la defensiva que Balmes, però lluny de l'integrisme del seu coetani Fèlix Sardà i Salvany (1844-1916). En canvi, l'empremta de Balmes és menys perceptible en el professor de la Universitat de Barcelona Josep Daurella i Rull (1864-1927), autor d'unes *Instituciones de metafísica* d'un tomisme més escolàstic.

b) Com a contrapunt del neotomisme trobem el cant del cigne del lul·lisme doctrinal, representat pel mallorquí, després bisbe d'Oriola, Joan Maura i Gelabert (1841-1910), que en subratlla, com Torras i Bages, l'afinitat amb el tomisme, i sobretot pel canonge de la Seu d'Urgell Salvador Bové (1869-1915), fundador i director de la *Revista Luliana* i el més actiu propulsor de la restauració lul·lista. Paral·lelament al lul·lisme doctrinal, reneix també el lul·lisme erudit i crític amb els cursos d'Antoni Rubió i Lluch (1856-1937) als Estudis Universitaris Catalans i a l'Institut d'Estudis Catalans i amb l'edició mallorquina de les *Obres [catalanes] de Ramon Llull* a partir de 1906, impulsada pel pedagog i lul·lista Mateu Obrador (1852-1909) i sobretot pel narrador, assagista i també lul·lista Salvador Galmés (1878-1951).

c) Continua encara la tendència positivista amb els noms ja esmentats de Pelegrí Casanova, de Pompeu Gener i de Pere Estasen, als quals caldria afegir ara, amb criteris generacionals, el del biòleg i filòsof Ramon Turró (1854-1926), adversari intel·lectual del metge i filòsof antipositivista Josep de Letamendi (1828-1897). Però retrobarem Turró més endavant, perquè la seva obra filosòfica principal i la seva activitat més rellevant en aquest camp, relativament tardanes, pertanyen de fet al subperíode següent.

d) En l'àmbit de la filosofia política, prolongant també el període anterior, la tradició de l'anarquisme obrerista donarà alguns teòrics, entre els quals cal esmentar Joan Montseny (1864-1942), més conegut pel pseudònim de «Federico Urales», que coincidí cronològicament amb una altra forma d'anarquisme, individualista i aristocratitzant, present en alguns intel·lectuals modernistes de *L'Avenç*; i, pel que fa al catalanisme, cal esmentar, a més de Torras i Bages, a qui ja ens hem referit, Enric Prat de la Riba (1870-1917), l'obra teòrica del qual, *La nacionalitat catalana* (1906), de fet es projecta cap a l'època del noucentisme.

Un cas a part, totalment inclassificable, és el del poeta i assagista Joan Maragall (1860-1911), figura central del modernisme literari, deixeble de Torras i Bages i alhora introductor de Nietzsche, pensador notable en els camps polític, ètic, estètic i religiós, i una de les ments més lúcides del moment.

1.2. L'època del noucentisme

En el subperíode noucentista, que va des de 1911 fins a la Guerra Civil, continuen algunes de les tendències anteriors, però hi ha una situació nova sobretot en el món universitari. És un moment relativament ric pel que fa a la filosofia. S'hi pot distingir un tipus de pensament filosoficoreligiós protagonitzat majoritàriament per eclesiàstics i una filosofia laica, desenvolupada principalment a la Universitat de Barcelona, però també parcialment al marge de la universitat.

a) Dintre de la filosofia que podríem anomenar «eclesiàstica» retrobem les dues variants del subperíode anterior: el neotomisme i el lul·lisme.

El neotomisme, que podem continuar anomenant balmesià (i ara també torrasià), dóna una bona plèiade de noms amb una significativa influència cultural. Entre els més rellevants des del punt de vista de la filosofia, cal esmentar: el caputxí Miquel d'Esplugues (nom religiós de Pere Campreciós i Bosch, 1870-1934), fundador, ja el 1907, de la revista que acabarà anomenant-se *Estudis Franciscans*, i el 1925, de *Criterion*, la primera revista catalana de filosofia, que es publicarà fins al 1936 i que comptarà amb l'empenta del jove Mn. Joan Tusquets (1901-1998); el jesuïta Ignasi Casanovas (1872-1936), remarcable historiador de la cultura, editor de les obres completes de Balmaes i autor de dues biografies monumentals, la de Balmaes i la de Finestres; Mn. Frederic Clascar (1873-1919), bibliista, que havia escrit, ja el 1895, el primer estudi de conjunt de la filosofia catalana al segle XVIII; Mn. Josep M. Llovera (1874-1949), autor d'un *Tratado de sociología cristiana* i d'una molt rigorosa traducció catalana de les *Confessions* de sant Agustí; Mn. Àngel Carbonell (1877-1940), autor d'una monografia, *El colectivismo y la ortodoxia católica*, que desvincula coratjosament el socialisme de l'ateisme; Mn. Lluís Carreras (1884-1955), deixeble inicialment de Sardà i Salvany esdevingut després torrasià; Mn. Carles Cardó (1884-1958), pensador polític i gran humanista, admirable traductor de Sèneca al català (tretze volums a la Fundació Bernat Metge, que són un autèntic monument); el prestigiós teòleg tortosí Joan Baptista Manyà (1884-1976), autor també d'obres de filosofia; o el també reconegut teòleg, carmelità, Bartomeu Xiberta (1897-1967), estudiós del pensament medieval del seu orde. Alguns d'aquest noms, els retrobarem integrats en la Societat Catalana de Filosofia.

El lul·lisme continua també present en la seva doble vessant: la doctrinal, amb Mn. Joan Avinyó (1871-?), el més fidel deixeble de Salvador Bové, i amb el teòleg mallorquí Francesc Sureda Blanes (1888-1955), fundador el 1935 de la Schola Libera Lullismi, esdevinguda el 1943 Maioricensis Schola Lullistica; i l'erudita, amb la continuació de l'edició de les *Obres de Ramon Llull*, gràcies sobretot al ja esmentat Salvador Galmés. Un bon aplec de col·laboracions d'ambdues tendències es troba en l'imponent volum de *Miscel·lània Lul·liana* publicat el 1935 per la revista *Estudis Franciscans* amb motiu del setè centenari del naixement de Llull.

b) El que he anomenat filosofia laica fa una remarcable desclosa en el món universitari. El 1912 es crea la Secció de Filosofia a la Universitat de Barcelona. Els dos titulars que l'estrenen són Jaume Serra Hunter (1878-1943), professor d'història de la filosofia i defensor d'un «espiritualisme idealista», com ell l'anomenava, i Tomàs Carreras Artau (1879-1954), professor d'ètica i sociologia, folklorista i medievalista. Tots dos enllacen, per damunt de l'època del modernisme, amb la filosofia del sentit comú (el 1920 apareixeran finalment, coincidint amb el centenari del seu naixement, els tres volums de les *Lecciones de filosofía* de Llorens i Barba, taquigrafiades per Josep Balari i Jovany). El 1914 s'hi afegí el menorquí Cosme Parpal i Marquès (1878-1923), que va guanyar la càtedra de psicologia a què aspirava Eugeni d'Ors i al qual va succeir, el 1923, Pere Font i Puig (1888-1959). Aquests professors (a més de l'abans esmentat Josep Daurella) fan una important tasca docent, de la qual es beneficien un bon estol de deixebles memorables: Francesc Mirabent (1888-1952), arribat tard a la filosofia, que serà un distingit tractadista d'estètica (*De la bellesa*, 1934), Joaquim Carreras Artau (1894-1968), insigne medievalista, en col·laboració amb el seu germà Tomàs; Joaquim Xirau (1895-1946), filòsof i pedagog de fons platònic i augustiniana, influenciat per la fenomenologia, la teoria dels valors i el bergsonisme, i també per l'Escola de Madrid i per la Institución Libre de Enseñanza, que serà l'ànima de la Facultat de Filosofia i

Lletres i Pedagogia (es deia així) en el marc de l'autonomia universitària atorgada per la República; Joan Crexells (1896-1926), filòsof i economista, humanista integral, traductor català de Plató i coneixedor dels nous corrents filosòfics europeus, mort prematurament; i altres de més joves, que van ser incorporats (llevat del dos darrers) d'una manera o d'una altra a la docència universitària per iniciativa de Xirau: Joan Roura-Parella (1897-1983), Eduard Nicol (1907-1990), Domènec Casanovas (1910-1978), Jordi Maragall (1911-1999), Josep M. Calsamiglia (1913-1982) Josep Ferrater Mora (1912-1991) o Francesc Gomà (1915-1998).

Aquest conjunt de mestres i deixebles formen el nucli de l'anomenada (emprant una expressió de Nicol) «Escola de Barcelona», que s'acostuma a caracteritzar pel tarannà antidogmàtic i per la conjugació de tradició i modernitat. Amb la perspectiva que dona la distància, podem dir que, de la filosofia universitària d'aquesta època, en queden sobretot els assaigs de Serra Hunter, Mirabent, Xirau i Crexells i el *magnum opus* dels germans Carreras Artau, *Historia de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV* (que de fet és sobretot una història de la filosofia catalana i un monument a Llull i al lul·lisme), redactada abans de la guerra, si bé publicada immediatament després.

Cal esmentar també, per completar el quadre, el professor navarrès aclimatat a Catalunya Juan David García Bacca (1901-1992), el qual, ja el 1934, va publicar en català una *Introducció a la lògica*, primera obra de lògica moderna escrita a l'Estat espanyol; i l'estada a Catalunya del fenomenòleg alemany, deixeble de Max Scheler, Paul Ludwig Landsberg (1901-1944), invitat per Xirau el 1933, que va fer uns cursos memorables sobre sant Agustí i sobre Nietzsche. Aquest seria també potser el lloc per recordar el professor, poc o molt orteguà, de la Universitat de València Francesc Alcaide Vilar (1989-1973), que hi arribà els anys trenta i que hi continuarà després de la guerra.

c) En contacte amb el món universitari, però institucionalment fora, hi ha la figura notable del ja esmentat Ramon Turró, d'una generació fins i tot anterior a la dels iniciadors de la Secció de Filosofia de la Universitat de Barcelona (ja hem vist que havia nascut el 1854), però que no publica fins al 1912 la seva obra filosòfica més important, *Els orígens del coneixement: la fam*, aviat traduïda a diverses llengües. És una obra de teoria genètica del coneixement, qualificada per Ferrater Mora de «kantisme naturalista», que de fet representa una forma de positivisme espiritualista (per utilitzar una etiqueta que se sol aplicar a alguns filòsofs francesos). Ramon Turró i Eugeni d'Ors, que trobarem tot seguit, seran els dos membres filòsofs de l'Institut d'Estudis Catalans, des de la creació, el 1911, de la seva Secció de Ciències (més tard en formaran part, d'entre els que hem trobat fins ara, Jaume Serra Hunter, el 1927, i Joaquim Carreras Artau, el 1944).

La que anomenava filosofia laica compta també amb altres individualitats al marge de la universitat. La principal és indiscutiblement Eugeni d'Ors (1881-1954), el «pantarca», filòsof de la cultura, teòric de la doctrina esteticopolítica del noucentisme i mentor de la política cultural de la Mancomunitat de Catalunya, que exercí des de 1906 (any inicial del *Glosari*) una influència que arribarà al màxim entre 1911 i 1920. D'Ors va influir, entre d'altres, en Josep M. Capdevila (1892-1972), que evolucionarà cap a un tomisme de matis maritainià, en el ja esmentat Joan Crexells, o en Joan Estelrich (1896-1958), que serà director de la Fundació Bernat Metge, introductor de Kierkegaard al país. Cal recordar també el poeta maragallí i assagista filosòfic molt personal Francesc Pujols (1882-1952), autor del *Concepte general de la ciència catalana* («ciència» presidida per la figura majestuosa de Ramon Llull) i aspirant a elaborar un sistema propi,

anomenat primer «hiparxiologia» i després «pantologia». Una altra individualitat estimable, massa poc coneguda, és el malaguanyat Miquel Carreras i Costajussà (1905-1938), nebot de Lluís Carreras, expert en filosofia del dret i autor, sota el pseudònim de «Miquel Costa», d'un llibre aforístic de gran interès, *Conceptes i dites de Martí Rialp*, que el situa, a desgrat de la seva joventut, en la línia dels grans moralistes francesos, mestres de saviesa.

Al marge igualment de la Universitat, cal també recordar alguns noms de la filosofia política, en part ja esmentats, com ara Prat de la Riba, anomenat per Eugeni d'Ors «seny ordenador de Catalunya», o Joan Montseny, que encara publicarà el 1934 la seva obra teòrica més important, *La evolución de la filosofía en España*, als quals cal afegir els d'Andreu Nin (1892-1937) i de Joaquim Maurín (1896-1973), introductors del pensament marxista, que publicaran les seves obres principals els anys trenta.

Filosofia eclesiàstica i filosofia laica feren *bon ménage* a la Societat Catalana de Filosofia, creada el 1923 i que va tenir una vida efímera a causa de la dictadura de Primo de Rivera. Tot just va tenir temps de publicar el número u, molt digne, del seu *Anuari* (el mateix any 1923) i d'esbossar un projecte, encara ara pendent, de vocabulari filosòfic. Va ser creada pels mencionats Ramon Turró, Jaume Serra Hunter, Josep M. Llovera (que en fou president), Lluís Carreras i Josep M. Capdevila, i per Pere M. Bordoy i Torrents (1877-1951), historiador de la filosofia esdevingut després capellà i professor del Seminari Conciliar de Barcelona (que en fou secretari), el pedagog Alexandre Galí (1886-1969) i el psicòleg flamenc Georg Dwelshauvers (1867-1937), establert a Barcelona des de 1919 i creador del Laboratori de Psicologia Experimental de la Mancomunitat, als quals s'afegiren uns mesos després Tomàs Carreras Artau, Bartomeu Xiberta (membre corresponent, perquè residia a Roma) i l'economista, humanista i polític Pere Coromines (1870-1939), el pare del lingüista Joan Coromines.

Per completar el panorama filosòfic català de l'època del noucentisme, cal recordar també la tardana dedicació de l'escriptor Josep Pin i Soler (1842-1927) a la traducció catalana de filòsofs del Renaixement (Erasmus, Vives, More, Maquiavel...) en la seva anomenada «Biblioteca d'Humanitats» (10 volums); la iniciativa d'Eugeni d'Ors, continuada després per Pere Coromines, de publicació d'una «Biblioteca Filosòfica» a l'Institut d'Estudis Catalans (5 volums), i la creació, sota el patrocini de Francesc Cambó, de la Fundació Bernat Metge per a la traducció de clàssics grecs i llatins, dirigida pel ja mencionat Joan Estelrich, i que inclou també els filòsofs antics, amb atenció preferent a Plató.

En resum, després de la represa vuitcentista i de la seva continuació a l'època del modernisme, l'època noucentista representa una primera normalització de la filosofia en l'àmbit universitari i institucional. És una filosofia potser amb poca ambició intel·lectual, però no pas menyspreable, amb voluntat de recuperació de la tradició filosòfica catalana (amb divisió d'opinions pel que fa al segle XIX), oberta als corrents europeus contemporanis, ben integrada en el paisatge cultural català i escrita majoritàriament en la nostra llengua (lluny, per tant, del sucursalisme posterior).

2. DURANT LA DICTADURA FRANQUISTA

2.1. Entre 1939 i 1975

Com ja he indicat, en el període corresponent a la dictadura franquista es poden distingir dues etapes ben diferenciades: una de remedievalització, fins al 1965, i una altra, a partir d'aquesta data, de recepció de la filosofia contemporània.

Els primers vint-i-cinc anys de postguerra trenquen brutalment tot el que en l'etapa anterior semblava encarrilat. El triomf del nou règim, amb la implantació del nacionalcatolicisme espanyol, fa l'efecte d'una riuada, d'una catàstrofe natural. És el retorn medievallitzant a un règim anacrònic de cristiandat, a un estat confessional que vol imposar a tota la societat una subcultura eclesiàstica, filosòficament vertebrada per la neoescolàstica, fonamentalment tomista (amb una manipulació descarada de la figura de Balmaes per tal de reduir-lo als esquemes de la filosofia quasi oficial), i, per descomptat, en llengua castellana.

Les figures més destacades de la filosofia de preguerra són condemnades a l'exili exterior o a l'exili interior. Prenen el camí de l'exili exterior, més o menys llarg, en alguns casos definitiu, cap a terres europees o americanes, els universitaris Jaume Serra Hunter, Joaquim Xirau, Juan David García Bacca, Joan Roura-Parella, Eduard Nicol, Domènec Casanovas o Josep Ferrater Mora; i, entre els no-acadèmics, Francesc Pujols, Josep M. Capdevila, Joan Montseny o, després de deu anys de presó, Joaquim Maurín; fins i tot algun clergue, com ara Carles Cardó.

Jaume Serra Hunter i Joaquim Xirau, que continuaran la seva producció a l'exili mexicà, moriran aviat. (La filosofia personalista del segon serà continuada pel seu fill, el poeta i filòsof Ramon Xirau i Subias [n. 1924], que rebrà la influència de Mounier.) Els altres universitaris, tots sobreviuran a la dictadura i faran quasi tota o tota la seva obra en diversos països llatinoamericans o als Estats Units, producció especialment extensa i intel·lectualment ambiciosa en el cas de García Bacca i de Nicol (en tots dos, d'abast metafísic, antropològic i epistemològic) o de Ferrater (el qual, a part de la seva obra personal, batejada amb el nom d'«integracionisme», durant tota la seva vida anirà revisant i engrossint el *Diccionario de filosofía*, que va veure la llum per primera vegada el 1941).

Altres opten per quedar-se, en una mena d'exili interior. És el que faran Tomàs Carreras Artau i Pere Font i Puig, que continuen la docència a la Universitat de Barcelona, o Joaquim Carreras Artau i Francesc Mirabent, que s'hi incorporaran el 1939 i el 1943 respectivament, refugiant-se en la medievalística (els germans Carreras), en la psicologia (Font i Puig) o en l'estètica (Mirabent), camps ideològicament poc compromesos.

Altres veuen truncada la seva carrera professional i han de canviar de projecte de vida, com ara Jordi Maragall o Josep M. Calsamiglia (aquest darrer, recuperat després, com veurem, juntament amb Domènec Casanovas al retorn del seu exili veneçolà, per la nova Universitat Autònoma de Barcelona el 1969). El més jove, Francesc Gomà, considerat l'introduïdor de Heidegger al país, treballarà en l'ensenyament secundari privat, simultaniejant-lo a partir de 1950 amb l'ensenyament superior fins a veure consolidada la seva situació a la universitat ben avançats ja els anys seixanta. En un altre context, l'eminent teòleg (i també filòsof) Joan Baptista Manyà serà mantingut durant molts anys pels seus successius bisbes en l'ostracisme.

Altres, finalment, capitularan, ja sigui per abatiment ja sigui per por, o es passaran simplement al bàndol vencedor. No cal esmentar noms. Tanmateix, no es pot evitar la referència a

Eugeni d'Ors, el qual, allunyat de l'escenari de la cultura catalana des del començament dels anys vint, farà un paper destacat en la política cultural del nou règim, tot i que escriurà en aquest període les dues síntesis principals de la seva filosofia, aparentment sense discontinuïtat, pel que fa al contingut, amb la seva època catalana: *El sentido de la filosofía* (1947) i *La ciencia de la cultura* (de publicació pòstuma, 1967).

A la universitat (que en aquest cas vol dir Universitat de Barcelona, fins que es creï, el 1955, la Secció de Filosofia a la Universitat de València), totalment aïllada de l'exterior, hi ha un predomini asfixiant del tomisme (pobre sant Tomàs, ell que representava en la seva època el centresquerra del món universitari!), malgrat l'estada fugaç de Xavier Zubiri (1898-1983), malgrat la bona fe dels professors ja esmentats que s'hi van quedar o que s'hi van incorporar, i malgrat la dignitat personal i la competència d'altres professors que s'hi aniran afegint, com ara Mn. Ramon Roquer (1901-1978), el ja mencionat Mn. Joan Tusquets, Alexandre Sanvicens (1918-1995) o Jordi Pérez Ballestar (n. 1926), després professor a la Universitat de Navarra.

Al llarg dels anys cinquanta i al començament dels seixanta arriben a la Universitat de Barcelona alguns professors que ajudaran a crear un clima diferent. El 1951 obté la càtedra d'ètica i sociologia el capellà basc José Ignacio de Alcorta (1910-1983), filòsof especulatiu i home discret. Més significativa és la incorporació aquell mateix any, com a catedràtic de metafísica, de Jaume Bofill i Bofill (1910-1965), fill de Jaume Bofill i Mates (el poeta «Guerau de Liost»), tomista matisat d'augustinisme, fundador de la revista *Convivium* i persona acollidora. Al costat de Bofill hi haurà també Francesc Canals (n. 1922), tomista més estricte, que li succeirà en la càtedra de metafísica que aplegarà un grup de deixebles i que publicarà tardanament la seva obra cabdal, *Sobre la esencia del conocimiento* (1987). Bofill i Canals havien rebut a Barcelona la influència del jesuïta mallorquí Ramon Orlandis i Despuig (1873-1958), fundador de la revista *Cristiandad*, de caire integrista. El grup format per Orlandis, Bofill, Canals i els deixebles d'aquest ha estat designat alguna vegada amb el nom d'«escola tomista de Barcelona». El 1955 accedeix a la càtedra d'estètica, com a successor de Mirabent, l'extremenya José M. Valverde (1926-1996), poeta i escriptor polifacètic, filòsof del llenguatge, esdevingut amb el temps kierkegaardia i alhora marxista. Poc després entrarà també a la universitat, primer a la Facultat de Filosofia i Lletres i després a la de Ciències Econòmiques, Manuel Sacristán (1925-1985), professor de lògica i metodologia, que serà el principal referent del pensament marxista a Catalunya. Al començament dels anys seixanta (el 1962) guanya la càtedra de psicologia Miquel Siguan (n. 1919), que haurà de gestionar, més tard, l'emancipació d'aquesta disciplina de la tutela de la filosofia. Altres docents incorporats a la Universitat de Barcelona cap a la darrereria de l'època que ens ocupa són Lluís Cuéllar Bassols (1925-1993), Juan Carlos García-Borrón (n. 1924), i els jesuïtes Artur Juncosa (n. 1925) i Alfonso Álvarez Bolado (n. 1928). Com que aquest és el moment en què jo mateix m'estreno com a docent universitari, a partir d'aquí puc contar la història de primera mà.

Semblava que alguna cosa anava canviant. I, malgrat tot, és ben il·lustrativa de la situació del moment una anècdota que conec de llavis de Joaquim Carreras Artau relativa a l'entrada d'Álvarez Bolado a la universitat. Si la conto, és perquè l'interessat no hi té ni art ni part i, per tant, no en rep cap deshonor. Resulta que un bon dia, cap al començament dels anys seixanta, el catedràtic d'història de la filosofia Joaquim Carreras va ser cridat a capítol pel bisbe de Barcelona, Dr. Modrego, que li va retreure que expliqués la filosofia de Kant a les seves classes. Joaquim Carreras li va respondre, naturalment, que això formava part de la seva feina de profes-

sor d'història de la filosofia. Però, en contestar-li l'autoritat eclesiàstica que «tant se val: Kant és un autor poc recomanable», es va acomiadar dient que ja buscaria un clergue per a explicar la filosofia moderna. I així ho va fer. Només que aquest clergue, un jesuïta de mentalitat oberta, a més d'explicar Kant, també explicava Heidegger i sobretot Hegel, que en aquell moment començava a interessar als alumnes com a avantsala de Marx. Això és el que hi va guanyar el bisbe.

Per completar el panorama del subperíode de què parlem, cal esmentar també alguns altres noms no vinculats a la Universitat de Barcelona, com ara el del jesuïta suarezià Joan Roig Gironella (1914-1982) a la Balmesiana, o els també jesuïtes, més oberts al pensament actual, Miquel Batllori (n. 1909) i Eusebi Colomer (1923-1997), historiador de la cultura el primer, situat a la costura entre la filosofia, la filologia i la història, i més específicament filòsof el segon, professors respectivament a la Universitat Gregoriana de Roma i a la Facultat de Filosofia San Francesc de Borja de Sant Cugat del Vallès.

També cal recordar la pervivència dels estudis lul·lians. En particular, a Mallorca s'acaba l'edició catalana de les *Obres de Ramon Lull* (1950) i es comença (1959), en col·laboració amb el Raimundus-Lullus-Institut de Friburg de Brisgòvia, la de les *Raimundi Lulli opera latina*, que tindrà la seva continuació, uns anys després, en el prestigiós «Corpus Christianorum». Mentrestant, al Principat es fa l'edició de les *Obres essencials* (1957-1960), amb la participació dels millors medievalistes del moment: els germans Carreras, Miquel Batllori i Jordi Rubió i Balaguer (1887-1982), entre d'altres. S'ha d'esmentar entre els lul·listes mallorquins del moment: el teòleg Sebastià Garcías Palou (1908-1993), que convertí la Maioricensis Schola Lullistica en un centre d'investigació i que fundà la revista *Estudios lulianos* (1957), anomenada *Studia lulliana* des de 1990; el poeta, lul·lista i lingüista Miquel Colom i Mateu (1900-1999), que els anys vuitanta encara publicarà l'important *Glossari general lul·lià*; o l'historiador i lul·lista Antoni Oliver i Montserrat (1926-1994).

D'altra banda, d'un caire molt diferent, durant la primera meitat de la dècada dels seixanta publica ja algunes obres importants el filòsof i historiador de les religions Raimon Panikkar (n. 1918) i apareixen també els primers treballs d'Octavi Fullat (n. 1928), que esdevindrà el nostre principal filòsof de l'educació, i de Xavier Rubert de Ventós (n. 1939), que inaugura una trajectòria brillant com a teòric de l'estètica i com a crític de la cultura.

Pel que fa al País Valencià, el 1955 es crea a la Universitat de València la Secció de Filosofia per trasllat de la de Múrcia. El clima, en el primer moment, no és gaire diferent del de Barcelona i la filosofia dominant és, naturalment, el tomisme. Entre els seus representants hi ha el filòsof del dret Josep Corts Grau (1905-1995), el dominic navarrès José Todolí (n. 1915), catedràtic d'ètica (que després ocuparà a Madrid la càtedra que va haver de deixar Aranguren), o, una mica més tard, Fernando Cubells (1930-1972), autor d'un apreciable estudi sobre els presocràtics. Des del començament dels seixanta, hi comencen a arribar professors que porten aires nous: el basc Carlos París Amador (n. 1925), que s'hi estarà fins al 1969; el valencià Fernando Montero Moliner (1924-1994), fenomenòleg i historiador de la filosofia; l'andalús Manuel Garrido (n. 1925), professor de lògica, que hi aguantarà fins a 1980; o Josep Lluís Blasco i Estellés (n. 1940), epistemòleg, l'únic amb consciència de catalanitat.

Sense moure'ns del País Valencià, cal esmentar, al marge de la universitat, el metge i historiador del pensament valencià del segle XVIII Vicent Peset i Llorca (1914-1982) i l'assagista, més o menys filòsof, Joan Fuster (1922-1992).

Finalment alguns filòsofs nascuts als Països Catalans fan la seva carrera Espanya enllà, com ara l'historiador i fenomenòleg Josep M. Rubert Candau (1901-?) o el filòsof de la natura Robert Saumells (n. 1916).

2.2. De 1965 a 1975

A mitjan dècada dels seixanta hi ha clarament un tombant, més manifest que enlloc a la Universitat de Barcelona. El 1964 es jubila Joaquim Carreras Artau; el 1965 mor Jaume Bofill, és expulsat de la universitat Manuel Sacristán i renuncia a la càtedra José M. Valverde, per solidaritat amb els catedràtics Aranguren, García Calvo i Tierno Galván, expulsats igualment de les respectives universitats per raons polítiques. Però l'escletxa de llibertat que s'anava obrint ja no es podia tancar. Tot i les expulsions, s'havia produït un inici de liberalització cultural, perceptible des del començament de la dècada, afavorit per dos fets importants, no específicament filosòfics, però que van repercutir en la filosofia: d'una banda, l'arribada dels tecnòcrates de l'Opus al poder, la represa econòmica i el reconeixement internacional del règim feien menys necessària la legitimació religiosa d'aquest i podien permetre una certa amollada del control ideològic; d'altra banda, el Concili Vaticà II (1962-1966) fou un esdeveniment eclesial amb una forta repercussió civil a Espanya, perquè els nous aires de l'Església catòlica (reforçats el 1963 per l'encíclica *Pacem in terris* de Joan XXIII) animaven a la resistència enfront del nacionalcatolicisme i de la dictadura. A Catalunya, aquests canvis donen lloc a allò que en Jaume Lorés (n. 1935) va anomenar la «Il·lustració catòlica» (vehicle d'expressió de preocupacions culturals, socials i polítiques) i a una certa forma de progressisme catòlic amb el consegüent diàleg cristianomarxista, en què l'Alfons Comín (1930-1980) va fer un paper destacat. També farà de revulsiu la «revolució cultural» xinesa (1965) i, no cal dir-ho, uns anys més tard, el maig francès de 1968.

Es donaven, per tant, les condicions per a un canvi dràstic en la filosofia a la universitat. L'expressió d'aquest canvi, vist en negatiu, va ser l'ensulsiada brusca i sense pal·liatius del neotomisme, i, vist en positiu, la recepció accelerada, no clandestina i (ja ho he dit abans) acrítica, dels principals corrents del pensament contemporani, que fan la seva aparició amb una total llibertat, sense censura ni autocensura. Per primera vegada després de la guerra, la filosofia es considera totalment emancipada de la tutela eclesiàstica.

A la Universitat de Barcelona, aquesta recepció es va fer en onades successives d'entusiasme, que semblaven altres tants descobriments del Mediterrani, al ritme d'una onada per curs entre 1965 i 1970. Entusiasmes (en el sentit lockeà del terme) que podrien ser qualificats, sense gaire exageració, de «terrorisme intel·lectual». Vull dir que qui no estava a la *page* era ostentosa-ment marginat. Alguns d'aquests moviments febrils s'organitzaven momentàniament al voltant d'algun o d'alguns professors. Jo, que havia estudiat la filosofia a França (perdoneu-me la confiança) i que no havia patit l'empatx de cap filosofia ni oficial ni oficiosa, estava estupefacte.

El curs 1964-1965 tocava ser heideggerià. Sacristán havia dedicat a Heidegger uns anys abans un llibre crític (*Las ideas gnoseològicas de Heidegger*, 1958) que havia passat gairebé desapercebut i que ara hauria pogut servir per moderar l'entusiasme. Però aquest no era el moment de la crítica. Al voltant de Heidegger es desperta l'interès per gairebé tot l'existencialisme. Podia semblar que aquest era la filosofia apropiada per a fer la transició del neotomisme cap a altres formes de pensament. De fet, però, Heidegger a part, que en algun moment ha temptat molts professionals de la filosofia aquí com arreu d'Europa, l'existencialisme es fa present en la cultura cata-

lana d'aquesta època més a través de la literatura (de la poesia d'Espriu, per exemple, o de la novel·lística de Pedroló, notablement sartrià) que no pas de la filosofia.

El curs 1965-1966 tocava ser hegel·lià. El pas de Heidegger a Hegel es comprèn si es recorda que, en aquells anys, d'aquest filòsof se'n feia una lectura existencial (a més de premarxista). Però Hegel és un autor molt difícil (com Heidegger, d'altra banda), que en aquest moment interessava segurament més en funció de l'existencialisme i sobretot en funció de Marx que no pas per ell mateix. De fet, encara tardarà cinc anys a publicar-se la important monografia sobre Hegel (*Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenologia del espíritu de Hegel*, 1971) de Ramon Valls Plana (n. 1928), que serà en endavant un punt de referència obligat.

El curs 1966-1967 tocava ser marxista. El pas de Hegel a Marx no necessita explicació. Fins en aquest moment, i amb poques excepcions, el marxista teòric en el nostre país era patrimoni d'historiadors (deixebles de Pierre Vilar) i de científics socials. Però a partir de la segona meitat de la dècada dels seixanta, quan ja es poden trobar a les llibreries els clàssics del marxisme (en castellà i, parcialment, en català), aquest té una gran difusió. Com ja he dit, la figura de referència aquí serà Manuel Sacristán, que tindrà un bon grup de deixebles.

El curs 1967-1968 tocava ser neopositivista. El neopositivisme és un tipus de filosofia que feia joc en certa manera amb el marxisme, sia perquè s'hi contraposava sia perquè s'establia entre tots dos una mena d'aliança davant d'un suposat enemic comú: el dogmatisme no marxista. Per afinitat, el neopositivisme, i per extensió la filosofia analítica, va incrementar l'interès per la lògica moderna, la filosofia de la ciència i la filosofia del llenguatge. El 1964 havia aparegut la *Introducción a la lógica y al análisis formal* de Sacristán, i el 1966 arribava a la Universitat de Barcelona Jesús Mosterín (n. 1941), que hi impulsarà aquests estudis, com ho farà a la Universitat de València el ja mencionat Manuel Garrido, fundador el 1971 de la revista *Teorema*, centrada en aquesta temàtica.

El curs 1968-1969 tocava ser estructuralista, tot i que molt pocs professors de filosofia aquí sabessin què era exactament l'estructuralisme, fins aleshores conegut només pels lingüistes. Però alguns se l'ensumaven, i algú coneixia els llibres publicats a França (la data clau és el 1966) per Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Lacan o Roland Barthes. Del marxisme a l'estructuralisme el pas tampoc no era difícil, atès que els althusserians feien una lectura estructuralista de Marx. El 1969 apareixerà el primer llibre d'Eugenio Trias (n. 1942), *La filosofía y su sombra*, clarament marcat per aquest corrent (és la primera fita d'una obra filosòfica de gran volada, que culminarà en una reflexió sistemàtica molt personal sobre l'home com a ésser fronterer).

Després, ja amb un ritme més aleatori, aniran arribant als medis filosòfics del país el freudisme, el freudomarxisme, el nietzscheisme, la fascinació per l'Orient, el postestructuralisme, la filosofia de la ment, etc. A partir del començament de la dècada dels setanta, trobem ja un pluralisme més o menys estabilitzat, amb predomini, però, de dues tendències, anomenades aleshores eufemísticament els analítics i els dialèctics (que es reparteixen, a Catalunya com a la resta d'Espanya, les àrees d'influència) i amb un interès creixent per Nietzsche.

Una anècdota il·lustra el clima de desafecció al tomisme que presidí el procés que acabo de descriure. La mort, el 1970, de Bertrand Russell va donar lloc a molts articles de premsa. El que recordo com a més sucós és el d'un periodista ignorant, però que havia sentit campanes, al qual, per a exaltar la figura de l'il·lustre filòsof difunt, se li va ocórrer de dir que Russell era no solament «atomista» (el filòsof anglès havia batejat la seva filosofia amb el nom d'«atomisme lògic»), sinó fins i tot «antitomista».

Els darrers anys seixanta arriben a la Universitat de Barcelona alguns professors interessants que s'hi estaràn uns pocs anys, però que no s'hi faran vells: el castellà Emilio Lledó (n. 1929) i l'andalús Pedro Cerezo (n. 1935). Entre les publicacions del moment, pel que fa als universitaris, cal assenyalar una obra important de Xavier Rubert de Ventós, *Teoria de la sensibilitat* (1968). És també, per exemple, el moment dels primers treballs del filòsof del dret Joan Ramon Capella (n. 1939) o de la professora d'ètica Victòria Camps (n. 1941). Fora de la universitat, cal recordar els primers assaigs filosòfics de Salvador Pàniker (n. 1927).

A l'estranger continuaven la seva obra els filòsofs exiliats, en particular, Eduard Nicol i Josep Ferrater Mora. I publicava els seus primers treballs Carlos Ulises Moulines (n. 1946), fill d'exiliats, que començava així una brillant carrera internacional com a filòsof de la ciència. D'altra banda, el prestigi de Raimon Panikkar, amb el seu coneixement alhora del món occidental i de l'Índia, el portava primer a la Universitat de Harvard (1968) i després a la de Califòrnia (1972).

Mentrestant, a les Illes Balears i al País Valencià continua la tònica i els noms que ja hem trobat, als quals s'ha d'afegir el d'Antoni Mestre i Sanchis (n. 1933), que segueix els passos de Vicent Peset en l'estudi de la il·lustració valenciana.

Voldria fer encara, per a acabar la presentació d'aquest moment, tres observacions sobre el procés a què he dedicat més atenció. La primera, com ja apuntava abans, és que la recepció de la contemporaneïtat s'avança a la de la modernitat pròpiament dita, la qual s'anirà fent més tard i de manera més assossegada. La falta d'aquest coixí de filosofia moderna (en gros, de Descartes fins a Kant) fa que aquesta sigui una recepció feta sense gaires garanties, ja que la filosofia contemporània només és plenament intel·ligible després de la moderna. La segona observació és que aquesta recepció es fa sense cap referència a la filosofia a Catalunya abans de la guerra, malgrat la presència d'algun supervivent a la universitat. Hi ha no solament una total ignorància, sinó un absolut desinterès per la filosofia catalana de preguerra, continuada (amb els condicionaments propis dels nous contextos) a l'exili. Ja sé que no es podia pretendre la recuperació de la filosofia de preguerra en forma de continuació viva, perquè havien passat massa coses mentrestant al país i al món, però això no havia d'haver comportat la pèrdua de la memòria històrica. I la tercera observació és que aquesta recepció es fa majoritàriament per la mediació del castellà, malgrat un cert esforç editorial en el camp de la traducció catalana.

Així i tot, es pot parlar, en aquests darrers deu anys de la dictadura, d'una incipient segona normalització de la filosofia al país (després de la de l'època noucentista), afavorida també per algunes iniciatives institucionals o privades. En efecte, el 1968 es crea la Universitat Autònoma de Barcelona, amb un Departament de Filosofia que naixerà sense el llast ideològic de l'escolàstica de postguerra i que recuperarà, com ja s'ha dit abans, el mestratge de Casanovas i de Calsamiglia, els senyors del seu professorat. El 1968 es crea també l'Institut d'Estudis Catalans la Secció de Filosofia i Ciències Socials (com un desdoblament de la Secció de Ciències), a la qual passarà, l'any mateix de la seva mort, Joaquim Carreras i a la qual ingressarà Eusebi Colomer com a nou representant de la branca de filosofia i ja com a reconegut medievalista (el qual després es revelarà igualment com un excel·lent historiador del pensament alemany dels darrers segles). D'altra banda, el 1969 comença una empresa cultural de gran envergadura, la Gran Enciclopèdia Catalana, que farà un paper important en la normalització del vocabulari filosòfic català.

3. DES DE LA TRANSICIÓ DEMOCRÀTICA

El final de la dictadura havia coincidit amb la gran crisi econòmica desencadenada el 1973, que semblava el detonant d'una crisi general de cultura, amb un conjunt d'indicis (com ara una certa pèrdua de fe en la raó i en el progrés), que configuraran, segons un parer bastant estès, la síndrome anomenada (amb evident exageració) «postmodernitat», síndrome que potser acolorix la filosofia també al nostre país, però que al capdavant no em sembla que la determini gaire.

Amb la mort del dictador el 1975 comença la transició política cap a la democràcia. La seva repercussió més visible, en el camp de la filosofia, va ser la reincorporació, al cap d'un parell d'anys, dels professors Valverde i Sacristán a la universitat. Quant a la situació general, ens falta encara perspectiva per a fer una valoració global d'aquest darrer període del segle. Però es poden fer, de moment, algunes constatacions, que van en la línia d'una progressiva normalització.

a) Es consolida el pluralisme filosòfic, amb una presència cada vegada més natural de tota la gamma de tendències existents en l'àmbit internacional i amb una perceptible disminució del grau d'ideologització de la filosofia i, per tant, de l'anterior polarització entre analítics i dialèctics.

b) Es recupera progressivament la filosofia pròpiament moderna, que en el moment anterior havia estat descuidada, aparentment en benefici de la contemporaneïtat però en realitat en perjudici de la intel·lecció i de l'apreciació crítica d'aquesta mateixa contemporaneïtat.

c) Es cultiven, cada vegada amb més competència (en contacte amb els circuits internacionals), totes les branques de la filosofia.

d) Es fa una part de la docència en llengua catalana (amb grans diferències de grau segons els llocs).

Com ja he indicat, em semblaria forçat distingir subperíodes en aquest darrer quart de segle. Però, si s'hi hagués d'introduir alguna divisió, penso que aquesta hauria de ser entre abans i després de 1989, any de la caiguda del mur de Berlín i data simbòlica de l'ensulsiada del marxisme (comparable fins a un cert punt, a la nostra terra, amb l'ensulsiada del neotomisme vint-i-cinc anys abans). En efecte, des dels anys seixanta tota la intel·lectualitat progressista del país (inclosa, per descomptat, la part corresponent del gremi dels filòsofs), i en general d'Europa occidental, havia donat per bona la sentència de Sartre sobre el marxisme com a «horitzó filosòfic indepassable del nostre temps». La caiguda del mur va fer l'efecte d'un toc de xiulet per a des-apuntar-se del marxisme. Aquest tombant del 1989 (com el del 1965) mostra com és de fàcil canviar de dogmatisme, però com deu ser de difícil abandonar la mentalitat dogmàtica. Pel cap baix, és una ostentosa mostra de frivolitat; perquè és obvi que Marx (o sant Tomàs) no era ni tan bo com es deia abans ni tan dolent com es deia després. En aquest(s) canvi(s), van abundar més les desautoritzacions ideològiques d'allò que s'abandonava que no pas les anàlisis racionals.

Ferrater Mora, en un llibre publicat en català els anys seixanta (*La filosofia en el món d'avui*) parlava de tres «imperis filosòfics», el dels «rusos», el dels «europeus» i el dels «angloamericans». És evident que després del 1989 només en queden dos, i encara no gaire diferenciats atès el domini aclaparador dels anglosaxons i la realitat del «tombant lingüístic» de la filosofia liderat per aquests (que representa, a escala internacional, el triomf dels «analítics» sobre els «dialèctics»). En tot cas, en la mesura que encara es pugui parlar d'un «imperi filosòfic» dels «europeus», tot passa com si el lloc que abans ocupava Marx ara passés a ocupar-lo Nietzsche, consi-

derat com un dels pares (o dels avis!) d'aquest mateix tombant lingüístic i alhora de la «postmodernitat» (assistit, en tots dos aspectes, per Heidegger, que ha superat la travessia del desert). Aquest sembla ser l'horitzó actual (més val no considerar-lo «indepassable») de la filosofia al nostre país i als països del nostre entorn.

Parlava d'un avenç cap a la normalització efectiva de la filosofia. Es podria parlar igualment d'una certa consolidació amb la creació de noves institucions. A les universitats de Barcelona, de València i Autònoma de Barcelona, s'hi afegeixen tres noves universitats amb «secció» de filosofia: la de les Illes Balears (1978), la de Girona (1988) i la Ramon Llull (1991, en la qual es va integrar la Facultat Eclesiàstica de Filosofia de Catalunya, creada el 1988), sense oblidar les universitats Pompeu Fabra (1990), Rovira i Virgili (1991) i Jaume I (1991), on hi ha també una bona presència d'ensenyament de la filosofia. En el camp de les institucions, cal esmentar també el Col·legi de Filosofia de Barcelona, fundat el 1976 per Xavier Rubert, Eugenio Trias, Jordi Llovet (n. 1947) i Antoni Vicens (n. 1948), successivament ampliat primer fins a dotze i després fins a vint-i-quatre membres (entre ells, Jordi Maragall), que va assajar la pràctica d'una «filosofia pública» en diversos espais de la ciutat durant una dotzena d'anys, fins que va quedar absorbit *de facto* per l'Institut d'Humanitats; la Societat Catalana de Filosofia, restaurada el 1980 i presidida successivament per Eusebi Colomer, Josep M. Calsamiglia, Ramon Valls Plana, Francesc Gomà i Jordi Sales (n. 1943); la Societat de Filosofia del País Valencià, creada el 1983 i presidida primer per Fernando Montero Moliner i després per Josep Lluís Blasco; la Càtedra Josep Ferrater Mora de Pensament Contemporani, creada el 1989 i dirigida per Josep M. Terricabras (n. 1946) a la Universitat de Girona, a la qual Ferrater havia fet donació de la seva rica biblioteca personal; i l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, creada el 1990 i presidida per Gabriel Amengual (n. 1943).

Cal esmentar també les noves publicacions periòdiques de filosofia. A *Convivium* i a *Teorema*, que procedeixen del període anterior, s'hi afegeixen algunes revistes de tipus «alternatiu» que poden considerar-se filosòfiques almenys en un sentit ampli, com ara *El Viejo Topo* (1976), o com ara *Materiales* (1977) i *Mientras tanto* (1979), animades, aquestes dues, per Manuel Sacristán, al costat d'altres de «convencionals» com ara *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, publicada pel Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona des de 1981; *l'Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, reprès per aquesta societat el 1988, seixanta-cinc anys després del número únic publicat el 1923; *Quaderns de filosofia i ciència*, revista creada el 1982 i publicada ara per la Societat de Filosofia del País Valencià; *Taula. Quaderns de pensament*, que publica el Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears també des de 1982; o altres revistes més joves, parcialment filosòfiques, com ara *Idees. Revista de temes contemporanis*, publicada des de 1998 pel Centre d'Estudis de Temes Contemporanis de la Generalitat de Catalunya; *Diàlegs. Revista d'estudis polítics i socials*, editada des de 1999 per l'Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn (INEHCA); o totalment filosòfiques, com ara *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, promoguda des de 1999 per la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Cal considerar com un cas totalment a part l'*Arxiu de textos catalans antics* (és a dir, anteriors al segle XIX), impressionant publicació anual iniciada el 1982, de merescut prestigi internacional, fundada i dirigida per Josep Perarnau (n. 1928), un dels nostres millors medievalistes actuals.

S'han produït també diverses iniciatives editorials amb vista a la normalització lingüística en el camp de la filosofia. En l'àrea de la traducció catalana d'obres de filosofia la més ambiciosa

és la col·lecció «Textos filosòfics» (85 volums des de 1981 fins al moment), dirigida per Josep M. Calsamiglia, Pere Lluís Font (n. 1934) i Josep Ramoneda (n. 1949); però hi ha també la col·lecció, predominantment filosòfica, «Clàssics del pensament modern» (des de 1982), i bastants obres que es poden considerar filosòfiques en la col·lecció «Clàssics del cristianisme» (des de 1988), a part d'obres de filosofia antiga a la col·lecció «Bernat Metge» (en particular l'acabament de la traducció de Plató) i moltes altres traduccions aparegudes de manera més dispersa. I pel que fa a la producció autòctona de llibres de filosofia en català, les dues iniciatives principals han estat la col·lecció «Estudis de filosofia» (Anthropos, 8 volums, 1990 s.) i la col·lecció «Filosofia» (Edicions de la Universitat de Barcelona, des de 1997).

He esmentat, entre els indicis d'una progressiva normalització de la nostra situació filosòfica, el pluralisme de tendències, l'interès per les grans figures de la filosofia moderna (i ara podria dir per les grans figures de la filosofia de totes les èpoques) i el cultiu de totes les disciplines filosòfiques. Per a establir la nòmina dels filòsofs catalans d'aquest període, n'hi hauria prou de passar revista als professors de les universitats del territori i completar la llista amb els noms dels desapareguts recentment, amb alguns noms al marge de la universitat i amb els supervivents de l'exili, i després associar noms amb disciplines i/o tendències. N'he fet l'assaig, però no té sentit reproduir-lo aquí, perquè tindria un aire massa estrictament quantitatiu i no em veig amb cor (ni amb coratge) per a fer-ne una presentació amb apreciacions qualitatives, atès que difícilment es poden establir indicadors objectius i que els obliats podrien ser lamentables. Per això, malgrat el volum i la qualitat de l'obra publicada per alguns, he optat per no donar noms, en aquest període, llevat dels relacionats amb institucions o amb projectes col·lectius o d'alguns dels sèniors que han exercit un cert mestratge. Però s'ha de dir que hi ha als Països Catalans bons cultivadors (majoritàriament sorgits de les nostres universitats i amb formació completada a l'estranger) de totes les branques de la filosofia: de la lògica, la filosofia de la ciència, la filosofia del llenguatge, la filosofia de la ment i de les ciències cognitives, la teoria del coneixement, la metafísica, l'antropologia filosòfica, l'ètica, la filosofia política, la filosofia del dret, l'estètica, la filosofia de la religió, la filosofia de l'educació o la història de la filosofia (de la filosofia universal i també de la filosofia catalana). En història de la filosofia, hi ha bons treballs publicats sobre (sense voluntat de ser exhaustiu) filosofia preplatònica, Plató, Aristòtil, filosofia hel·lenística, neoplatonisme, pensadors de l'època patristica i de l'edat mitjana, filòsofs del Renaixement, Descartes, els racionalistes i els empiristes postcartesians, Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, la fenomenologia, Freud, Wittgenstein, Heidegger, Sartre, l'escola de Frankfurt, Teilhard de Chardin, Foucault, Levinas, etc., a més d'algunes obres d'història general de la filosofia o sobre el pensament antic, el patristic o el medieval. I, quant a l'estudi de la filosofia catalana, als noms dels reconeguts medievalistes que ja hem trobat, els segueixen altres de més joves, bons coneixedors de Lull, d'Arnau de Vilanova, de Sibiuda o de Vives, o estudiosos de la filosofia del vuit-cents o del nou-cents.

Entre els sèniors que poden ser considerats mestres (des de l'interior o des de fora) en aquest darrer període, és de justícia assenyalar una sèrie de noms, altrament molt diversos tant per l'orientació del seu pensament com per l'amplitud de la seva influència. Començo pels que han anat desapareixent al llarg dels darrers vint anys: Josep M. Casalmiglia (1982), Manuel Sacristán (1985), Eduard Nicol (1990), Josep Ferrater Mora (1991), Juan David García Bacca (1992), Fernando Montero Moliner (1994), José M. Valverde (1996), Eusebi Colomer (1997), Francesc Gomà (1998), Jordi Maragall (1999). Altres, afortunadament, prolonguen una esplèndida madu-

resa: Miquel Batllori (n. 1909), Raimon Panikkar (n. 1918), Francesc Canals (n. 1922), Artur Juncosa (n. 1925), Octavi Fullat (n. 1928), Josep Perarnau (n. 1928) o Ramon Valls Plana (n. 1928).

Voldria cloure la presentació de la filosofia en aquest tercer període, i també en tot el segle, amb algunes consideracions generals. No crec que sigui just de qualificar, com algú ha fet, d'«erm filosòfic» el panorama actual. Més aviat fa la impressió d'una relativa normalitat, però (això sí) d'una normalitat grisa, en consonància amb la situació més enllà de les nostres fronteres, ja que tot fa pensar que a escala internacional ens trobem en una època d'epígons (la darrera gran filosofia del segle xx deu haver estat l'existencialisme). Es percep una indiscutible laboriositat, afavorida pots ser, tant o més que per l'afany de pensar o de repensar, per la lògica del sistema universitari, que comporta la «necessitat» de fer currículum. Sensació, doncs, de normalitat i de laboriositat, que ocasiona una relativament abundosa quantitat de publicacions, però també sensació de poc relleu, de dispersió, d'absència de centres, línies de treball o personalitats aglutinadores. Una situació que s'assembla bastant a la que reflecteix un informe recent sobre la filosofia francesa, que parla de desjerarquització, d'especialització i de balcanització. En tot cas, la síndrome de l'especialització (disciplines filosòfiques aïllades de les altres i de la filosofia general) i la de la sectorialització (la filosofia, despenjada de la «cultura general», havent deixat de ser-ne «la forma espiritual», que deia Husserl) ens agafa de ple, amb la seva cara i la seva creu. En efecte, pel que fa a l'especialització, la divisió del treball és el preu del progrés del coneixement; però en filosofia aquest és un preu molt elevat, si l'objecte de la filosofia és la totalitat. Això significa que les filosofies «regionals», a què m'he referit al començament, si són merament regionals, corren el risc de quedar-se més ençà del llindar de la filosofia. L'especialització, d'altra banda, conjugada amb la diversitat de tendències, té com a conseqüència, aquí com arreu, un alt grau d'incomunicació no solament amb el públic culte, sinó fins i tot entre «tribus» filosòfiques (cadascuna d'elles definida per les coordenades de disciplina i escola). I, pel que fa a la sectorialització, una certa crisi de la filosofia deu venir del fet de veure's arrossegada per la crisi general de les humanitats. Però aquest és un fil que ara no podem seguir.

L'escassetat de figures filosòfiques vigoroses al nostre país pot ser que tingui relació amb la prima i discontinua tradició filosòfica de què parlava al començament i també amb la tradicional «humilitat intel·lectual» que sembla caracteritzar la filosofia catalana. Una filosofia que va donar en el seu moment, és cert, un Ramon Llull, però que no ha tingut cap Spinoza ni cap Kierkegaard, per posar dos exemples, de l'època moderna i contemporània respectivament, de pensadors de països petits amb els quals ens hauríem de poder comparar. També és veritat, però, que si una figura excepcional cau en un país petit és per un cop de sort.

Resumint, doncs, podem parlar d'una certa normalització de la filosofia a casa nostra, una filosofia en to menor, però finalment no gaire diferent de la que trobem en altres països, si bé amb dues anomalies que ens són pròpies. La primera és el sucursalisme, caracteritzat per la manca, com ja he apuntat, de dinàmica pròpia en l'àmbit territorial català i pel baix grau d'utilització de la llengua catalana. Aquesta situació de sucursalisme i de colonialisme lingüístic és, sens dubte, el resultat de diversos factors que són altres tants obstacles per a la completa normalització i que es potencien mútuament. En efecte, hi ha, en primer lloc, l'obstacle juridicopolític, amb la legislació vigent, que consagra l'existència de «cuerpos» estatals de funcionaris i que comporta, per exemple, la irrellevància de les llengües perifèriques a l'hora d'exhibir mèrits per a guanyar concursos, ja que *catalanum est, non legitur* (com abans es deia *graecum est, non legitur*). Però hi ha també

l'obstacle ideològic del pseudouniversalisme (en realitat, una forma de provincianisme), que ignora en la pràctica allò que a vegades se sap bé en teoria: que l'universal només es dona en el singular. I, finalment, hi ha l'obstacle que podríem anomenar tècnic: la freqüent incompetència en la llengua pròpia, que fa que per comoditat i per inèrcia es continuï utilitzant sobretot la llengua castellana. I, si això val del Principat de Catalunya, no cal dir que el panorama és encara molt més preocupant al País Valencià i a les Illes Balears.

L'altra anomalia ja ha estat també indicada més amunt, quan deia que la recepció del pensament contemporani s'havia fet sense referència a la filosofia catalana de preguerra: s'ha perdut la memòria històrica. Un exercici com el d'aquest cicle de conferències vol contribuir a fer-ne la recuperació.

Aquestes dues anomalies fan que només puguem parlar de normalització relativa i mostren com n'és de llarga l'ombra del franquisme. Aquest triomf pòstum de la dictadura em recorda la permanent actualitat d'aquell lúcid judici que formulava Torras i Bages el 1892: «El dia que la universitat sia de debò catalana començarà la renaixença de Catalunya.»

EUGENI D'ORS

Mercè Rius

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

Pere Lluís Font ens ha descrit un panorama prou ampli i entenedor de la filosofia a Catalunya durant aquest segle. Començarem, doncs, amb un filòsof controvertit, contradictori, discutit, però indiscutible dins el panorama de la intel·lectualitat catalana. Em refereixo naturalment al «pantarca», a Eugeni d'Ors, un dels artífexs del noucentisme i un dels màxims impulsors de la filosofia a Catalunya almenys des del 1903 (data del Primer Congrés Universitari Català) fins al 1923 (l'inici de la dictadura de Primo de Rivera).

Em sembla que d'Ors –com després ho serà Josep Pla– és un dels personatges més ambivalents, genials, estimats i refusats al mateix temps, de la tradició intel·lectual catalana. Darrerament ha tornat a ser el centre de la polèmica, perquè científics polítics com Joan Antón Mellón l'han vinculat estretament amb l'ideari feixista, i alguns historiadors de la intel·lectualitat espanyola de l'època –com Gregorio Morán¹ han sortit a parlar del paper escadusser, per ser pietosos, que d'Ors, juntament amb Ortega, feia a Madrid just després de la guerra. «Callaban y cobraban», diu lapidàriament Morán. La seva vinculació amb el pensament conservador no dóna lloc a dubtes. I, per si calgués reblar aquest clau, el seu fill, Álvaro d'Ors, catedràtic de dret romà, explica com es va formar ell mateix en el gresol i clima intel·lectual creat a l'entorn de qui fou màxim jurista del III Reich, Carl Schmitt, exiliat a Espanya després del seu encausament als judicis de Nüremberg.²

Les contingències de la vida personal i social, tanmateix, no tenen per què coincidir amb el valor de l'obra. Aranguren mateix s'inicià en la reflexió amb un assaig sobre la seva filosofia.³ D'Ors no ha deixat mai de produir certa fascinació recurrent. La seva subtileza, el seu talent, el seu llenguatge, l'impuls del pensament que sembla animar-lo i lligar-lo amb l'ambigüitat política, ètica i estètica que a voltes sembla adir-se tan bé amb trets dels catalans, ens el fan més proper. Cal recordar que, abans que el desastre nacionalsocialista es fes evident, intel·lectuals i artistes com Drieu La Rochelle i Thomas Mann havien cedit a la fascinació de la combinació de cultura, progrés, ordre i totalitarisme.

Naturalment no cal ni tracto de justificar res, sinó, simplement, de reconèixer el paper que li pertoca de renovador o vivificador de l'esmoreïda i alatrencada filosofia catalana del modernisme. Encara que el seu ànim inicial pugui titllar-se també de romàntic.

Per situar el pensament d'Eugeni d'Ors i discutir-lo rebem entre nosaltres Mercè Rius, un dels joves –però ja sòlids valors– de la filosofia catalana contemporània. Aprofito l'avinentesa per

1. Gregorio Morán, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Tusquets Ed, Barcelona, 1998.

2. Álvaro d'Ors, «El 'Glossarium' de Carl Schmitt», Dalmacio Negro Pavón, *Estudios sobre Carl Schmitt*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1996, p. 17-47.

3. J. L. López Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Edic. y Publicaciones Españolas, Madrid, 1945; ed. ampliada a Espasa Calpe, Madrid, 1981, col. Selecciones Austral n. 87, pròleg de J. L. Abellán.

apuntar que enguany, més aviat a consciència, el Cicle Aranguren està obert als autors de la generació diguem-ne transitiva, autors que es van formar en el difícil període dels anys setanta, i que als noranta han començat a ser llegits i considerats.

Mercè Rius és professora titular de filosofia a la Universitat Autònoma de Barcelona, i ha guanyat ja diversos premis (el 1990, el Carles Rahola pel seu treball sobre Ors; el 1998, ha estat finalista del Josep Pla amb *Viatge a Liliput*). M'ha semblat, justament, que la seva tesi doctoral, *La filosofia d'Eugeni d'Ors*⁴ plantejava la tensió entre aquest d'Ors difícil de pair i l'Ors de la «paraula viva», on la crisi es fa palesa no solament en la crisi de la raó, sinó també en la impossibilitat final que l'expressió per si mateixa copsi la realitat de les coses (i la pròpia realitat del llenguatge amb què el subjecte les expressa). Potser aquest sigui l'Ors perenne, el més interessant.

Notem que la impossibilitat del llenguatge per expressar la totalitat de l'experiència fou un dels punts cabdals de reflexió de l'Escola de Frankfurt. I, en efecte, el primer llibre de Mercè Rius és dedicat a meditar l'obra del filòsof –i músic deixeble d'Alban Berg– Theodor Adorno. Em refereixo a *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad* (Ed. Laia, Barcelona, 1984).

Mercè Rius i Xavier Rubert de Ventós plantegen els límits de fer en un llibre conjunt, *De Filosofia* (Ed. Barcanova, Barcelona, 1992).

Però, personalment, potser l'aspecte que m'ha interessat de la seva obra és el retorn als temes cabdals de les passions, l'amor i els sentiments que representen *Apunts per a una ètica* (Ed. 62, Barcelona, 1995), i els dos exercicis literaris que són *El diari de Nora Gil* (Columna, Barcelona, 1998), i *Viatge a Liliput* (Ed. Destino, Barcelona, 1998).

Jo no em puc estimar a mi mateix –escriu– si ningú no m'estima, perquè no es tracta de mantenir una relació extrínseca entre subjectes. L'amor vertader no admet cap reducte isolat, car ell és el medi fora del qual no es pot dur una vida digna.⁵

Tal vegada es tracti de l'apassionada construcció d'una raó narrativa que l'anima a romanadre, a empènyer el carretó dels mots, l'un darrere l'altre, i, en definitiva, a perdurar en el temps a la recerca d'una fragmentada i fragmentària identitat. El temps, l'amor, la fràgil i ubiqua identitat contemporània, flueixen per mitjà d'una prosa àgil i tallant, ara tendra, ara abrupta. Una prosa que no és un relat, sinó un exercici per sentir-se viva fet d'un material poc noble,⁶ elevat a cops de voluntat sobre les runes de la seva memòria íntima. Una memòria, no oblidem, compartida, perquè també és la nostra.

Al viatge quotidià al nostre Liliput diari, tots fem –com ella– un esforç per ordenar, encara que sigui esquemàticament, l'excés. La informació i els coneixements excessius contrasten de vegades amb la grisor i banalitat d'un dia a dia marcat per les petites frustracions i els canvis accelerats. L'ovella Dolly i la descodificació de la cadena de l'ADN, amb tota la complexitat que entranen, coexisteixen així amb una identitat canviant i dependent d'un conjunt de condicions concretes:

4. Curial, Barcelona, 1991.

5. *Apunts per a una ètica*, p. 124.

6. «Les aules. Ara que hi penso, què se'n deu haver fet, d'aquell entrepà mossegat, sempre el mateix, que trobava cada dia del curs passat al calaix de la meua taula?», *Viatge a Liliput*, op. cit., p. 21.

Va caure el règim autoritari, però es va endur, com a revenja, les jerarquies mentals. La lògica ha esdevingut una tècnica; destriar «nivells de llenguatge», una utopia. A hores d'ara, només els executius adoren, junt amb l'«Ètica», llur «Ordre de prioritats». Solen ser, l'una i l'altre, força arbitraris. El nostre jovent, per tant, viu –com repetia, fastijós, Adorno– dins una bombolla d'irracionalitat. Paradigmàtica, la disjuntiva que em va clavar ahir un noi a la Plaça Cívica [UAB]: «Esperes per al caixer automàtic o no saps res?»

És clar que sóc un infant de la dictadura.⁷

Estem abocats a fer compatibles els resultats del nostre coneixement amb l'atzar de la vida quotidiana i amb la contingència de condicions que ens depassen, però que són, ens agradi o no, les que tenim i les que hem incorporat en nosaltres. Així, amb incertesa, decidim sobre coses indecidibles, assumint-ne el risc:

Si l'ètica representa un esforç d'aprendre a viure en un món canviant, diferent, el qual ens obliga, per tant, a renovar les categories, aleshores, un futur ple de clons no serà ni millor ni pitjor que l'actual –sinó, senzillament, un altre.⁸

Admetem-ne, doncs, la generositat i l'amplada de mires, i escoltem el que Mercè Rius planteja sobre Eugeni d'Ors.

7. *Op. cit.*, p. 133.

8. *Ibidem* p. 201.

La filosofia d'Eugeni d'Ors

Mercè Rius

Universitat Autònoma de Barcelona

El meu record més antic de l'Eugeni d'Ors és una fotografia a la banda inferior esquerra del manual de literatura de quart de batxillerat. No sé per què em va quedar gravada, la foto i l'espai que ocupava. Segurament, primer de tot, perquè es tractava d'una imatge o –dit a la manera orsiana– una figura. En canvi, el text corresponent se'm va oblidar, com si no l'hagués hagut d'estudiar mai. Per això, per tal de completar-los a vostès la referència, he tornat a fullejar aquell meu llibre vell, que diu el següent:

La obra de Eugenio d'Ors destaca en el terreno de la crítica de arte; así lo vemos en multitud de Glosas, escritas en un estilo algo retorcido y oscuro. D'Ors ha escrito también obras en catalán con el seudónimo de Xenius.

Atès que aquest *tambien* el signaven, l'any 1964, un catedràtic i una catedràtica de dos instituts d'ensenyament mitjà de Barcelona, no deu ser gaire estrany (almenys, pel meu bé, així ho espero) que encara haguessin de passar molts anys abans d'assabentar-me de qui va ser, en realitat, en Xènius –originàriament Eugeni Ors, ja que la *d* se la va afegir ell per raons diguem-ne estètiques, convençut com estava que «el més revolucionari a Catalunya és tenir bon gust». Doncs bé, durant el primer quart d'aquest segle que ara s'acaba, i molt abans d'adoptar la llengua castellana perquè se'n va anar a viure a Madrid arran de la seva «defenestració» (tal com Enric Jardí ha qualificat la topada i ruptura del nostre autor amb l'Administració catalana), en Xènius va ser un dels representants més destacats del moviment cultural que s'anomena Noucentisme.

Més enllà de la diversitat observable en els autors que l'integraven, aquest corrent intel·lectual i artístic volia ser un «procés de normalització» de Catalunya, que l'havia de dotar d'institucions culturals en sentit ampli, o sigui, de biblioteques com la de Catalunya, que tingué en d'Ors un dels seus principals impulsors; d'editorials com la Bernat Metge, que va comptar amb Carles Riba; però també i principalment d'una llengua estàndard, la que devem a Pompeu Fabra. I tot això paral·lelament a la tasca encetada en l'ordre polític per Enric Prat de la Riba. La font d'inspiració aquests autors la cercaven a l'Antiga Grècia, en un intent agosarat de recuperar les nostres arrels sobreposant-nos a les diverses ruptures patides al llarg de la història. Certament, era agosarat anar tan lluny, ja que difícilment podríem retrobar la nostra «nacionalitat» a Grècia. Però el que es perdia d'efectes immediats es guanyava en llibertat creadora, en la mesura en què la mateixa distància permetia una amplitud de moviments més gran. Segons que ho teoritzà d'Ors, es tractava d'anar més enllà de la història (no sempre ni sovint gaire de part nostra), per retrobar en els orígens l'empenta dels mites de què estàvem (i encara estem) mancats. No se'ns proposava, tanmateix, d'ignorar la racionalitat, sinó, ben al contrari, recuperar-la des d'una perspectiva més sòlida; perquè, si la història pateix trencaments, en canvi la cultura roman. Molts, massa segles ens separaven de Grècia, però, malgrat tots els canvis històrics, la nostra cultura, la d'a-

questa Europa que d'Ors fou un dels primers a reivindicar com a pròpia, era la que va néixer a Grècia. Per això, segons ell, els catalans pertanyem a «la raça de Pitàgores».

Amb aquests pressupòsits –els nostres orígens grecs i la seva fal·lera per l'estètica– resulta ben explicable que d'Ors estigués enderiat en tot el que es podia considerar clàssic. Dos són, al seu entendre, els fenòmens socioculturals que atorguen a un autor aquest honor. Hom esdevé un clàssic quan, un cop mort, la gent, o bé li atribueix «obres apòcrifes», o bé ha assumit les seves idees sense ni recordar-se de qui les va posar en circulació. Això últim demostra que aquest autor, en la mesura en què ja no és el seu nom ni la data en què va viure allò que importa, no forma part solament de la «història» del país –no és un simple «episodi» dels que cal ressenyar per compromís en l'Enciclopèdia que toca– sinó que ha esdevingut un element essencial de la seva «cultura», la qual es caracteritza –segons d'Ors– pel fet que la vivim d'una manera inconscient.

Això no obstant, tal com hem dit abans que la recuperació dels mites no havia d'atemptar contra la raó, sinó al contrari, ara aquesta inconsciència no s'ha de veure com una manca de consciència, sinó com a senyal que la cultura desborda els límits de la consciència individual, perquè és una forma de consciència superior –d'Ors en diu «sobreconsciència» o «hiperconsciència». També ens ho deia, a la seva manera, el meu mestre de batxillerat: «Cultura és allò que resta quan ja no et recordes del que vas estudiar» (no pas en el sentit, és clar, en què jo recordava la foto de d'Ors però no el text). I, tanmateix, probablement el meu mestre era orsià sense saber-ho, de manera que volia dir el següent: L'autèntica cultura no és la solament pensada, sinó aquella que duem incorporada, i tampoc com a objecte dels nostres pensaments, sinó com a motor que, per no entrebancar-los, ha de restar inconscient. Tothom sap que nedar o conduir demana un cert automatisme. Es pot dir, doncs, que algunes activitats només les fem «a consciència» si les fem «inconscientment». La cultura n'és el prototipus, la mare de totes elles; per això abans li hem atribuït una forma de consciència superior: consisteix a avesar el «múscul» mental a la saviesa acumulada en el «medi» cultural. D'Ors va escriure la seva novel·la més famosa per tal d'il·lustrar-ho, i així va crear un dels seus mites més preuats:

Teresa és un nom castellà. Allí dalt és un nom adust, encès, groc, ascètic, aspre [...]. Però arriba el mateix nom a casa nostra i de passar-se'l per la boca d'una altra manera, guanya una altra sabor. Una sabor alhora dolça, casolana, calenta i substantiva, com la de la coca ensucrada.¹

És la *Ben Plantada*, personificació de la cultura catalana. No sembla, però, que aquesta i d'altres novel·les, ni tan sols les glosses diàries a *La Veu de Catalunya*, li acabessin de servir per assolir els seus objectius. Amb tot, va pel camí de convertir-se en un dels nostres clàssics (i no només per la lectura que en feia el meu professor). Val a dir que, ara com ara, solament compleix la segona de les condicions que ell mateix va establir: no li atribuïm obres apòcrifes (en aquestes coses, els catalans som segurament massa gasius), però sí que ens aprofitem, en canvi, de moltes de les seves idees –la de practicar el civisme (per a ell, «civilitat»), la de «Catalunya-ciutat», la «unió europea», etc.– sense saber o sense voler saber que són seves; sovint, convertint-les a més

1. *La Ben Plantada* (1911).

a més en «apòcrifes» o originàries d'altres autors. Citem «els pares de la idea europea», ara més vigent que mai, i sentenciem: «Com deia... Ortega!» Tant se val, però; prou que ens ho repetia ell mateix des del *Glosari*: «Tot el que no és tradició és plagi»; perquè, si no reprenem d'una manera innovadora el que ens ve de la tradició cultural, ens limitem a copiar-ho per ignorància del que ens ha precedit, no havent-hi com no hi ha creació del no-res».

Així doncs, actualment, encara podem trobar en els diaris el que va ser, per d'Ors, una idea-força, és a dir, una idea que incitava a l'acció. Segur que vostès recorden haver-hi llegit, algun cop, allò del pas de l'anècdota a la categoria. Aquesta mena de consigna la utilitzava el nostre autor per acostar l'«ofici» de periodista al de filòsof o, com també anomenava aquest últim, «l'especialista en idees generals». Tant l'un com l'altre, el periodista i el filòsof, han de saber copsar «les palpitations del temps», la qual cosa vol dir saber-hi veure una regularitat o, millor dit, copsar el ritme de la vida col·lectiva en totes les seves manifestacions: polítiques, científiques, intel·lectuals, artístiques. Es tractaria, doncs, de cercar-ne la racionalitat, o sia, la «forma» que prenen els esdeveniments, no permetent així que allò que passa acabi de passar del tot, sinó que en romanguí alguna cosa: de les anècdotes, la categoria –d'allò que només sembla «històric», el seu component «cultural». Sens dubte, per aconseguir-ho, cal una especial sensibilitat cap a tot el que és efímer, fugisser; i prou gràcia a l'hora d'«eternitzar-ho». Segons d'Ors, cal ser platònic:

Qui sia amador del platonisme y no s'accontenti ab adherir-se'n a la fórmula filosòfica, ans el practiqui com norma vital, sabrà sempre donar a coses concretes el rich contingut de les coses generals; sabrà veure, a voltes, en un sol individu, un món, o, lo que encara és més vast que un món: una categoria.²

Lògicament, com ell mateix observa en aquest fragment, el platonisme ha de prendre una forma nova quan ja no es pot ignorar la història, o temporalitat constitutiva de tot el que existeix –quan s'escriu, com en el seu cas, després de Hegel i de Nietzsche. Per això, si de la reflexió n'havia de sortir una metafísica, seria –en paraules seves– una «metafísica d'estar per casa». I, el tarannà més adient per enllestir-la, el que és amant de les aparences; perquè en la superfície de les coses s'escauen justament els reflexos que emmirallen l'entorn, duent-les així més enllà d'elles mateixes. En resum, la metafísica d'estar per casa neix d'un tarannà profundament abocat a l'estètica.

D'Ors el tenia. Va excel·lir, per tant, en la tasca proposada; segurament, a parer dels seus crítics, tot fent de la necessitat virtut. Els més benèvols admetrien, potser, que va voler convertir en categoria la seva pròpia anècdota; tal com es dedicà, d'altra banda, a escriure novel·les que «simbolitzaven» els seus conflictes amb la Mancomunitat catalana després de la mort de Prat de la Riba: *El nou Prometeu encadenat*, apareguda l'any 1920, va ser la primera en aquest sentit; l'última, *La verdadera historia de Lidia de Cadaqués*, publicada pòstumament el 1954. Quant a

2. *Flos sophorum* (1912). El seu ascendent literari i més directe és Ausiàs March; basta llegir-ne el poema XXIII, dedicat també a una Teresa: «L'exant a part l'estil dels trobadors/qui, per escalf, trespassen veritat...» D'altra banda, Ors s'hi refereix a Gualba, la de mil veus, en el capítol titulat «Què cosa sap Freud de l'amor»: «Passen el dies. L'home de quaranta-cinc anys continua meditant i continua apassionant-se. És ben bé un català, de la família d'Auzias March, aquell que, pensant, s'enamorava.»

l'analogia entre el periodista i el filòsof, es tractaria d'una idea consoladora davant el fet que el *Glosari* va començar donant-li poder d'«intervenció» o d'«arbitrarisme» –com ell deia– en els afers politicoculturals del país, però després es va convertir en un precari mitjà de subsistència, i no solament per la destitució dels càrrecs en l'Administració catalana, sinó perquè va perdre les oposicions que l'haurien consagrat a l'ensenyament universitari.

Més endavant, traslladat ja a Madrid, la seva situació no va millorar gaire, tenint en compte que hi havia de competir amb Ortega y Gasset. A part d'això, encara que mai no va desistir de construir un sistema perquè es considerava per damunt de tot un filòsof, les seves idees van quedar afectades per l'exili. Ell assegurava que s'hi mantenia ferm, que no les havia canviades; però resultava obvi que no es podien interpretar igualment a Madrid que a Catalunya. En canvi, com a crític d'art va continuar produint obres molt notables; algunes en edició original francesa, com ara *Cézanne*, *Pablo Picasso*, *El arte de Goya* o *Lo Barroco* (una de les més importants). Aquest encert Josep Pla l'atribuïa al poc pes que hi donava, en aquest camp, al seu ideari: «[Comparat amb altres crítics d'art], d'Ors, que no tingué mai raó, formulà excel·lents preferències [...] Sense abandonar mai el seu cànon estètic, però allunyant-se'n cada dia, semblava fet exprés per comprendre l'art actual.» (Això explicaria la informació esbiaixada del meu vell manual de literatura.)

A Catalunya, no tots els comentaris sobre en Xènius eren tan ponderats com les ironies que Pla li dedicà nomenant-lo un dels seus *Homenots*. Segurament els faltava la nostra perspectiva –i amb tota probabilitat, segons el mateix Pla, la que sí tenia en Xènius a diferència dels seus detractors. A hores d'ara, ben conscients de la influència que ha adquirit en aquest segle la tasca periodística, trobem prou oportuna l'exigència orsiana de dignificar-la. Però els seus contemporanis tenien molt presents les seves pròpies paraules: «Tot passa. Pompes i vanitats passen. Passa l'anomenada com l'obscuritat. Res ha de restar, a fi de comptes, d'allò que avui fa la dolçor o la pena de les hores, la teva fadiga o satisfacció. Una sola cosa, Aprenent, Estudiant, fill meu, una sola cosa et serà comptada. I és la teva Obra Ben Feta.»³ Doncs bé, les «obres» culturals que d'Ors endegà en el si del *Movimiento* el van desqualificar més del que convenia a tots plegats; no només a ell, sinó també als mateixos que van voler prescindir, per aquesta causa, d'una figura imprescindible a l'hora de consolidar una tradició filosòfica catalana –i, al capdavant, n'hem sortit perjudicats els seus hereus, nosaltres.

Aquí, a casa nostra, no se li negava l'habilitat per copsar «les palpitations del temps», però se li retreia també allò de «el que no és tradició és plagi»,⁴ entenent que la seva fina percepció de les novetats li permetia apropiarse oportunament de les idees dels altres. I, sens dubte, d'Ors, sempre mirant Europa, va ser sobretot una esponja per a qualsevol signe de vitalitat intel·lectual. Val a dir, doncs, que arreplegava idees allà on n'hi havia; com la de «sobreconsciència» abans citada, que pertany a Henri Bergson. Ara bé, paradoxalment, aquesta filiació externa (el seu «cosmopolitisme») no ha servit mai per eximir-lo dels seus «crims» ideològics, que alguns resumeixen sota l'acusació de «maniqueisme». A hores d'ara, per exemple, ens pot semblar inacceptable o irrellevant traçar una línia de separació entre l'«esperit mediterrani o llatí» i l'«esperit germànic»; però Ors hi recollia una tradició que venia de lluny i que també defensaven, en aquell

3. *Glosari* 1915.

4. Una altra de les seves sentències ridiculitzades va ser el «Convé que hi hagi heretges»; algú hi va afegir: «Però no traïdors.»

mateix moment, intel·lectuals de prestigi com Wölfflin o Worringer. A més, per bé o per mal, mai no s'apropiava de les idees alienes sense provar de «digerir-les» –dit amb la metàfora utilitzada a la *Nota sobre la fórmula biològica de la lògica*,⁵ on qualificava la lògica de «diastasa» o enzim. La finalitat era incorporar-les a una suposada tradició pròpia que s'esforçava a «arbitrar», és a dir, si convenia, a inventar-la.

En termes generals, proposava una nova síntesi entre la cultura grecollatina i el cristianisme –diferent, però, de la duta a terme per Hegel, autor del qual criticava l'absolutesa del seu sistema i, naturalment, l'historicisme. Ben al contrari, l'orsiana *ciència de la cultura* defensava un sistema bipolar –en comptes de la circularitat hegeliana, «una el·lipse»– a fi d'evitar-hi les identificacions forçades. A més, amb els anys es va anar engrescant amb el paper jugat per Roma en la transmissió de l'hellenisme; sens dubte, aquesta actitud tenia molt a veure amb una altra de les seves afirmacions espantoses: «El catolicisme és anterior al cristianisme» –difosa més endavant per José Luis López Aranguren. La formulació de d'Ors anava en benefici del primer. Els seus escrits de maduresa remarcaven el caràcter *ecumènic* de l'Església catòlica –i «romana»–; però en l'etapa noucentista ja havia afirmat que el catolicisme era més a prop del tarannà clàssic. Enfront d'una religiositat amagada en l'interior de la consciència (en aquest aspecte, el protestantisme culmina el cristianisme), el catolicisme practica el *culte a les formes*, i això, gràcies a la virtut educadora de les aparences –ja ben coneguda a Grècia–, el converteix en una religió *civil*.

D'aquesta concepció se'n van seguir observacions ben curioses, com la següent:

Admirable oració, el Rosari. En cap més com en ella triomfa l'íntim esperit del classicisme [...]. És el res de l'insistir i del recomençar. És el ritme sever. És l'eloqüència de la simetria.⁶

Més tard, durant l'etapa madrilenya, se li aguditzà la dèria per la *litúrgia* –que, en aquell moment, suscitava apologies i polèmiques a Itàlia. En fi, el seu estil en sortí tocat d'una carrincloneria que eclipsava els aspectes més avançats del seu pensament. Així, per exemple, havent-se fet ressò molt d'hora a Catalunya de la teoria freudiana de l'inconscient, al cap dels anys, concretament a mitjan anys trenta, no trobà cap manera millor, per referir-s'hi en un llibre, que titulant-lo *Introducció a la vida angélica*.

En canvi, com ja hem dit, la defensa del classicisme li rendia més en l'àmbit de les idees estètiques, que culminen, en la mateixa dècada dels trenta, en la contraposició entre *el clàssic* i *el barroc*, dues «constants culturals» que compleixen la bipolaritat abans esmentada, i que són aplicables, no solament a les obres materials, sinó també als mateixos individus que les realitzen. L'home clàssic és el que s'aboca sobretot al *coneixement*; l'home barroc, a l'*acció*. L'un és l'home de la *representació*; l'altre, de la *voluntat*. No cal dir que coneixement i acció, representació i voluntat són igualment necessaris; però l'acció s'ha de sotmetre al coneixement –en lloc de convertir el coneixement en una forma d'acció– i la voluntat ha d'estar subjecta a la representació.

Així, el classicisme, que s'havia mantingut tal qual des de les primeres planes del *Glosari*, patia el darrer canvi de parella. Òbviament, sense perjudicar gens el valor teòric de la proposta,

5. Text en francès publicat el 1910.

6. *Glosari* 1909.

ans al contrari, millorant-la, dir-ne «barroc» responia molt més a les característiques de la cultura espanyola, un bon exponent d'aquest estil. Abans, a Catalunya, l'opció clàssica representada pel noucentisme, Ors l'havia oposada al modernisme, del qual destacava sobretot els seus components naturalistes, massa proclius al *sentiment*. Aquest plantejament, implicacions estètiques a part, constituïa una dura crítica al nacionalisme romàntic; més endavant, el nostre autor l'al·legaria com a prova que sempre havia rebutjat qualsevol nacionalisme –sense atributs. Quant a l'àmbit artístic, d'on prové una tal distinció d'estils, Ors s'hi proclamava adepte de la *construcció* per damunt de l'*expressió*. Per això considerava la música com la menys clàssica de les arts –i, dins la música, Wagner, a què eren tan afeccionats els catalans. Al capdamunt de la «jerarquia» posava, en canvi, l'arquitectura –per bé que no pas l'estil Gaudí.

Com diu E. Jardí en la seva biografia del personatge, d'Ors «ho relacionava tot». Massa coses, potser, perquè un home que es guanyava la vida en el dia a dia de l'article periodístic (a temporades, col·laborava en les dues edicions d'un mateix diari), hi pogués evitar les contradiccions, reals o aparents. Segons la seva pròpia teoria de la *vida angèlica*, hi ha una coherència profunda en la biografia dels homes que saben trobar-la. Ara, tot i admetent que l'obra orsiana gaudeix d'aquesta coherència, el cert és que no ho sembla, de vegades; com en la crítica del protestantisme abans apuntada.

Al seu entendre, el protestantisme atorga massa pes a una consciència definida pel seu aïllament, perquè entén la *llibertat* com a negació del món que l'envolta. Tanmateix, sobretot en el *Glosari*, celebra la idea de repetició formulada per Kierkegaard, autor que és el prototipus del model criticat. N'arriba a dir la Santa Repetició. I, a sobre, ens ofereix passatges com el citat anteriorment, sobre el Rosari, on fa la impressió de propugnar alguna cosa semblant al conductisme; com si n'hi hagués prou de repetir mecànicament les oracions per esdevenir «clàssic». Així doncs, mentre que el classicisme consisteix a dominar la *voluntat* mitjançant la *representació*, aquest consell seu sembla anar en la direcció contrària, ja que se'ns hi proposa una *acció* –desgranar materialment, amb veu i dits, avemaries– a fi de «posar-hi coneixement», és a dir, per dur una *vida assenyada*.

Ben mirat, la contradicció començaria a esvair-se si tinguéssim en compte que, per d'Ors, una vida assenyada és la que conté els excessos de la imaginació, però aprofitant-se'n –en lloc d'ofegar-la. Es tracta, no pas de negar la llibertat, sinó de potenciar-la; i això només es pot fer *enraonadament*, perquè la llibertat per si sola acaba en el desastre. Una llibertat consistent a saltar-se els límits perjudica el mateix *individu* que creu posseir-la –acaba en la *mística* dissolució dins el Tot. Però, ni tan sols Kant, el qual denuncià els abusos de la raó quan intenta ultrapassar els seus límits, pogué estar-se d'expressar aquesta nostàlgia de l'Absolut; per això va proposar l'ideal estètic del *sublim* com a experiència de la dignitat, però també de la petitesa humana. Així es mantenia fidel a l'«esperit germànic», una de les parelles del classicisme anteriors al barroc. Xènius la va utilitzar especialment en les *Lletres a Tina*,⁷ escrites arran de la Primera Guerra Mundial:

Jo sóc un melancònic i per això és que tu no em podries vèncer mai. Per a tu, home de formes, home d'exterioritats tangibles, home de realitzacions, per a tu, mediterrani, l'èxit material forma part de la victòria. Els teus Aquil·les, els teus Ulisses, han de *guanyar*, han de

7. Publicades després amb el títol de *Tina i la Guerra Gran*.

realitzar, perquè siguin poètiques les seves empreses de valerosa ardència i d'enginy. No així el meu Sigfrid, no així el meu cavaller Tristany. Jo sé extreure del venciment, la mística victòria millor. Una impàvida voluntat em sosté, en el pitjor cas. I és la ben germànica *voluntat de ruïna*.

Per contra, el tarannà mediterrani queda reflectit en la *filosofia de l'home que treballa i que juga*, que és tal com Xènius va titular un recull de textos publicat l'any 1914 i integrat més endavant en la que considerava l'exposició més sistemàtica del seu pensament: *El secreto de la filosofía* (1947).⁸ Ara, ni tan sols aquest últim llibre aconsegueix treure'ns la impressió que estem davant una juxtaposició més de treballs anteriors, alguns dels quals, certament, publicats ja quaranta anys enrere. En qualsevol cas, tant si la nostra impressió és encertada com si no, la capacitat orsiana «per relacionar-ho tot» no va poder superar dues contingències. L'una, el fet que no es podia recolzar en una tradició filosòfica pròpia mínimament sòlida; i aquesta mancança afectava també els seus lectors, els quals haurien necessitat segurament que els ho donés tot molt més mastegat. L'altra circumstància era que ell mateix es va dedicar a oferir-los píndoles d'efecte ràpid, per tal de guanyar eficàcia, i estalviant-se, de passada, una elaboració massa llarga o complicada. Dit altrament, es va comportar sovint més com un publicista que no com a filòsof, cosa que a alguns els va anar d'allò més bé per no haver de prendre-se'l seriosament i poder rebaixar els seus mèrits.

Nosaltres, en canvi, tenim ja la perspectiva que dona el temps i el fet de no haver conegut el personatge en vida, és a dir, de no haver-lo sentit, sortosament, «parlar en cursiva» (segons la descripció de Josep Pla). Sense prejudicis, doncs, ens costarà menys de reconèixer que els temes tractats per Ors eren comuns als intel·lectuals europeus més destacats del seu moment, inclosos alguns que defensaven idees del tot contràries a les seves. Prenguem-ne, per exemple, un d'aquests últims: Theodor W. Adorno, de formació marxista, per bé que crític enfront de qualsevol totalitarisme. Doncs, com el mateix Ors, també Adorno es demana pel paper de la *voluntat* en un món abocat a la destrucció; es qüestiona igualment el suposat *progrés* d'una història que, moralment, sembla més aviat anar cap enrere; i, al capdavall, cerca en l'estètica una forma d'*expressió* que no s'esgoti en la consciència individual, ni s'oblidi, sobretot, de respectar la *matèria*. Sens dubte, el tractament orsià d'aquests diversos punts (voluntat, progrés històric, expressió, la matèria com a *resistència*) obeeix a motivacions ben diferents de les d'Adorno. Però precisament una tal diferència, en la mesura en què es manté dins la coincidència temàtica, serveix per confirmar la qualitat de la filosofia orsiana; ha de ser mínimament bona atès que ha superat les limitacions personals del seu autor, si no pel que fa a les solucions, almenys en el plantejament dels problemes.

El problema comú en aquella generació, i també a les que han vingut després, fins ara, és el desencís pels efectes polítics i culturals d'una tradició de pensament esperançada en el paper de la *consciència* i de la *història*. Els intel·lectuals que van viure les dues guerres europees no podien deixar de preguntar-se si la història té sentit i quins són els mecanismes de formació de la consciència. Des de la seva peculiar visió del món, Eugeni d'Ors hi responia que el sentit, si per cas, la història el rep de la cultura; quant a la consciència, s'havia de veure com una obra –individual,

8. Cal afegir-hi *La Ciència de la Cultura*, especialitat «científica» que ell s'inventa situant-la molt a prop de la filosofia.

però també col·lectiva.

Aquesta resposta no crec que convenci gaire gent, a hores d'ara. Però, segons el meu entendre, n'hi ha un aspecte que encara manté la seva rellevància. Es tracta de la negativa orsiana a prioritzar l'*acció* –com ho fa l'home barroic, i també l'«esperit germànic» quan intenta salvar la llibertat enmig d'un univers històric que no para d'*esdevenir*. Allà on tot canvia, l'home només pot ser lliure participant en el canvi; millor dit, essent-ne l'agent i, per tant, transformant el món mitjançant la seva acció. Ara bé, d'Ors no troba convenient que la relació fonamental entre home i món sigui l'*esdevenir* –tal com traduïm al català el mot alemany *werden*. Així doncs, en lloc de *werden*, ell hi posa *machen* –que significa «fer». Amb aquesta substitució, cerca una moralitat diferent de la kantiana, la qual estableix com a deure allò que «ha de ser» i, per consegüent, no és –almenys no encara. D'aquí vindria la importància de la *història*: allò que encara no es pot arribar a ser o, si més no, cal intentar-ho. Kant es decantà cap a aquesta segona opció, tot posant la dignitat humana en el retard indefinit de «la victòria» –en una Ítaca desplaçant-se dia a dia en l'horitzó. També la voluntat kantiana representa, doncs, la «germànica voluntat de ruïna». Per això s'arrecrea en les intencions, mentre que es tracta d'eficàcia, com ja els grecs sabien; no de l'acció per l'acció, sinó de «fer» coses. En lloc d'un *werden*, un *machen*: construir obres ben fetes.

Per d'Ors, parlar de «moral» consisteix a mirar d'encomanar-la. Perquè la moral és la força –«força moral» se'n diu– que neix de la insistència: de la Santa Repetició. A l'interior de la consciència, no hi guanyarem mai cap batalla –ampul·losament, ell anomena les seves «heliomàquia» (combat per la llum). Ben altrament, cal que la nostra llibertat, com a *potència* pròpia que aplega tanmateix tot el que puc utilitzar de fora, es mesuri amb les *resistències* alienes –algunes de les quals es troben, precisament, dins un mateix.⁹ Per això no convé menysprear la *matèria*; gràcies a ella toquem realitat. Ens baixa dels núvols i altres volutes abarrocades per «tocar de peus a terra» –clàssicament, és a dir, fent el «pes» just per mantenir l'*elegància*.

L'*individu* que no ho fa així es passa la vida barallant-se amb els seus fantasmes sense ser capaç de superar-los. Entre aquests fantasmes, s'hi compta principalment la creença –vinguda d'Aristòtil– que la matèria és el «principi d'individuació». Però s'escau el contrari: ens distingim per la forma. I la «distinció» –com se sap– acompanya l'elegància; així doncs, la forma es pot també anomenar *estil*. Tanmateix, no ens surt de dins, no la duem escrita originàriament a la consciència; entre d'altres raons, perquè la mateixa consciència és un producte: producte de l'esforç i la insistència –la Santa Repetició–, en la lluita per dominar la matèria.

Abans hem dit que la consciència és una obra; ara hi podríem afegir: d'artesania. Ni obra «poètica» ni «artística», perquè no neix de la inspiració, sinó de la *regularitat* en el comportament. Només aquesta regularitat, pròpia de l'*artesà*, té categoria moral; només l'obra que en surt és feta «a consciència». Vet aquí, doncs, que no s'hauria de confondre la teoria de l'Obra Ben Feta amb cap mena d'estètica del formalisme, és a dir, amb la lloança d'una perfecció formal que es pot posar al servei de qualsevol causa –com va fer el mateix d'Ors, aparentment, col·laborant amb el franquisme. Ara bé, la filosofia orsiana ignora l'«evolució», però no pas la biografia. Això vol dir que la trajectòria seguida per configurar-se la consciència pròpia passa a formar-ne part; resta per sempre –«eternament», sense canvis– en la mateixa consciència, si més no, com a rebuig de

9. Aquests conceptes de *potència* i *resistència*, inspirats en un altre autor francès, aquest del segle anterior, Maine de Biran, els desenvolupa a *Religio est Libertas* (1908).

determinats procediments:

Como desde hacía algún tiempo frecuentaba la Corte y el rey le tenía cariño, accedió éste a visitarle en la prisión, y parece [...] que le ofrecía la libertad a precio de una abjuración, aunque sólo fuese aparente, de su creencia. La contestación de Palissy fue digna de su perfecta conciencia de artesano. Rehusó altivamente. Porque había trabajado su conciencia como una de sus obras de arte.¹⁰

Al capdavall, l'artesà sap millor que ningú com costa d'abandonar les coses on s'ha deixat mitja vida; i sap també que la frivolitat del diletant, o el cop d'efecte, s'acaben pagant sempre massa cars. Val a dir que, actualment, en l'època de la realitat *virtual*, quan l'única resistència material és la saturació de la xarxa, no sembla que aquest discurs orsià hi pugui tenir cap paper –llevat, potser, del de conseller d'imatge per a alguna contesa electoral casolana. Doncs bé, lògicament, la menció anterior de les virtuts del Rosari s'ha d'entendre en relació amb aquest context anacrònic. No pretén ser, però, una versió quica del conductisme, tot i que sí es basa en la creença que l'exterior –la superfície de les coses– exerceix una clara influència en l'interior: «Dona que s'assembla a una que et va estimar pot també estimar-te.» –vet aquí la rèplica orsiana a una fórmula de William James, autor citat sovint en el *Glosari*. Aquest psicòleg nord-americà i euròfil assegurava que «no plorem perquè estem tristos, sinó que estem tristos perquè «plorem».¹¹ D'Ors ho repetia i en feia variacions com l'anterior, afegint que calia millorar el *pragmatisme* americà amb una mica d'«humanisme» –per no haver de renunciar al «luxe» en nom de la «utilitat».

Vist, doncs, aquest seu referent teòric (James criticava el mentalisme), sens dubte la consciència era sota sospita. Però d'Ors no volia prescindir-ne i dedicar-se només a observar conductes –la de passar el rosari, posem per cas–, sinó que volia esbrinar, com hem dit, els mecanismes de la seva mateixa formació. I aquí, precisament, cobra importància la resistència *material*. Aquesta resistència que els materials oposen a la forma ens pot fer la impressió que es tracta d'una matèria «en brut». Però cal adonar-se que els mateixos materials són ja un producte de l'elaboració humana: matèria conformada. Certament, d'Ors no descuidava les relacions de la matèria amb la *natura*; el tema l'interessava prou i massa, fins a l'extrem de pontificar religiosament sobre el *peccat*.¹² Tanmateix, per ell, la natura ocupa l'estrat inferior d'una «jerarquia» que conté la *història* en el nivell intermedi i, a dalt de tot, la *cultura*. Doncs bé, la perspectiva del «fer» (*machen*) és la cultural i, per tant, des d'aquesta perspectiva, l'individu que treballa la seva pròpia consciència no es troba enclotat en el silenci i la soledat kierkegaardiana; per ell, «repetir» vol dir assumir la col·laboració dels altres.

Val a dir que aquest recurs als mètodes tradicionals –ja que, al capdavall, es tracta d'assumir la *tradició* amb les nostres pròpies mans– no ens fa gaire peça, a hores d'ara. Més suggerents ens semblen, en canvi, les observacions orsianes sobre els canvis de sensibilitat que aportaria el progrés tècnic. Es demanava, per exemple, quina «concepció del món» tan diferent de l'habitual

10. Fragment d'«Aprendizaje y heroísmo», conferència pronunciada a la Residencia de Estudiantes (Madrid), l'any 1915.

11. Un tema, altrament, propi de la fenomenologia, i, més en particular, de Sartre.

12. *El pecado en el mundo físico*, d'un text original en francès del 1938.

es deuria derivar del fet de contemplar la terra des de l'aire –mercès a l'ús «civil» de l'aeroplà. En fi, que el maneig d'instruments ben diferents del rosari generaria, per força, unes formes de consciència gairebé insospitades. Algun cop, es va referir, per tant, a la necessitat d'endegar una nova *teoria de la sensibilitat*. Alhora, però, es resistia a algunes de les noves pedagogies, perquè les considerava altament insensibles a la materialitat dels mots i a la Santa Repetició en què s'enforteix la *memòria*. En el *Nuevo Glosario* hi ha una crítica a l'aprenentatge de llengües per mètodes psicologistes, els quals violen la consciència mentre que pretenen preservar-la:

Con estos métodos, una criatura de tres años, jugando con unos caracteres de cartón, se vuelve lector, en el lapso de unas pocas semanas... Muy bien, pero luego pasa que [...] no despertará nunca –es comprensible– ningún interés el hecho de que la letra Q debe encontrarse entre la P y la R. Mas ¡qué remedio! Mil construcciones culturales son cimentadas en esta pelada roca.

En definitiva, insisteix en l'exigència de retornar el seus drets a l'*objectivitat*, i això, en benefici del mateix subjecte, el qual, altrament, reclòs i confiat en si mateix, viu en un món fictici –«virtuals», doncs, tant l'un com l'altre. Per no caure en el parany de la publicitat subliminal (diríem nosaltres), cal que l'individu conegui els seus *límits* –i aquest coneixement només li pot venir de l'experiència d'haver-los patit. Convé, doncs, no tancar els ulls a les aparences –als «fenòmens», tal com ho teoritzaran els fenomenòlegs amb molta més propietat des del punt de vista filosòfic. Per cert, sembla que el nostre personatge també va flairar el clima cartesià d'aquesta escola. Almenys hi va fer alguna excursió literària:

Jo no penso. Doncs, jo existeixo. Si jo pensés, ja mon existir no fóra tan segur. Podria jo ésser objecte d'una il·lusió. Més, quina il·lusió, allà on ni representació és donada? Jo existeixo. Perquè, si no existís, com tampoc penso, què?¹³

En aquest punt, no em puc estar de veure-hi relació amb un altre autor contemporani –d'una generació després de d'Ors (vint anys, si fa no fa), com el mateix Adorno. Em refereixo a Jean-Paul Sartre, amb qui, segurament, no compartia gaire cosa més que el mestratge de Bergson. En els seus apunts sobre la segona guerra, Sartre declara que «pensa amb els ulls»; i, llegint-ho, ens ve a la memòria la dita orsiana: «mediterrani de mi, tota Idea se'm torna imatge».¹⁴ Ara, Sartre fóra aquí l'excepció que confirma la regla, ja que va construir una ontologia de l'acció i de la temporalitat, si bé ell mateix confessava, en aquells apunts, les seves dificultats teòriques amb el temps. Ben al contrari, d'Ors s'enorgullia d'adoptar la perspectiva *espacial*, eclipsada en el segle anterior per la temporal o històrica. «Menys història i més geografia!» –reclamava–; perquè la *cultura* es caracteritza per establir lligams espacials fins i tot entre aquells pobles que pateixen desajustaments temporals (abans nosaltres ho hem aplicat a Catalunya).

D'altra banda, mentre que Sartre, ni havent-ho intentat de forma explícita, no aconseguí-

13. *Oceanografía del tedi* (La lliçó de tedi en el parc a les *Obres completes*).

14. *Glosari 1914*.

ria deslliurar completament la seva ontologia de la subjecció al *coneixement*, d'Ors s'hi fa fort, perquè així és com ell entén el classicisme: com a domini del coneixement sobre l'acció i l'esdevenir. Ara, tampoc no ignora que els nous descobriments científics fan trontollar el model epistemològic tradicional, basat en l'eternitat de la raó –si més no, entesa aquesta *eternitat* com a possibilitat de refer el camí seguit al llarg del temps. Vet aquí que la teoria de la relativitat enfocava d'una manera revolucionària les relacions entre espai i temps; la teoria dels quanta, introduint la «indeterminació» en els experiments, afectava l'objectivitat de les lleis científiques; i l'evolucionisme mobilitzava els filòsofs, delerosos de trobar una diferència irreductible entre l'home i les espècies d'antropoides. Enmig d'aquest enrenou, d'Ors estava encantat de la vida. Sens dubte, les seves disquisicions sobre tot plegat –recollides en diversos opuscles primerencs– l'acrediten com un dels pensadors que usa fraudulentament les teories científiques. Per adonar-se'n, no calia esperar les denúncies contra filòsofs insignes que s'han produït no fa gaire en aquest sentit. Ja aleshores hi havia qui se'n reia, segons un deixeble seu, Josep M. Capdevila: «Tingué la desventura de confondre's en alguna expressió algebàrica fàcil... Alguns, malèvolament, copiaven les fórmules irrisòries.»¹⁵ I això no obstant, potser als lectors de Karl. R. Popper els sorprendria comprovar que, si aquest abominava l'historicisme perquè és impossible repetir els esdeveniments, d'Ors, des de la mateixa convicció, procurava que legalitat i llibertat s'avinuessin, tot afirmant, també com Popper però possiblement abans, que la realitat segueix *lleis estadístiques*.

Tanmateix, al meu entendre, no són aquests encerts els que defineixen el seu esforç teòric, sinó l'intent d'aproximar *física i història*, a fi d'obtenir-ne un model de racionalitat que fos prou flexible per encabir-hi la llibertat humana. Dit altrament, s'esforçava perquè els descobriments científics poguessin harmonitzar amb els valors establerts –una operació, efectivament, conservadora–, però també perquè la moralitat de l'època es posés a l'alçada de la nova racionalitat científica i tècnica –la qual cosa sembla encara necessària a hores d'ara.

Doncs, era l'any 1911 quan Xènius elucubrava sobre el segon principi de la termodinàmica, o tendència dels sistemes organitzats a l'*entropia*.¹⁶ Aquesta tendència vulnerava la seva pròpia concepció del món, inspirada, òbviament, en els grecs: *Al principi, era l'Ordre* –insistia, com a rèplica de la sentència del Faust: «Al principi era l'Acció».¹⁷ Ara bé, el descobriment de l'entropia impugnava aquest convenciment seu perquè trencava la identitat –que era el que ell defensava– entre el «principi» com a *origen* del món i els «principis» com a lleis que l'expliquen. Aparentment, ja no hi ha el mateix abans que després, quan l'energia d'un sistema es transforma en calor: s'hi produeixen pèrdues i, sobretot, *desordre*. En conclusió, el descobriment de l'entropia introduïa un punt d'historicitat en una forma de coneixement que l'havia evitada fins aleshores per principi.

Com indica el títol de l'opuscle, la historicitat en física pren la forma d'*irreversibilitat*: el sistema ja no pot tornar a estats anteriors. I d'Ors, que «ho relacionava tot», no podia deixar de pensar en Nietzsche: «La voluntat no pot voler enrere.» Val a dir que els sistemes vius inverteixen el

15. Eugeni d'Ors. *Etapas barcelonina (1906-1920)*.

16. *Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers*.

17. Goethe va ser sempre un model per a d'Ors, que va arribar a imitar-lo, alguna vegada, fins i tot en el vestit.

signe d'aquesta irreversibilitat, avançant cap a estats d'organització cada cop més complexos; si bé calia reconèixer que ho feien al preu d'escampar el desordre al seu voltant: això era el *peccat*. Ara bé, la biologia –que havia adquirit feia poc l'estatus científic i atreia l'atenció del món filosòfic– encenia les esperances en una altra direcció. Una de les seves branques, la *genètica*, sostenia que els gens hereditaris es mantenen per mitjà de les diverses generacions, de manera que hi asseguren una *constància* fonamental malgrat els canvis. D'Ors remarcava que una tal constància exclouïa el canvi, però no pas evitant-lo, sinó, senzillament mantenint-se'n al marge; s'emparava amb la teoria de Weissmann, segons la qual el «plasma germinal» s'està a part del «somàtic».

Després dels experiments recents amb el clonatge d'éssers vius a partir de qualsevol cèl·lula del cos, no sé fins a quin punt continua essent vàlida la teoria citada. Però, en qualsevol cas, no crec que desmenteixi la preocupació orsiana; és a dir, la necessitat de flexibilitzar la raó perquè se'n beneficiïn tant les ciències físiques com les considerades, tradicionalment, «ciències humanes». Si la irreversibilitat s'havia introduït en la mateixa física, calia trobar un model de racionalitat que no restés a part dels afers humans per un excés de rigidesa. Tanmateix, aquesta convergència no havia de portar la renúncia a trobar una nova *reversibilitat*. Perquè el fet de poder tornar enrere és el que caracteritza la raó; en això consisteix, per ella, vèncer el temps. No pretén ignorar-lo, sinó *sobreposar-s'hi amb construccions* que vagin endavant però essent capaces, de tant en tant, de mirar cap enrere.

D'aquest aturar-se per fer i desfer, en sortirà guanyant la mateixa ciència. I aquí, abans d'acabar, entrem en un aspecte important de la filosofia orsiana que hem deixat de banda fins ara: l'home no solament treballa, sinó que també juga. El component de joc amara totes les seves activitats, compresa la científica. Juguem un joc perillós quan desitgem desempallegar-nos de la identitat pròpia –del nostre *jo*. Però també juga l'investigador que, empès per la *curiositat* (forma que pren l'«instint de joc» en la ciència), es burla de les regles establertes per poder establir-ne, de noves. Sense aquesta actitud, no hi hauria cap progrés en el coneixement:

A la manera com un ciutadà grech davant sos déus, aixís serà l'home científich de demà davant els productes de sa ciència. La paraula, tant lluminosa, de Goethe: «S'acaba sempre per dependir dels fantasmes que un mateix ha creat», conserva sempre son valor. Mes perquè considerariem encara aquesta llei com una malventura? La posició del home complet, del home que treballa y que juga, y qui sab ahora treballar y jugar, pot ésser ben clara. Ell rendirà culte a son Fantasma. L'obehirà, mentres el fantasma se mantinga en peu. Però, ahora, lentament, *marginalment*, a l'ombra, forjarà el nou Fantasma que ha de combatre ab aquell, aterrar-lo y reemplaçar-lo.¹⁸

I el que es diu de la ciència es diu també dels *mites*.

Resumint, la proposta orsiana se situa en la mateixa línia dels pensadors amb qui, a primeries de segle, va coincidir en uns quants congressos, on ell s'acreditava com a «representant de Catalunya». Des de Bergson fins a James, tots ells cercaven un model de racionalitat equidistant de l'*abstracció* que empobreix la realitat, però també de l'excessiva concreció, que acabaria precipitant en l'anomenat actualment «*individualisme metodològic*». Ors creu que aquesta equidis-

18. *El residu en la mesura de la ciència per l'acció* (1908). Aquest «residu» és el «luxu» que va més enllà de la «utilitat» sense contravenir-la, ans al contrari, satisfent-la amb escriure, perquè «humanitza» el «pragmatisme» de la ciència.

tància la mantenen les *figures*. Una figura, a diferència d'un concepte, no es defineix –només la podem descriure–; perquè no es constitueix al marge de les particularitats –o sia, no és abstracta–, sinó que eleva el que és singular a la categoria d'universal.

La figura és una Idea i, per tant, universal –com Plató va deixar clar–; però és també individu. En podríem dir igualment universal concret, si no la confoníem amb la idea hegeliana. Dit altrament, no s'esgota en la seva existència històrica; perquè la història, com a tal, és irrepètible. En canvi, la figura, tot i essent individual, la podem reconèixer; i això significa que es pot repetir. Al començament d'aquesta exposició, ens proposàvem extreure, de cada «anècdota», la seva «categoria» –per tal d'eternitzar-la, o sia, de fer perdurable el que és efímer sense renunciar a la seva peculiaritat. Doncs bé, només té capacitat per fer-ho una raó «figurativa»,¹⁹ en la mesura en què aquesta no s'aboca a copsar la «identitat» (pròpia dels conceptes), sinó l'*estil*.

Vet aquí que no n'hi ha prou amb la lògica ni amb la psicologia. Cal una mirada estètica. Aplicat tot l'anterior a la vida humana, resulta que la figura només es va dibuixant al llarg de la *biografia*; òbviament, no pas entenent-la com un seguit d'episodis cronològics, sinó cercant-ne el «sentit» –la continuïtat per mitjà dels canvis. No sé si aquesta teoria orsiana es podria relacionar amb algunes propostes actuals sobre la conveniència de donar a la «identitat del jo» una forma *narrativa*. Comptat i debatut, si la figura no es pot definir, sinó que s'ha de descriure, en lloc d'aproximar la filosofia a la ciència, potser l'estem acostant a la literatura. No tenim temps de respondre-ho aquí i ara. Però, per acabar, permetin-me posar aquest contrapunt literari i biogràfic a la meua exposició; vaig a llegir un fragment del conte *Els quatre gats*, que Xènius va escriure l'any 1899:

Oh, el quart gat!... el més jove i el més humorista, i més sentimental i més bohemí...
Oh, el quart gat!... També ell s'havia criat en bona casa: gent de ciutat que anaven a estiuejar al poble; més an ell no el van treure [com els altres tres gats]: va fugir-hi [-ne], mogut per sa dignitat ferida una i mil voltes dels papers que li volia fer representar la canalla juganera de la casa; son orgull patia dolorosament cada vegada que li posaven una paperina al cap o una corda al coll, o el feien desesperar amb un cabdell de fil... Ja abans de la darrera escapada, n'havia intentat alguna: però tornava sempre; se l'estimava, aquella torre; se l'estimava, sobretot aquell jardí, tan mal cuidat; allí, de nit, entre les estranyes siluetes dels arbres escanyolits, protegit de la fosca, hi havia covat tants somnis!

Ara fa un segle; l'autor encara no tenia divuit anys. Després van venir els seus moments de glòria. Però, finalment, la sentència del «quart gat» es va complir.

19. En alguns passatges de la seva obra, Ors en diu *seny*; en d'altres, reclama «un nou intel·lectualisme».

DADES BIOGRÀFIQUES MÉS RELLEVANTS

- 29.9.1881 Neix a Barcelona Eugeni Ors i Rovira.
1903 Llicenciatura en dret per la Universitat de Barcelona. Doctorat dos anys després.
- 1.1.1906. Enceta el *Glosari a La Veu de Catalunya*.
Estiu 1911 Publica les glosses que compondran *La Ben Plantada*.
1912 Llicenciatura en filosofia. S'hi doctora a l'any següent.
14.2.1914 És nomenat secretari general de l'Institut d'Estudis Catalans i membre de la seva Secció de Ciències.
- 6.4.1914 És nomenat director del Departament d'Educació Superior del Consell de Pedagogia de la Mancomunitat de Catalunya.
- Juny 1917 Nomenament com a director d'Instrucció Pública de la Mancomunitat.
10.1.1920 Apareix, a *La Veu de Catalunya*, la notícia de la seva dimissió del càrrec.
- 16.4.1920 Se li retira el càrrec de secretari general de l'IEC. A l'any següent és expulsat del Seminari de Filosofia.
- 1923 Traslada la seva residència a Madrid.
16.5.1923 Comença a publicar el *Glosario* a l'*ABC*.
10.3.1927 És nomenat membre de la Real Academia Española (complint la «quota regional»). Aquest mateix any s'instal·la provisionalment a París com a representant d'Espanya a l'Institut Internacional de Cooperació Intel·lectual.
- 1937 Comença a publicar el *Glosario* en el diari *Arriba España*. Ingressa a la Falange.
- Gener 1938 És nomenat secretari perpetu de l'Instituto de España. Ocupa la Jefatura Nacional de Bellas Artes.
- 29.11.1938 Ingressa a la Real Academia de San Fernando.
14.2.1939 Nomenat vocal del Patronato del Museo del Prado.
24.3.1943 Reprèn la seva col·laboració a *La Vanguardia* (interrompuda per la guerra).
- 1944 Compra un casalot a Vilanova i la Geltrú, on passarà, en endavant, les vacances.
- 10.9.1946 Funda, a la seva residència estiuenca, l'Acadèmia del Faro de San Cristóbal.
- 17.4.1953 La Universidad de Madrid crea la Cátedra Eugenio d'Ors de Ciencia de la Cultura.
- 26.9.1953 L'Ajuntament de Barcelona li atorga la Medalla de la Ciutat al Mèrit Científic.
- 25.9.1954 Mor a Vilanova i la Geltrú, i és enterrat, per disposició seva, al cementiri de Vilafranca del Penedès.

JOAN CREXELLS

Norbert Bilbeny

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

M'agradaria començar amb l'anècdota següent:

Recordo el viatge que férem plegats a Madrid i Salamanca. Al paranimf de la Universitat salmantina donà una conferència sobre els últims corrents de la filosofia alemanya, que és el document que en certa manera resumeix els treballs de la seva primera etapa passada a Berlín, i en realitat els de la seva primera joventut. El professor Unamuno, que seia al primer banc de l'aula, entre l'inoblidable professor Noguera i el qui escriu aquestes ratlles, ens demanà de baix en baix, al cap de deu minuts d'escoltar la seva lenta, pausada, lleugerament premiosa exposició:

– Quina edat té [Crexells]?

– No crec que tingui vint-i-quatre anys...

– Vint-i-quatre anys? Com és possible? –digué el Rector sorprès.

– És un fet.

En la mirada intensa que em dirigia Unamuno hi havia no solament una gran curiositat, sinó el goig que li produïa escoltar-lo.

– És prodigiós... –digué.

Qui així escriu –n'hauran reconegut l'estil inconfusible– és Josep Pla, el qual no es caracteritzava precisament per impartir elogis gratuïts. I l'objecte del seu record, un dels seus Homenots, era el filòsof del qual parlarem avui, Joan Crexells.

Crexells sembla que era, en efecte, llarg, modest, brillant, savi i estimat. En tot cas, un dels valors la mort del qual fou més sentida per la intel·lectualitat catalana dels anys vint, perquè morí –com els poetes Joaquim Folguera i Joan Salvat-Papasseit– molt jove, als trenta anys (1896-1926).

Crexells, molt ben format tant en ciències com en humanitats, a part de col·laborar en les edicions de clàssics de la Bernat Metge, exercí, a més, la important tasca de divulgació científica seriosa –allò que avui diríem «periodisme científic», i els seus escrits des de Berlín o des d'Anglaterra el convertiren en un personatge emblemàtic per als joves continuadors –o, anava a escriure, «enterradors»– de la filosofia d'Eugeni d'Ors. És notable el contrast que ens ha quedat en la memòria històrica de la figura d'aquests dos homes, units i oposats entre si.

Per tractar la figura i l'obra de Joan Crexells tenim avui entre nosaltres Norbert Bilbeny, un dels filòsofs joves que ha fet més per recuperar, polir, valorar i tornar a mirar aquesta memòria.

Norbert Bilbeny és actualment professor titular de filosofia al Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica de la Universitat de Barcelona. Jo sé què es reivindica –i això és molt positiu– del mestratge de Francesc Gomà i Jordi Maragall, i més enllà, de Xirau, Calsamiglia, Ferrater

Mora... els homes que van configurar la primera «Escola de Barcelona» –per dir-ho amb A. Guy i E. Nicol– o, amb una altra denominació encara, els membres de la «Universitat Autònoma de Barcelona».¹

Norbet Bilbeny és aquí perquè és un dels millors coneixedors d'aquest període en particular i de la filosofia del modernisme i noucentisme català en general. És autor en aquest sentit de nombroses obres que em sembla que han fet forat (i escola). *Joan Crexells en la filosofia del Noucents* (1979),² *Filosofia Contemporània a Catalunya* (1985),³ *Eugeni d'Ors i la ideologia del Noucentisme* (1988),⁴ *La ideologia nacionalista a Catalunya* (1988)⁵ o el darrer d'aquesta línia, *Política noucentista. De Maragall a d'Ors* (1999),⁶ són llibres llegits i, jo diria, seguits com a imprescindibles per tot aquell interessat en la història intel·lectual de la filosofia a Catalunya.

Un segon bloc d'obres comprèn els nombrosos assaigs de filosofia pràctica (estètica, ètica i política). Aquí jo inclouria tant articles acadèmics –«La esperanza moral en Kant»–,⁷ com llibres generals d'ètica –*Aproximación a la ética* (1992)–,⁸ reutilitzacions dels clàssics –*L'ombra de Maquiavel. Ètica i política* (1991),⁹ i llibres d'assaig polític –*Europa después de Sarajevo. Claves ética i políticas de la ciudadanía europea* (1996).¹⁰

1. N. Bilbeny, «Joaquim Xirau: l'ordre amorós dels valors», a *Joaquim Xirau, filòsof i pedagog*, Universitat de Barcelona, 1996, p. 29-34.

2. N. Bilbeny, *Joan Crexells en la filosofia del Nou-cents*, Premi Joan Estelrich 1979, Dopesa, Barcelona, 1979.

3. N. Bilbeny, *Filosofia contemporània a Catalunya*, Ed. El Punt / Edhasa, Barcelona, 1985.

4. N. Bilbeny, *Eugeni d'Ors i la ideologia del Noucentisme*, Ed. La Magrana, Barcelona, 1988.

5. N. Bilbeny, *La ideologia nacionalista a Catalunya*, Ed. Laia, Barcelona, 1988. Aquest és un llibre ben útil, on Bilbeny repassa l'ideari dels autors més importants del nacionalisme català, dividint-los en tres períodes: 1833-1874 (Balmaes, Pi i Margall); 1874-1917 (Almirall, Torres i Bages, Prat de la Riba, Maragall, Martí i Julià); 1917-1936 (Bofill i Mates, Crexells, Rovira i Virgili, Serra i Moret, Andreu Nin, Carles Cardó).

6. N. Bilbeny, *Política noucentista. De Maragall a d'Ors*, Ed. Afers, Barcelona, 1999.

7. N. Bilbeny, «La esperanza moral en Kant», a Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (ed.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 28-45. Bilbeny assenyala la desconexió entre la segona i tercera preguntes fonamentals de la raó –què he de fer?, què puc esperar? «La buena voluntad, es lo que da sentido y premio, si vale hablar así, a nuestra vida moral», p. 45.

8. «Ha sido propósito fundamental de este libro explicar que la forma universal de lo humano suficiente para la ética es la que identificamos con la razón, es decir con un juicio consecuente consigo mismo». N. Bilbeny, *Aproximación a la ética*, Ed. Ariel, Barcelona, 1992, p. 300.

9. N. Bilbeny, *L'ombra de Maquiavel. Ètica i política*. Prefaci de Joan Fuster, Llibres de l'Índex, Barcelona, 1991. «La situació de l'ètica en aquest panorama [contemporani] –escriu [p. 18]– podria descriure's, si més no, amb tres pinzellades. 1) L'especialització tècnica va deixant, certament, cada vegada més enrere l'autoritat moral de la religió i de les tradicions. Però 2) l'augment de la informació i el prestigi del principi de comunicació –principi que ja és 'moral'– compensen un estat de buidor moral amb l'obertura d'un estat de debat sobre la necessitat i el sentit, avui, de l'ètica. Això no obstant, 3) un estat mental d'aquesta classe es troba en contradicció amb la desigualtat, per no dir amb la falta d'oportunitats reals dels ciutadans per participar en el debat sobre els nostres fins col·lectius i l'ús dels mitjans per arribar-hi.»

10. N. Bilbeny, *Europa después de Sarajevo. Claves éticas y políticas de la ciudadanía europea*. Prólogo de Xavier Rubert de Ventós, Ed. Destino, Barcelona, 1996.

Com és habitual en aquests cicles, a la manera «lliure i indocumentada» del propi Aranguren, jo suggeriria una tercera línia interessant de lectura en l'arc format pels llibres que Norbert Bilbeny dedica a la funció de la filosofia en les condicions de canvi de la societat industrial (segles XIX-XX) a la societat contemporània de la informació de les darreries del segle XX. Aquesta inquietud pel lligam entre tècnica, ètica, condicions d'exercici de la moralitat i modes i efectes d'aquest exercici, és present en diversos assaigs d'èpoques també diverses: *Filosofia i destrucció* (1981),¹¹ *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*.¹² (1993) i *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital* (1997)¹³ –juntament amb el llibre col·lectiu *La democràcia a la societat de la informació* (1998).¹⁴

Autonomia de la voluntat, ètica cognitiva del mínim comú moral, aprendre de la sensibilitat, són algunes de les seves propostes pel nostre temps. Es tracta, doncs, com es veu, d'una obra interessant, ja plena i gràvida de suggeriments que li ha valgut premis importants com el Joan Estelrich (1979), Josep Pla (1984), Agora (1994) i el Premi Anagrama d'Assaig (1997).

Escoltem-lo avui sobre el pensament –per mi encara ben viu– de Joan Crexells, perquè, com deia Pla, si Crexells hagués viscut, tots nosaltres potser hauríem estat lleugerament o radicalment diferents.

11. N. Bilbeny, *Filosofia i destrucció*, Ed. 62, Barcelona, 1981.

12. N. Bilbeny. *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1993.

13. N. Bilbeny, *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*. XXV Premio Anagrama de Ensayo, Ed. Anagrama, Barcelona, 1997.

14. Norbert Bilbeny, Gabriel Ferraté, Joan Majó, Esteban Gómez, Jordi Vilajoana, Montserrat Meya, Vicent Partal, Manuel Sanromà, Artur Serra, Jordi Sánchez, *La democràcia@ a la societat de la informació*, Ed. Columna, Barcelona, 1998.

Joan Crexells

Norbert Bilbeny

Universitat de Barcelona

Entre els filòsofs anunciats en aquest cicle s'inclouen també pensadors que no van fer filosofia en català o que van néixer fora de Catalunya, o tanmateix que van fer part de la seva obra en un país estranger. Jo mateix entenc per autors catalans, dins la filosofia, els qui durant un temps significatiu han estat vinculats a la societat i la cultura catalanes, vull dir, en sentit generós, autors de Catalunya, sense limitar-me, com es diu en dret, ni al *ius soli*, ni menys al *ius sanguinis*, per dir qui és, o no és, filòsof català. En aquest balanç, el fet filosòfic i, per extensió, el cultural, és l'únic que em val.

En el meu balanç pel que fa a la filosofia catalana del segle XX, he de reiterar, abans que res, que aquest balanç no és el reflex de la filosofia, en general, estudiada o debatuda «a Catalunya» durant aquests cent anys, perquè això equivaldria a fer un repàs de la filosofia occidental. Perquè, encara que tard, la major part de les teories i les polèmiques filosòfiques del segle XX han acabat passant pel nostre país, i ara mateix –consolació final, podríem dir– ja estem al corrent de la filosofia que es fa a Occident. Però no és aquest el meu encàrrec, ja que m'haig de cenyir al pensament filosòfic vinculat «específicament» a Catalunya i, molt en particular, a Joan Crexells.

Ramon Llull és tan filòsof internacional com ho va ser René Descartes, però només al primer se'l pot conèixer i fins i tot comprendre millor com a filòsof català, si més no és el primer a usar aquesta llengua, mentre que el mateix es pot dir del segon, Descartes, pel que fa a la llengua i a la cultura franceses. I cap autor no se n'escapa: Rawls o Habermas, avui; Zubiri o Ferrater Mora, abans; tots, amb la seva aportació universal, no deixen de ser exponents, malgrat que no s'ho hagin proposat o que ho neguin, de les seves arrels en relació amb una llengua, a una comunitat, tradició, gènere, i altres particularitats. Negar aquestes particularitats, aquests orígens de la nostra formació i projecció fóra, a horesd'ara, enganyar-se.

De manera que fer un balanç de la filosofia d'un país és intel·lectualment legítim, i ja és una part de l'inventari mundial, no una part fantasmal. Hi ha una altra qüestió lligada a aquest balanç de la filosofia catalana: que el balanç és meu, i que en certa mesura em puc equivocar. Miraré de no fer-ho, però inevitablement hauré de deixar noms i conceptes a un costat, i volgudament n'hauré descartar d'altres que potser des d'un punt diferent s'hi haurien d'haver inclòs, però que a parer meu, sense menysprear altres possibles valors, no reuneixen els que considero imprescindibles per figurar en una primera selecció de filòsofs destacats. Aquests valors serien: primer, que hagin deixat una obra escrita; segon, que sigui d'una qualitat que la faci més o menys perdurable; tercer, amb una clara obertura a les qüestions filosòfiques del seu temps en particular, i, quart, que l'obra sigui posseïdora d'un cert grau d'originalitat. Es convindrà que tantes virtuts o qualitats juntes no són fàcils de trobar en un pensador o pensadora, i això passa tant a Catalunya com a tot arreu, però probablement no hi ha gaires més criteris de selecció que aquests que acabo d'esmentar, gràcies als quals he pogut fer la meua tria amb una relativa tranquil·litat. Amb els criteris esmentats podríem arribar a confegir, amb totes les imprecisions que es vulgui, és clar, però de manera fonamentada, una llista dels deu principals filòsofs occidentals del segle XX, i que

serien: Russell, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Sartre, Foucault, Arendt, Popper, Habermas i Rawls –deu són deu.

En una relació de filòsofs espanyols possiblement coincidiríem amb: Unamuno, Ortega, d'Ors, Xirau, Gaos, García Bacca, Zubiri, Aranguren, Ferrater Mora i Zambrano. Però a mesura que ens fixem en una àrea cultural més petita, les dificultats per una aposta semblant creixeran en totes les direccions. Quins serien, per exemple, els deu filòsofs o filòsofes més importants danesos o escocesos, peruans o quebequesos, del darrer segle? Quins poden ser els deu pensadors catalans més destacats del segle xx? No és cap qüestió transcendental, i qualsevol resposta a una pregunta semblant, referida a la filosofia mundial o regional, serà, per definició, insuficient i discutible, però ens haurà forçat a mirar amb retrospectiva, a fer-ho amb amplitud de visió i a haver de justificar una determinada valoració. Totes tres coses formen part, per cert, de fer història de la filosofia i, a la seva manera, ja són filosofar. La qüestió, per tant, no crec que sigui irrellevant, però abans de contestar-la vull recordar els obstacles per fer-ho, atesa la situació diferencial, és a dir, les condicions ambientals i morals particulars en què s'ha hagut de desenvolupar, en aquest segle, la filosofia catalana. No voldria fer pensar que tot ha estat dificultats per fer filosofia a Catalunya en els últims cent anys. El victimisme és com la mania persecutòria: acaba donant la raó a qui el pateix, però és inexcusable tenir presents unes coordenades històriques, tan influents sobre la cultura catalana, com les llargues dècades de dictadura –gairebé mig segle, en total–, que han obligat al silenci o a l'exili a molts dels seus millors creadors, sigui en la plenitud, o al començament, quan és més destructiu encara, de la seva trajectòria. Poques cultures han tingut tants mestres de la ciència, l'art i el pensament confinats a l'estranger com la nostra. Això ens ha marcat especialment a partir de l'any 1939, seixanta anys en què s'ha hagut de filosofar des de l'anomalia o les seves conseqüències, anomalies sumades a les ja endèmiques, pel fet que la catalana és una cultura, comparada amb les altres, políticament subalterna i accentuada amb el replan-tejament constant de la seva identitat i supervivència.

D'altra banda, hi ha els obstacles provinents de la cultura mateixa, tradicionalment malmenada per la censura i les escasses possibilitats de desenvolupar la crítica i el diàleg, dos fets que, no cal dir-ho, són consubstancials a la filosofia.

Aquí també cal afegir el crònic menyspreu de l'activitat investigadora i creativa en l'àmbit universitari, que ha subratllat, en canvi, la funció magistral i autoreproductiva, igualment inhi-bidora de la filosofia.

Al capdavant, hi ha les limitacions pròpies de la nostra cultura filosòfica. Sense anar més enllà, la filosofia que ha estat més present a la universitat espanyola del segle xx és l'escolàstica, professada, a més, de manera dogmàtica i proselitista. Així va ser des de finals del segle xix i fins a ben entrats els anys vint, i des de l'any 1930 fins als seixanta. Faci's la suma: de més de cent anys de filosofia, més de cinquanta ho són de tomisme tronat. Ja es veu que ni per la quantitat ni per la qualitat dels filòsofs catalans –descarto ideòlegs i funcionaris d'idees–, cap llista dels deu principals no ha de ser fàcil de fer. Amb les degudes reserves, la meua és, però, la següent: Ramon Turró, Jaume Serra Hunter, Eugeni d'Ors, Joan Crexells, Joaquim Xirau, Eduard Nicol, Josep Ferrater Mora, Manuel Sacristán, Xavier Rubert de Ventós i Genio Trías.

SEMBLANÇA DE JOAN CREXELLS

Joan Crexells em fa pensar en la figura d'un poliedre: una figura geomètrica de moltes cares, perquè, efectivament, era polifacètic. Les cares, però, del poliedre no són pas deformes ni es donen de manera desordenada, perquè pertanyen a una figura geomètrica. Malgrat el seu polifacèticisme, Joan Crexells mostra aquesta geometria del seu tarannà, del seu pensament i la seva personalitat, en la seva dedicació i devoció per la ciència i la filosofia platòniques. És un personatge platònic.

Un poliedre, si el deixem caure a terra recolzarà sobre una cara. Sobre quina cara cauria el poliedre amb què em permeto comparar Joan Crexells? Doncs per la cara de la filosofia. És veritat que va ser periodista, que estudiava economia els darrers anys de la seva vida, i se'l pot considerar també un literat, per la qualitat de la seva escriptura i per les seves publicacions. En vida, se'l va tenir per un «humanista», però crec justificadament que el seu cantó fonamental, la cara més visible i lluminosa del poliedre, és el filosòfic, tant per la seva formació com per la seva orientació personal. Perquè Crexells va estudiar filosofia a la Universitat de Barcelona, amb Serra Hunter, des de l'any 1913 fins a l'any 1918; després va fer estudis de filosofia a la institució anomenada Institut d'Estudis Universitaris Catalans, i ell mateix va llegir una ponència molt original i innovadora al Primer Congrés Universitari Català, en què demanava la reforma dels estudis de filosofia amb una proposta que s'anticipava a la que al cap dels anys va fer, amb un gran sentit de progrés i visió de conjunt, Joaquim Xirau, la qual també es va aplicar en gran mesura a la Universitat Autònoma de Madrid.

Joan Crexells, com a filòsof, va formar part del seminari d'Eugeni d'Ors, del qual, d'alguna manera, se l'ha de considerar deixeble. Quan va fer les llargues estades a Berlín i a Londres va aprofitar les estades d'estudi –hi anava becat– amb nombrosos articles d'opinió amb una gran tonalitat filosòfica, i també amb articles cada vegada més especialitzats en economia; però alhora aprofitava per estudiar filosofia, i fins i tot va anar a les universitats de Londres i Berlín a escoltar els més importants professors de filosofia d'aquella època, a principis dels anys vint, una dècada de les més afortunades –en molts sentits, no en tots– culturalment i creativament, potser comparable amb la dècada dels seixanta, després.

Per tant, Crexells exerceix de filòsof, i no solament per formació, sinó també per orientació personal, i així ho mostren, primer, els fets i, després, les idees. Els fets: la quantitat notable –més que notable, si recordem que va morir jove, als trenta anys, nogensmenys– d'articles que va publicar sobre filosofia, especialment a *La Revista* i al diari *La Publicitat*, que pertanyia als cercles catalanistes més avançats, de tarannà liberal i moderadament esquerrà.

També ens mostra la seva fecunditat com a autor de petits assaigs –més que «articles». En aquest sentit, vull destacar els assaigs que, amb gran dedicació i competència, va publicar a la revista *Quaderns d'Estudi* de la Mancomunitat de Catalunya dedicats a la filosofia de Bertrand Russell –autor del qual va ser, per les proves que tinc, el primer a dir-hi alguna cosa en el context hispànic. Els textos, tot un model de claredat filosòfica, d'amenitat i de competència acadèmica, es publiquen amb motiu de la visita del filòsof al nostre país, i a Barcelona, en particular, l'any 1920. Són textos que esmenten i tracten els darrers articles publicats pel ja llavors cèlebre filòsof britànic, que havia publicat les reconegudes *Principia Mathematica*, amb Whitehead, així com *Els problemes de la filosofia* i, molt abans, al començament del segle, l'article sobre la denotació a la revista *Mind*. Crexells, tot i la seva joventut, coneixia totes aquestes obres i fins i tot va dema-

nar a la Mancomunitat una beca per poder anar a Cambridge a estudiar amb Bertrand Russell –sol·licitud que no em consta que se li concedís.

Des del punt de vista dels fets, Crexells és un filòsof que mostra la seva vàlua per mitjà de les seves traduccions i estudis sobre Plató. Els primers Diàlegs de Plató de la col·lecció Bernat Metge els va traduir al català Joan Crexells. Encara se'n pot disposar bé la lectura, amb les seves notes a peu de pàgina i les respectives introduccions, la qual cosa demostra que el nostre autor estava al dia de les traduccions i mètodes historiogràfics sobre Plató.

Però no solament els fets, sinó també les idees avalen la vocació i la dimensió filosòfica de Crexells. Més enllà de la seva labor de traductor, més enllà de la seva aportació específica al periodisme sobre temes d'economia i finances, les idees també mostren la dedicació d'aquest filòsof que va morir tan prematurament per la filosofia. Crexells desenvolupa l'activitat filosòfica d'una manera molt productiva, a partir de la mescla entre curiositat i ironia. Una curiositat en què coincideix amb Joan Maragall –personatge al qual Joan Crexells admirava molt–, els dos esperits fàustics i inquietos, sempre oberts a la vida de la ciutat i del seu país –recordem la frase de Maragall: «no s'ha de morir per una idea, sinó que s'ha de viure per totes»–, esperit recollit pels articles mateixos de Crexells.

Aquest és l'esperit que trobem en la seva personalitat intel·lectual. El que es conserva de la seva biblioteca –que va quedar molt malmenada per una bomba que afectà l'illa de l'actual cinema Coliseum i l'habitatge de Joan Crexells– ens mostra bé els seus interessos, i com era capaç de llegir l'alemany, l'anglès, el francès i l'italià. També mostrava molt interès per la literatura espanyola, i els darrers anys havia començat a aprendre rus a fi de poder llegir directament Dostoievski i Tolstoi. Jo mateix, en consultar la seva biblioteca, he pogut constatar una destacada quantitat d'obres en llengua russa i fins i tot apunts i gramàtiques d'aquesta llengua.

D'altra banda, acompanya a la curiositat de l'autor una ironia, com deia, que fa que associem Crexells a Eugeni d'Ors, el qual feia de la ironia un recurs de la seva expressió i un tema del seu pensament. Crec que Joan Crexells és el millor deixeble d'Eugeni d'Ors, però el menys orsià, el menys ortodox. Però a diferència del mestre, la curiositat no el va convertir en un diletant, ni la ironia en un cínic elegant, en un esteta –potser en el pitjor sentit de la paraula. Era un autor ple de curiositat i d'ironia, com n'és un exemple l'article titulat «La història a l'inrevés», que va donar títol a un conjunt d'articles que es van publicar els anys seixanta, quan era un personatge gairebé desconegut per a la cultura catalana. En el text se'ns presenta la història universal llegida des de la perspectiva de la idea de progrés, el qual és entès com des de l'actualitat cap enrere. Crexells sosté que es progressa conforme llegim la història retrospectivament, i si la llegim des d'enrere cap endavant assistim més que a un progrés a una regressió. Ens convida, a la manera de Chesterton, a llegir el tema del progrés fent-nos veure que pot ser entès des de l'actualitat cap enrere, i no com ho solem fer, cap endavant.

Pel que fa al seu ideari, em resulta gairebé impossible resumir-lo en breus minuts, però en destacaré quatre apartats, que són els que tot seguit enumeraré.

LA VESSANT POLÍTICA

En relació amb la política, Crexells era un liberal, però no un liberal ortodox, ideòleg del mercat, sinó un liberal heterodox, de liberalisme ètic. Recordem que pertanyia al partit Acció Catalana, format per un grup de joves amb mentalitat crítica que s'havia escindit de la Lliga Catalana. També hi havia personatges com Rovira i Virgili, Lluís Nicolau d'Olwer, etc. Si Crexells hagués sobreviscut, potser hauria estat molt proper a les files d'Esquerra Republicana, els anys trenta, i hauria tingut, molt possiblement, responsabilitats d'algun grau en el govern de la República, com altres autors i polítics catalans van arribar a tenir.

Des d'aquest liberalisme ètic i heterodox, Crexells fa una crítica al capitalisme deshumanitzat i també a un bolxevisme que considera esclavitzador. Cal tenir en compte que viu de molt de prop l'Alemanya de la República de Weimar, la dels anys immediatament posteriors a la gran derrota alemanya de l'any 1918. Per tant, veu emergir el moviment socialista radical, els espartaquistes, la reorganització de la socialdemocràcia, etc. La seva mirada és una mirada d'interès i de comprensió, des del seu liberalisme, vers aquesta esquerra socialista. En aquest sentit, recomano el seu article «Los fundamentos científicos del marxismo», que va publicar en diversos lliuraments o parts l'any 1922 a *La Publicitat*, quan aquest diari encara es publicava en castellà.

LA VESSANT CATALANISTA

Crexells era catalanista, avui en diríem un nacionalista. La seva amistat i lligams amb altres autors i polítics catalanistes, i la seva mateixa militància a Acció Catalana, ens han de fer pensar en una figura compromesa amb el catalanisme, i més en un moment com el dels anys vint, en què de seguida la dictadura posarà fre, amb una censura intensa, a les expressions catalanistes.

Ara bé, Crexells és un catalanista cosmopolita, gens xovinista, que mostra interessos universals. És per això que el valor universal hauria d'anar, en el cas del nostre autor, per davant de l'aspecte més particular, o, en cas de decidir posar el valor particular en primer lloc, seria per assenyalar que aquesta particularitat inclou o amaga continguts universals de relleu.

Com a catalanista, és particularment interessant el seu article «L'endemà de les festes», una successió de petits assaigs –un altre cop un article múltiple– a propòsit del que havia dit pocs dies abans Francesc Cambó, és a dir que Catalunya mai no podria ser independent perquè econòmicament no s'ho podia permetre. Crexells el replicava aportant-hi dades estadístiques i econòmiques per posar en entredit aquella asseveració. Amb dades a la mà i un gran treball de prospecció i anàlisi econòmica justificava la independència de Catalunya també des del punt de vista econòmic. Em consta, si no m'equivoco, que aquesta era la primera vegada que s'argumentava la possibilitat d'independència de Catalunya des del punt de vista econòmic. També com a nacionalista és important l'article titulat, de manera paradoxal i un tant irònica, «El cos immortal i l'ànima mortal», a propòsit de Catalunya i del catalanisme. Hi planteja que Catalunya té un «cos» i que aquest «cos», constituït per elements com la societat, la geografia, el llegat del passat, etc., és immortal, llevat que hi hagi un cataclisme, i es mantindrà inalterable en el temps. Però la nostra ànima, allò fonamental del catalanisme: l'adhesió a l'autogovern de Catalunya, la defensa de

la llengua pròpia, la valoració i el fet de tenir en compte el passat històric, tot això, ens recorda Crexells, se'ns pot morir, és mortal.

LA VESSANT CLASSICISTA

Crexells s'adhereix al classicisme i als ideals clàssics. Com havien fet els primers noucentistes uns pocs anys abans, des de l'any 1906 –al *Glosari* d'Eugeni d'Ors–, tria la via clàssica de la cultura. Però no es tracta d'un classicisme de reedició, de represa històrica encotillada, sinó que lluny de cap mena de *revival*, es tracta d'un classicisme amb arrels ètiques, que es nodreix dels hàbits i les creences fonamentals de tot benentès classicisme. El referent són totes aquelles creences i comportaments que per a Joan Crexells ens posen més a la vora de la configuració dels valors humans, de la intel·ligència de l'home i de la dona, de la nostra capacitat per jutjar amb perspectiva i críticament totes les coses, de mirar d'equilibrar les nostres facultats, ser integradors i no pas excloents ni inflexibles, i ser capaços de combinar tot això amb el bon gust i la ironia... Tot plegat li permetia presentar-se com a amant dels clàssics i, per cert, quan mostrava aquesta propensió o *philia* vers els clàssics ho feia de manera molt competent, perquè coneixia força bé la llengua llatina i la grega, i disposava d'un accés directe a aquestes fonts.

Crexells pertany, generosament parlant, al Noucentisme. Joan Fuster el considera «neonoucentista». Però no era un noucentista a la manera orsiana, prototípica, sinó molt agafat amb perspectiva, amb poca vocació pel clixé fàcil dels models clàssics, sinó, al contrari, amb tendència a assumir de manera ètica i intel·ligent el missatge dels clàssics. Així, a l'hora de defensar la democràcia en plena dictadura –la qual cosa comporta la censura d'uns quants dels seus articles–, Crexells argumenta que, entre d'altres motius, ja alguns clàssics mostren aquest interès per la democràcia i aconsegueixen justificar-la de manera convincent en termes ètics i polítics.

LA VESSANT FILOSÒFICA

Aquest classicisme de Joan Crexells, que he repassat molt de pressa, ens porta finalment cap al seu pensament filosòfic, un pensament que adopta el classicisme, si no com a fil conductor, almenys sí com un tarannà, com una vocació permanent de tots els escrits dedicats a les qüestions filosòfiques. Perquè tots els escrits dedicats a la filosofia, *sensu stricto*, per part de Crexells mostren la seva sensibilitat i interès vers els clàssics, malgrat que no sempre els clàssics són el fil conductor dels treballs de caràcter filosòfic del nostre autor.

Recordem que tota l'obra escrita de Joan Crexells no supera, pràcticament, vuit anys consecutius. Neix l'any 1896 i mor l'any 1926, als trenta anys i, per tant, no va tenir pràcticament temps de produir llibres sinó bàsicament assaigs i petits articles, tot i els seus estudis i la seva competència filosòfica. Tota la seva obra, si l'afegim, d'una banda, al seu periodisme econòmic i, de l'altra, a la seva labor filològica com a traductor de Plató, resulta immensa si tenim en compte que hi va dedicar, a tot estirar, vuit anys. Això sí, comença a publicar articles, correctíssims, amb només disset anys, a l'Arxiu de Ciències de l'Institut d'Estudis Catalans, on fa petites ressenyes

sobre obres de neurofisiologia, de psicologia experimental, alguna obra de filosofia; això ho fa fins als dinou o vint anys, i a partir d'aquesta edat comença a publicar textos periodístics d'opinió de manera sistemàtica, i quan el tema tenia a veure amb circumstàncies del moment, socials o econòmiques, sempre s'hi observa una gran dosi analítica, política i de capacitat d'estructurar el que observava i analitzava alhora. Cal tenir en compte, doncs, la breu etapa en què es produeix tota l'obra de Crexells. Tot i així, edicions La Magrana ja ha pogut publicar les *Obres Completes* de l'autor. El primer volum i el segon ja han aparegut. El primer es dedica bàsicament a filosofia, encara que no pas tota la que va escriure i publicar en el seu moment, ja que falta la seva tesi doctoral; el segon volum dedicat a la seva crònica europea des de París, Berlín i Londres; el tercer volum és l'obra econòmica, i el quart inclou temes miscel·lanis i la correspondència. Per tant, en vuit anys de producció un autor ens permet comprovar, encara que sigui pòstumament, que el seu treball té l'aspecte material de quatre densos volums.¹

L'únic treball que va dedicar sistemàticament a la filosofia va ser la seva tesi doctoral, titulada –en castellà, perquè s'havia de presentar públicament així a Madrid– *Las verdades absolutas* (1919). En aquesta tesi Crexells sosté que la veritat està relacionada amb l'estructura dels judicis, és a dir, de les nostres proposicions sobre la realitat. Ara bé, tot i haver de concentrar-nos en la seva tesi, i la impossibilitat, d'altra banda, de donar res per madur i per definitiu en el pensament filosòfic de Crexells, perquè va morir als trenta anys d'edat, aquest pensament s'expressa amb tanta intensitat i claredat que permet extreure'n algunes característiques dominants. Una d'aquestes, i potser la primera, és el seu esmentat classicisme, si per aquesta metàfora entenem una preocupació pels problemes del coneixement, sense deixar, però, de considerar l'objectivitat de la cosa coneguda. És el mateix equilibri dels grecs, però coincideix també amb les noves tendències de retorn a l'objectivitat amb què comença la filosofia del segle xx, cansada dels relativismes anteriors: històric (l'escola de Dilthey i d'altres) i psicològic, que fa que els fenomenòlegs, amb Husserl al capdavant, reaccionin contra aquest relativisme buscant objectivitat en el coneixement.

La tesi doctoral esmentada pren com a suport els fronts oberts en filosofia a partir de mitjan segle passat, sobretot pel lògic i matemàtic Frege, que permet una nova comprensió de la lògica i la matemàtica alhora. I aquesta tesi no hauria estat tampoc possible sense el front obert a la filosofia, una mica més tard, a finals del segle XIX, pel mateix Bertrand Russell, en especial amb els *Principia Mathematica*. D'altra banda, la preocupació que Crexells té per l'objectivitat, per retornar a l'objectivitat de la veritat i del coneixement en general, està influïda igualment, encara que amb menys força, per la fenomenologia. Es nota aquesta influència de Husserl, les darreres obres del qual Crexells coneix, i cita en l'edició original, i també la d'autors precursors com Brentano. Aquests són els autors fonamentals que graviten sobre el pensament de Crexells, que es proposa tornar a l'objectivitat: la tradició fenomenològica, que comença amb Brentano i es congrua amb Husserl, i, d'una altra, la tradició analítica que modernament arrenca de Frege i de la seva descoberta de l'estructura lògica de la matemàtica, i després de Bertrand Russell, amb el subratllat que fa aquest de la matemàtica i la lògica en l'estructura del nostre coneixement en general.

1. Els dos darrers volums de l'obra de Crexells han estat publicats amb el títol d'*Escrips sobre economia i finances*, a Ed. La Magrana, Barcelona, 1998 i 1999. Vegeu la bibliografia d'A. Mora, al final d'aquest volum.

Per Crexells, el coneixement depèn d'una preexistència ontològica, és a dir, d'una realitat de les coses, i d'una prioritat lògica, la de les idees, de manera que ningú no es troba en la tessitura de ser inventor o postulant de la realitat, sinó, més modestament, però no pas sense un esforç intel·ligent, com a descobridor de la realitat a partir de les estructures proposicionals, nominatives de la realitat, i, per tant, a partir d'una afirmació semàntica del concepte de veritat, que fa que no puguem dir que inventem la realitat, que sigui obra de la nostra situació o valoració, sinó que, insisteix Crexells des del seu objectivisme, tot el més que podem dir és que «descobrim» la realitat.

El món, tot i condicionat per la nostra situació, subsisteix malgrat nosaltres. Aquesta afirmació és consonant, segons Crexells, amb el llegat dels clàssics. La veritat d'una proposició, per tant, no depèn d'altres fets que no siguin els que constitueixen l'objecte sobre el qual versa la proposició. Ara bé, quan aquest objecte és ideal, no real, com ara els objectes de la matemàtica o la lògica, la veritat o falsedat de la proposició que el refereix no està ja en funció de cap fet, sinó que seran conegudes exclusivament per deducció, diguem-ne que per inferència formal. Pretendre una altra via d'accés aliena a aquesta concepció lògica i experimental de la veritat és fomentar la confusió característica de l'idealisme o del realisme ingenu. Per tant, segons el nostre autor la veritat és i no pot ser més que objectiva: o correspon a fets o a nocions, com el mateix Bertrand Russell poc abans havia sostingut a *Els problemes de la filosofia* i al seu article sobre la denotació.

Els articles escrits a *La Revista* poc després de la tesi doctoral confirmen aquesta posició objectivista, «clàssica» de Joan Crexells i són, per exemple, els textos titulats «La natura i la història», «La filosofia moderna i el pragmatisme», «Coneixement i objecte», «El retorn a l'escolàstica» i «L'objectivitat de l'obra d'art». Són, tots, assaigs publicats de quinze o vint pàgines que mostren una gran preparació universitària i analítica.

Aquest filòsof no creu ni en una causalitat natural ni en una causalitat del tot lliure, com a determinants del comportament humà i de la nostra cultura en general. L'objectivisme el porta a sostenir la posició classicista del doble realisme lògic i epistemològic. «Cal evitar –diu– el transport de certs ingenus sentiments objectius, siguin idealistes o materialistes, a la realitat objectiva de fets o idees, perquè això oculta els termes reals del problema del coneixement i crea un fals conflicte entre punts de vista, fets a la mida, en definitiva, dels nostres interessos, que de vegades subestimem més del compte.»

Escriu, al començament dels anys vint: «Mentrestant, en la confusió del moviment filosòfic contemporani, el refugi són els clàssics.» Entre 1924 i 1925 l'autor publica d'altres articles de pensament filosòfic a la *Revista de Catalunya*, en què aprofundeix, tot discutint amb autors com Russell o Cantor, les conseqüències teòriques i pràctiques de la seva posició objectivista esmentada, com en el text «La ciència i el futur», a part d'algun altre text referit abans. En aquest darrer article es tracta de veure qui té raó en la polèmica sobre el caràcter benefactor de la ciència i les seves aplicacions tecnològiques, qüestió de força actualitat avui. La contestació no la pot tenir ni el científic ni cap profeta, segons Crexells, i és un problema només filosòfic. «La natura humana està feta d'unes constants i d'un cert marge de variabilitat, fins i tot depenent d'idees subtilíssimes; però el joc és limitat, i si tirem un dau al número set, no sortirà mai.» Per això els efectes dels resultats pràctics de les ciències sobre la humanitat seran, en el fons, ens ve a dir Crexells, mínims comparats amb la força superior de les idees i, encara més, dels fenòmens constants que constitueixen l'ésser humà. El redemptor i l'apocalíptic, a cada extrem, estan, simplement, equivocats.

«Jo sostinc que la capacitat de fer variar les característiques essencials de la humanitat per

part dels progressos tècnics és limitada.» Podríem afegir que sí, que és limitada però això no vol dir que no sigui important i que el punt de vista intel·lectual i moral no s'hagi de produir de manera, a la fi, determinant, com penso que el mateix pensament de Crexells ens autoritza a sostenir. Així serà l'home, així la dona, així serà el seu progrés o retrocés. D'aquesta manera, ni el més petit canvi no ens deixarà, tard o d'hora, indiferents. Els problemes del futur depenen de les solucions donades –pensant-hi o no– en el present, les quals depenen de l'«és», però també del que «cal que sigui». En les guerres sempre hi haurà un vencedor i un vençut, però no és indiferent ser vencedor que ser vençut.

CONTINUÏTAT TEMÀTICA?

Per anar acabant, hi ha, a part de Crexells, altres destacables autors i autores del pensament i de la filosofia en concret a la Catalunya del segle xx. N'he esmentat nou més al principi de la meua intervenció. Però davant aquests autors i d'altres que hi podríem afegir amb tota la legitimitat, no cal dir-ho, i tot i les seves diferències, hi ha punts de contacte. Així, les qüestions o els interrogants o problemes no triguen a presentar-se a propòsit de la diversitat d'autors i autores en la filosofia catalana del segle xx. Però dins aquesta diversitat podem tenir en compte, insisteixo, els seus punts de contacte o similituds.

La primera qüestió és: hi ha una continuïtat o successió entre els pensadors i pensadores catalans del segle xx? Jo crec que no, o no almenys fins al punt de trobar-hi una deliberada tradició, i menys cap escola. Els avatars polítics i acadèmics de la Catalunya del segle xx han estat el primer obstacle a impedir que hi hagi tradició o tradicions dins la filosofia a Catalunya. Però crec que, malgrat tot, hi ha uns nexes intergeneracionals i, alhora, intrageneracionals, que vénen donats per la pertinença a la cultura comuna, la qual es fa més evident quan ens mirem el país de lluny, en el record o en la distància. Això és visible en especial en l'àmbit universitari, on té l'origen pràcticament tota l'activitat filosòfica catalana del nostre segle. Hi ha una clara línia de successió pedagògica que travessa el segle de punta a punta, i que va de Serra Hunter a Xirau, d'aquest a Joaquim Carreras Artau, a Francesc Gomà i als deixebles o alumnes d'aquest últim, que són una bona part dels autors catalans de filosofia que veuran el nou segle, el segle xxi.

A més, hi ha una línia de continuïtat entre Eugeni d'Ors i Joan Crexells, recuperats després del franquisme en certs aspectes formals, de contingut i de tarannà, per part d'autors més recents i propers a la nostra època, com Pep Calsamiglia, Xavier Rubert de Ventós, Mercè Rius, i jo mateix, em permeto afegir.

D'altra banda, el mestratge o l'exemple de Ferrater Mora és visible en l'obra de Jesús Mosterín, Carlos-Ulisses Moulines, Victoria Camps, Gerard Vilar, Manuel Cruz, Josep-Maria Terricabras. I el treball de Manuel Sacristán es pot veure reflectit en gran mesura en les obres i el pensament de Francisco Fernández-Buey, Joan-Ramon Capella i d'altres al voltant de la revista *Mientras Tanto*.

Podem preguntar-nos per l'existència de temes més o menys constants i comuns a l'obra de tots aquests autors? No dispo d'una quantificació, ni seria del tot clar fer-ne una en filosofia. D'entrada, però, tinc la impressió que no hi ha cap tema dominant. L'estètica, malgrat el que va dir Unamuno («levantinos, os ahoga la estética»), no és la tendència habitual del pensament cata-

là, que inclou des del tomisme fins al nihilisme, des de la lògica fins a la filosofia de la ment, passant per l'utilitarisme, i, per cert, fent ben poca teoria de l'art.

Ara bé, i aquesta és una pregunta que resta en peu: hi ha alguna aportació especial per part de la filosofia catalana del segle XX? Comptat i debatut, quina és la nostra aportació? Crec que, en general, aquesta filosofia ha estat un altaveu del pensament que venia, primer, de França, i després, amb la República, d'Alemanya, i a partir dels anys setanta, sobretot, no cal dir-ho, dels Estats Units. La filosofia catalana s'ha homologat, en els seus temes i problemes, amb la resta del món intel·lectual i acadèmic occidental, però ha anat incrementant –les bibliografies, els autors citats i els centres d'interès– la seva condició de filosofia si em permeten, perifèrica i assimilada, amb una quasi inexistent presència en el fòrum internacional de les idees, per manca de recerca pròpia i, també, de projecció exterior. Amb comptades excepcions, les obres de filosofia catalana s'assemblen cada vegada més les unes a les altres, com, diria, les notes a peu de pàgina d'una mateixa obra de moda, americana per descomptat.

Hem d'admetre que tot i tenir un passat filosòfic rellevant, des de l'edat mitjana fins a l'Humanisme tardà, no hem sabut desvetllar l'interès per aquest patrimoni i pels estudis filosòfics en filosofia. Els esforços d'un Joaquim Carreras i Artau o d'un Eusebi Colomer no han tingut continuïtat. Per no existir, no hi ha cap càtedra ni seminari de filosofia catalana a Catalunya, tot i que sí hi ha una càtedra d'història de la filosofia espanyola, a Madrid.

Pel que fa a alguna aportació especial, penso que des de Serra Hunter i el Noucentisme fins a final del segle XX s'ha tingut una preocupació constant pel fenomen ciutadà i nacional, que ha unit filòsofs, assagistes i científics socials per tractar d'una manera prou variada conceptes com els de ciutat, ciutadania, societat civil, civisme, federalisme, etc. I els seus derivats. Entre aquests no hi falta el d'una reiterada i suggerent «Catalunya ciutat» que permetria trobar altres elements comuns entre uns quants dels filòsofs més amunt esmentats.

Hi hauria encara per alguns una qüestió més per respondre: hi ha una manera catalana de fer filosofia? No és una pregunta fonamental però penso que és legítima. Ni la filosofia més universal no deixa de ser un exponent de la cultura particular. Encara avui sentim dir a Catalunya que els catalans no tenim propensió al pensament abstracte i a la filosofia. O bé seriem molt pragmàtics o molt artistes. Aquest és un tòpic sense fonaments que ha pogut servir, mentre, de pretext per no donar suport als estudis o les publicacions de filosofia, encara que fossin en llengua catalana. Tal opinió ja va ser impugnada per la generació de Serra Hunter, i després, *pro domo sua*, pels noucentistes. La qüestió seria, més aviat, si la cultura catalana té una manera pròpia o característica o acostumada, per la raó que sigui, d'entendre i expressar la seva filosofia, com l'hauria tingut des de Ramon Llull fins als nostres dies. Un llista de principis de segle, que es proposava estudiar a fons el pensament de Ramon Llull i contribuir a l'edició de les seves obres, Josep Pou i Batlle, va subscriure tres signes distintius de la filosofia catalana: en primer lloc, és eclèctica, és a dir, que no s'ho juga tot a una idea o punt de vista; tendeix, en segon lloc, a l'observació més que a la introspecció o al lluiement especulatiu, i tercer, és d'esperit pràctic, és a dir, que busca les aplicacions personals o col·lectives immediates. No sé fins a quin punt té raó, però és una música que no em sona del tot estranya. Fixem-nos que apunta característiques formals, trets abstractes, i no continguts o tendències substancials d'un filosofar «català», a la manera, en canvi, dels continguts establerts abans per Valentí Almirall en el seu llibre *Lo catalanisme*, o per Torras i Bages a *La tradició catalana*. Fins i tot avui els tòpics del seny, del pragmatisme, del «tocar de peus a terra», la ironia, encara funcionen.

Entenc que és una qüestió oberta. Quins serien els trets formals i distintius de la filosofia catalana? Sospito que n'hi ha, pel sol fet que hi ha una identitat cultural catalana feta amb molts ingredients del passat i del present, dels quals unes vegades som conscients i unes altres no, o no volem ser-ne. M'inclino a pensar que hi ha un cert denominador comú en la filosofia catalana del segle xx que conté molt possiblement alguns dels trets al·ludits per Pou i Batlle al principi de segle. Seria la filosofia expressió, potser, d'un tipus de pensament *inclusiu*, propens a integrar les diferències i les suposades dualitats o antagonismes d'altres formes culturals de pensar. Un bon exemple seria el sistema elaborat amb aquesta finalitat inclusivista per part de Ferrater Mora, i que ell mateix va anomenar «integracionisme». També queda pendent la qüestió de la llengua, i la de fins a quin punt limita aquesta l'expressió del pensament català, fins i tot el que s'expressa en castellà. Recordem, de passada, l'hegemonia d'aquesta darrera llengua a la universitat, en les publicacions acadèmiques, en els mitjans de comunicació de Catalunya. Aquesta secundarització de la llengua catalana s'ha produït i és innegable que encara es produeix en la nostra filosofia. Malgrat l'oficialitat del català, la recerca i l'assaig filosòfic de tema universal no disposen —és un fet— ni dels mitjans ni del suport intel·lectual necessaris per expressar-se en català, i aquest és un fet que m'estalvia de descriure amb més detalls perquè escapa d'aquesta conferència. Malauradament, la filosofia s'adapta aviat a aquesta situació o limitació per expressar-se en català, perquè els filòsofs sabem, i ens consolem a saber —llevat que siguem heideggerians fins a l'extrem (Heidegger deia que no es pot fer metafísica si no és en grec o en alemany)—, que la llengua és qualificadora però no determinativa del pensament filosòfic. Així, ens anem resignant a la realitat d'acceptar que tenim moltes limitacions a l'hora de fer filosofia en català.

Però el pensament viu en i del llenguatge, i per això la censura i el desinterès per la propietat lingüística han estat probablement una de les causes que més han marcat la sort de la filosofia catalana del segle xx. Crec que la solució, de cara al segle XXI, passa per un replantejament de la filosofia mateixa a les universitats del nostre país.

MIQUEL CARRERAS

Pompeu Casanovas

Miquel Carreras, filòsof del dret

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

1. INTRODUCCIÓ¹

Sé que he de justificar dues coses, de bon començament. En primer lloc, per què he inclòs Miquel Carreras Costajussà, un desconegut per a la filosofia, en aquest cicle dedicat a una mirada retrospectiva a la filosofia del segle xx a Catalunya? Algú podria preguntar-se: tan important era? o també: no hi ha prou filosofia a Catalunya com per inventar-se un filòsof nou? En segon lloc, també hauré de justificar per què penso no solament que Carreras era un filòsof, sinó un de molt especialitzat en una època especialment convulsa, concretament un «filòsof del dret» (per estrany que soni aquest mot) de forta influència centroeuropea, però molt original en les seves formulacions. A la primera qüestió no tinc altra resposta que, justament, la meva pretensió de recuperar-lo per la seva aportació a la filosofia i per a la nostra memòria històrica. A la segona qüestió –Carreras com a «filòsof del dret»– està dedicada aquesta conferència.

Val més que comenci pel principi. Fa dos anys jo no sabia pràcticament res de Carreras com a intel·lectual, i menys encara com a pensador. Havia fullejat –com molta gent a Sabadell– els *Elements d'història de Sabadell* (1932)² i poca cosa més. Però, amb motiu d'una presentació de la Fundació Caixa de Sabadell del llibre de Victòria Camps i Salvador Giner *Manual de civisme* (juny 1998) se m'acostà el Sr. Miquel Forrellad i em va lliurar uns quants manuscrits per demanar-me'n l'opinió. «Són de Miquel Carreras» –em va dir. Quan els vaig llegir vaig reconèixer de seguida termes i autors que –per causa de la meva professió– m'eren familiars: *validesa*, *eficàcia*, *justícia*, i autors com Gustav Radbruch –ministre de Justícia a Alemanya durant l'època de Weimar (1919-1933)– o Hans Kelsen –redactor de la Constitució Austríaca de 1920 i creador de la idea del «Tribunal Constitucional». La pregunta era òbvيا: com és possible? Els manuscrits de Carreras eren de 1933. Per força havia de cridar-me l'atenció un autor que feia una crítica raonada de la denominada «teoria pura del dret» (*Reine Rechtslehre*) de Kelsen, tenint en compte que la primera versió d'aquesta teoria –només completada el 1960– és de 1934.

1. He corregit la conferència inicial, a la llum de la documentació posterior. N'he escrit també, en castellà, una versió més llarga i elaborada «Los manuscritos de Miquel Carreras Costajussà (1905-1938). Notas sobre el desarrollo de la filosofía jurídica en Cataluña» per al llibre-homenatge a Luís García San Miguel coordinat per Virgilio Zapatero (Madrid, 2001). Agraïxo a Miquel Forrellad, Pere Lluís Font, Juan-José Gil Cremades, Elías Díaz i Isidre Molas els seus comentaris i precisions. Agraïxo també a Virgilio Zapatero les gestions fetes per aconseguir els expedients acadèmics de Miquel Carreras, finalment localitzats a l'Archivo de la Administración y del Funcionariado de Alcalá de Henares.

2. Miquel Carreras Costajussà, *Elements d'Història de Sabadell*, Edicions de la Comissió de Cultura, 1932. Edició Facsímil, Ajuntament de Sabadell, 1989.

Em vaig interessar, doncs, pel personatge. Vaig tenir ocasió de llegir altres obres, especialment la notabilíssima *Conceptes i dites de Martí Rialp* (1938),³ i d'aconseguir els papers que Joaquim Molas,⁴ Josep Maria Benaul,⁵ Imma Planell i Albert Taulé,⁶ Esteve Deu,⁷ Pere Roca,⁸ i el mateix Miquel Forrellad⁹ havien escrit sobre ell. Em vaig adonar que Miquel Carreras no solament era viu en els escrits de la Colla de Sabadell¹⁰ (Pere Quart i Joan Sallarès), sinó també en la memòria viva de la ciutat, en els molts deixebles i amics que tingué –sobretot a partir de 1936 com a professor de l'Institut-Escola M. B. Cossío.¹¹ Alguns d'aquests antics deixebles són avui a la Fundació Bosch i Cardellach. És a aquesta institució i a la diligència de la família de Miquel Carreras, a qui hem d'agrair la preservació del seu llegat intel·lectual.

Segons els seus antics alumnes, era llegendària la seva intel·ligència –sembla que podia recordar de memòria 100 paraules que li haguessin estat llegides només dues vegades i que era capaç d'assenyalar correctament el nom de cada pujol, de cada contrada, de cada lloc de la geo-

3. *Conceptes i dites de Martí Rialp* (1938). Aquesta obra fou publicada sota el pseudònim de «Miquel Costa» a Sabadell, i reeditada per la Fundació Bosch i Cardellach l'any 1949. Just després de la primera publicació arribà a Mèxic, a mans de l'editor dels *Quaderns de l'Exili* Joan Sales. Sales, sense saber ni tan sols que «Miquel Costa» era un pseudònim, quedà impressionat. Segons explica Núria Folch, Sales escriví el polèmic assaig «Els Orsides» (*Quaderns de l'Exili* n. 12, març, abril 1945) de resultes de la seva lectura. Això va decidir-la a editar-los plegats en el vol. XII de *El Pi de les tres branques*, Club Editor, Barcelona, 1988.

4. Joaquim Molas, *Miquel Carreras, una aproximació*, Sabadell, Fundació Bosch i Cardellach, 1988.

5. «Miquel Carreras i Costajussà, vist per Joan Sallarès i Castells», *Arraona. Revista d'Història* n. 4, Sabadell, primavera de 1989, pp. 79-92.

6. Imma Planell i Piqueras, Albert Taulé i Tello, «Biografia de Miquel Carreras Costajussà (1905-1938)», «Miquel Carreras, un assaig bibliogràfic», a *Miquel Carreras, Ciutadania i pensament. Miscel·lània d'Homenatge*, Fundació Bosch i Cardellach, Sabadell, 1990, p. 13-56.

7. «Miquel Carreras i Costajussà, historiador», *Ciutadania i Pensament*, op. cit., p. 130-82.

8. Pere Roca Garriga, «Miquel Carreras, humanista i filòleg», *Ciutadania i Pensament*, op. cit., p. 83-104.

9. «Miquel Carreras, mestre i educador», *Ciutadania i Pensament*, op. cit., p. 105-127. Demem a Miquel Forrellad que hagi estat el primer a assenyalar el vessant jurídic de Carreras a «Conferència llegida a l'Auditori de la Cambra de la Propietat Urbana de Sabadell, amb motiu de l'Homenatge a Miquel Carreras en el cinquantenari de la seva mort», Acte organitzat pel Col·legi d'Advocats de Sabadell, 1988, 26 p. (manuscrit).

10. Vegeu, sobre la Colla de Sabadell, Miquel Bach, «El 'coro' de Santa Rita, altrament anomenat Grup de Sabadell (I)», *Arraona. Revista d'Història*, n. 9, 1991: p. 67-80; «El 'coro' de Santa Rita, altrament anomenat Grup de Sabadell (II)», *Arraona. Revista d'Història*, n. 10, 1992: p. 59-75. Eren, entre d'altres, els escriptors Joan Oliver (Pere Quart), Joan Prat (Armand Obiols), Francesc Trabal, i els pintors Antoni Vila Arrufat i Ricard Marlet. Miquel Carreras era un dels més joves, i l'únic filòsof. De fet, encara que comença a publicar articles molt d'hora, la seva activitat intel·lectual més important es desplega a la República, quan Trabal i Oliver són ja a Barcelona. Vegeu, darrerament, la interessant exposició en perspectiva que fa del grup Joaquim Sala-Sanahuja, *Sabadell al segle XX*, Eumo Editorial, Barcelona, 2000, p. 281 i ss.

11. L'Institut va ser establert en temps de guerra seguint els principis de coeducació, equips de treball i actitud activa dels estudiants (supressió de manuals i de l'ensenyament memorístic). Comptava amb algunes personalitats intel·lectualment rellevants, a més de la de Carreras. El seu director fou l'advocat i polític Lluís Casals i Garcia, i el professor de ciències naturals era un jove Miquel Crusafont i Pairó, l'obra paleontològica del qual adquiriria més tard un gran ressò internacional. Vegeu Assumpció Costa, Maria Domingo, Assumpció Salas, «L'Institut Escola M. B. Cossío (1936-1939)», a *Arraona. Revista d'Història*, n. 6, 1990: p. 29-44.

grafia del Vallès que li fos indicat a l'atzar en les seves excursions.¹² Per la ciutat –que mai no l'ha oblidat– ha quedat com «un savi» molt estimat, que morí en circumstàncies obscures a la Guerra Civil –amb diversitat d'hipòtesis com assenyala el també deixeble seu i historiador Andreu Castells¹³– quan només tenia trenta-tres anys (1905-1938). Sembla que fou assassinat a Tèrmens, al front de Lleida. Tot això ha creat certa llegenda que he procurat deixar una mica de banda per concentrar-me en els papers que tenia al davant.

La meva contribució serà modesta i se centrarà, doncs, a donar comptes d'una primera lectura de la filosofia del dret de Carreras. I val més que em curi en salut: s'ha de ser prudent en valorar-la, perquè he de dir que encara no he pogut constrar les meves hipòtesis de lectura, desconec el contingut concret de la seva biblioteca particular i no he identificat algunes fonts d'informació de què disposava. Quins contactes intel·lectuals tenia a Madrid, per exemple, on pensava cursar el doctorat en dret?

Bé. La meva intervenció avui tindrà l'estructura següent: [1] formació jurídica de Carreras [2] descripció i situació dels manuscrits de filosofia del dret, [3] descripció de la forma de treball del seu autor, que els manuscrits revelen; [4] breu anàlisi –molt somer– del contingut de filosofia; [5] significació de Carreras per a la nostra història intel·lectual.

Defensaré les tesis preliminars següents:

a) Em sembla que la personalitat intel·lectual de Carreras concentra les tensions i contradiccions de les línies estètiques, ètiques i polítiques de pensament presents a Catalunya des de la Renaixença. Tinc la sensació que absorbia molt bé l'ambigu joc de representació del seu context a partir de pensadors contradictoris: religiosos (com Balmes, Torres i Bages, o el seu oncle Lluís Carreras), polítics (com Rovira i Virgili o Enric Prat de la Riba), estètics i literaris (com Eugeni d'Ors i Carles Riba), filològics (com el seu mestre Joaquim Balcells o el seu amic i condeixeble Joan Corominas), o filosòfics (com Llorens i Barba o Joan Crexells).

b) A aquest fons cal afegir la seva passió per la història local i el seu coneixement de primera mà de les fonts documentals. Era arxiver a l'Ajuntament i cronista de la Ciutat des del 1928. Escrivia història i filosofia –i concretament història local i filosofia del dret– al mateix temps. Una activitat complementava i modulava l'altra. Això em sembla que dóna el to genèric d'«història de la comunitat» que tenen els *Elements d'història de Sabadell* (1932) –que pot ser llegit també com un treball d'història del dret– i el to eminentment pràctic, concret, social, que fa de contrapès al marcat idealisme hegelianista (culturalista), espiritualisme agustinianista (justicialista), racionalisme aristotèlic (hilemòrfic) i normativisme kantianista (epistemològic) de la seva teoria del dret.

c) Així, va elaborar una filosofia original centrada en el dret i, concretament, en el paper que l'estructura normativa del dret tenia alhora com a reflex i construcció de la dinàmica del que

12. Segons expliquen Miquel Forrellad i Josep Torruella, exalumnes de l'Institut-Escola (comunicació personal).

13. Andreu Castells, *Sabadell, informe de l'oposició*. Vol. V. *Guerra i revolució 1936-1939*, Ed. Riutort, Sabadell, 1983, p. 24. 34-24. 38. Castells, després de visitar el camp de batalla el 1963, s'inclina per la hipòtesi que fou afusellat després d'un incompetent intent de travessar el Segre entre Corbins i Torrelameu que causà moltes víctimes inútils. Coneixent el seu caràcter i els seus esclats, Castells recorda l'ordre que corria per tot el front català de reprimir el «derrotisme», la qual cosa facilitava que determinats comandaments es prenguessin la justícia pel seu compte.

anomena algun cop el «betó social» (el «formigó» de la societat). Per aquest propòsit articula una teoria del dret centrada en la «voluntat» com a origen normatiu, en la «justícia» com a element intencional i en la «comunitat» com a element valoratiu. Com era d'esperar –igual que la majoria dels autors alemanys i austríacs del període de Weimar– es troba entrampat amb el doble problema de crítica i defensa de l'Estat, i crítica i defensa del «poble», al mateix temps. (Es basa en la «integració» normativa i social com a «superació hegeliana» –*Aufhebung*– dels conflictes, sense explicar-ne la gènesi, com si tot tingués solució raonable en el pla ideal de l'harmonització jurídica del cos social.)

d) Com saben, aquest error de perspectiva es va pagar molt car: amb la incomprensió de l'adveniment de la crisi final de la República de Weimar i l'ascens del nacionalsocialisme que condugué a la Segona Guerra Mundial, en un cas; i amb la violència de la Guerra Civil, en l'altre. Però és el sincretisme, eclecticisme i profunda independència del pensament políticjurídic de Miquel Carreras el que resulta interessant, perquè en el viatge aprofita per desmarcar-se del iusnaturalisme, del positivisme jurídic formalista i de qualsevol posició no democràtica per defensar una posició jurídica personalista (molt tècnica de vegades) i una posició política catalanista, socialitzant, descentralitzada i comarcalista. Avui en diríem, una posició a mig camí entre l'individualisme (protecció de les persones) i el comunitarisme (defensa dels pobles i dels drets col·lectius).

e) Penso que Carreras era molt conscient de la dificultat de la seves posicions filosòfico-jurídiques –recordem-ho eclèctiques, sincrètiques, contradictòries. Des d'aquest punt de vista, els *Conceptes i dites de Martí Rialp* (1938) no són només expressió d'una poètica marcada pel noucentisme –com escrivia Joaquim Molas–,¹⁴ sinó, a la llum dels manuscrits, l'ús conscient d'una poètica per expressar la tensió interior de les qüestions filosòfiques irresoltes. És un text, doncs, que trasllua una posició estètica vital, existencial, que troba, accepta i resol en el seu propi insconscient –per via de l'expressió d'allò viscut– el que no pot resoldre coherentment en el pla del pensament racional ni en el pla de la pràctica. L'influència de Nietzsche i Freud clou i matisa la influència de Kant i de Hegel.

f) No és que jo vulgui veure el krausisme a tot arreu, però en el rerefons de les posicions de Carreras sobre filosofia del dret –així com en la seva vocació pedagògica i reformadora– podria haver-hi una reelaboració original d'algunes tesis provinents del krausisme hispànic, o un diàleg si més no. Això no tindria res d'estrany: també en la pedagogia de Joaquim Xirau s'hi retroba.¹⁵ L'obra de Carreras comparteix de lluny els trets genèrics amb què Elías Díaz ha carac-

14. *Miquel Carreras. Una aproximació. Fundació Bosch i Cardellach*, 1988. El text de Joaquim Molas fou escrit a instàncies de Pere Quart, el 1963, però no fou publicat fins al cinquantenari de la mort de l'autor. Molas no podia tenir, doncs, coneixement dels inèdits i se centra sobretot en l'anàlisi dels *Conceptes i dites de Martí Rialp*. A més de la influència noucentista i dels poemes homèrics Molas hi detecta la influència de Novalis, Bergamín, Gómez de la Serna, i el «Juan de Mairena» de Machado en la composició de «Martí Rialp».

15. A principis del segle xx, el germà de Francisco Giner de los Ríos, Hermenegildo, ensenyà filosofia a l'Institut Jaume Balmes de Barcelona durant vint anys des del 1898. Políticament, milità en el partit de Lerroux, la qual cosa el situava clarament a l'exterior de l'òrbita catalanista. Però en els anys trenta, l'institucionalisme inspira les reformes educatives de la Generalitat, i des dels anys vint (1920-1931) Joaquim Xirau es cartreja regularment amb Manuel Bartolomé Cossío tractant-lo de *muy querido amigo y maestro* (s'en conserven onze cartes). Els Institut-Escuela van ser creats a imatge i semblança del *Instituto-Escuela* de Madrid. Vegeu Buenaventura Delgado, «Joaquim Xirau y el institucionalismo», a AA.VV. *Joaquim Xirau. Filòsof i pedagog*, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 35-44.

teritzat genèricament el moviment krausista.¹⁶ Però ha de tenir-se molt en compte que el context de Carreras és el d'una ciutat plenament industrial en expansió: el seu horitzó el constitueix la forma política del catalanisme com a articulador d'un comarcalisme amb vuitanta anys d'indústria tèxtil a les esqueses.

2. FORMACIÓ JURÍDICA I FILOSOFIA DEL DRET

1. Amb qui es va formar Carreras en filosofia del dret? Què vol dir «filosofia del dret»? I per què li va interessar tant?

La resposta a la primera pregunta és simptomàtica. Així com tingué grans mestres i amics en l'àmbit de la filosofia i de les lletres,¹⁷ en l'àmbit jurídic la seva experiència fou més aviat decebedora. Per la correspondència amb el seu amic i condeixeble Marçal Pascuchi –del qual diré de passada que fou el primer catedràtic de sociologia i economia de l'Institut Escola M. B. Cossío de Barcelona, cridat per Serra Hunter i, després, estret col·laborador de Tarradellas fins a la guerra¹⁸ –sabem que estudiava força i a desgrat, i –com també diu en la seva biografia Joan Sallarès– que «tingué un gros problema amb un professor». Això va fer que s'hagués de matricular com a alumne lliure (igual que havien fet, d'altra banda, altres membres del Grup de Sabadell, com Armand Obiols, a qui Domènec Guansé anomenava «monjo claustral de cafè», segons explica Montserrat Casals a la seva biografia sobre Mercè Rodoreda).¹⁹

S'ha de veure l'època. La Facultat de Dret tenia, sempre en castellà, un ensenyament molt tradicional, i la filosofia del dret –és a dir l'assignatura «dret natural» impartida des de la càtedra «Elementos de Derecho Natural»– era al servei de la filosofia escolàstica d'un tomisme ranci.

16. Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Ed. Debate, 1989, p. 49-61. Elías Díaz assenyalava els grans trets següents: a) racionalisme harmònic, b) cristianisme racional, c) liberalisme polític, d) organicisme social, e) evolucionisme i reformisme social.

17. Carreras es formà en filologia clàssica amb Joaquim Balcells, Joan Petit i Carles Riba, i fou amic de Rosselló i Porcel i condeixeble de Joan Coromines, el qual el recordà amb afecte tota la vida i li dedicà un volum del seu Diccionari. «Jo, aleshores, és un dels amics que vaig enyorar més –declarava Coromines a Pere Roca l'any 1988– [...] Recordo, recordo almenys algunes classes a la Fundació Bernat Metge i a fora, als Estudis Universitaris, que hi anàvem, ell i en Carles Riba. I sortíem després conversant. Després, els diumenges, a vegades sortíem i anàvem muntanya amunt. Ell era un enamorat sobretot dels idíl·lics grecs: Teòcrit... Recordo que em deia alguna vegada que s'adormia somiant versos de l'Oaristis [sic.]... «El sabia molt bé el grec, i el gustava molt bé...» Pere Roca Garriga, «Conversa telefònica amb en Joan Coromines (21 de nov. 1988)» (transcr. impubl.) Carreras era un dels pocs que sabia als anys trenta que Coromines havia començat l'*Onomasticon Cataloniae*, i li havia proporcionat des de l'Arxiu de Sabadell algunes dades. Vegeu sobre la correspondència Coromines-Carreras, P. Roca, *op. cit.*, p. 100-102.

18. Cfr. Josep M. Quintana, «Miquel Carreras i Marçal Pascuchi, testimoni d'una fidelitat». *Quaderns de l'Arxiu de la Fundació Bosch i Cardellach* LXXI, Fundació Bosch i Cardellach, Sabadell, 1994.

19. *Vid.* Montserrat Casals i Couturier, *Mercè Rodoreda. Contra la vida, la literatura*, Ed. 62, Barcelona, 1991. Sobre Joan Prat i Esteve (Armand Obiols), company de Mercè Rodoreda, crític literari, metrista i corrector, entre d'altres, de Josep Carner, p. 100-103.

Observem els noms dels catedràtics a Espanya el 1918: Francisco José de Castejón y Elío, Marqués de Vadillo (Madrid); Luís Escobedo Carvajal (Oviedo); Nicasio Sánchez Mata (Salamanca); Miguel Sánchez y de Castro (Sevilla); Rafael Rodríguez de Cepeda (Valencia); Eduardo Callejo de la Cuesta (Valladolid).²⁰ Com ha explicat molt bé J. J. Gil Cremades en el seu treball pioner,²¹ eren els catedràtics de la Restauració. Qui ho diria que al 1866 havia ocupat la càtedra de Madrid el krausista Francisco Giner de los Ríos!

A Barcelona hi havia Don Juan Arana y de la Hidalga («alça Manela!» apostrofa cruelment Pla des del *Quadern gris*), el qual tenia el costum de preguntar als seus alumnes, bastant estúpidament, per la refutació de les teories: «si no sabe usted qué dice la teoría de Kant, i sabrà usted al menos su refutación!». Això no solament ho descriu Pla en unes pàgines hilarants del *Quadern gris*,²² sinó que ha quedat en l'anecdolari de la Facultat de Dret d'aquells anys, segons recull també el degà del Col·legi d'Advocats (1958-1963) J. M. Pi i Sunyer.²³

Joan Sallarès diu a la lletra:

[...] i que una vegada que un altre dels professors el duqué, amb les seves equívokes interrogacions, a posar-lo en un grau exasperat, el bo, el bondadós, el mateix pa beneït de les bondats, el fulminà amb una grossa violència que l'obligaria a haver d'estudiar en qualitat d'alumne lliure.²⁴

Però no fou Don Juan, sinó el seu successor Gonzalo del Castillo Alonso, el qui llançà el curs 1923-1924 al jove Carreras a una posició autodidacta que no li desplaïa i que deixà bons fruits, però que, com veurem, també tindrà el desavantatge de la solitud intel·lectual.²⁵ Es cando-rós comprovar com, per exemple, emprendre tot sol el camí de la potent filosofia del dret germanista d'arrel hegeliana precursora de l'estatisme autoritari. Un corol·lari que, de ben segur, l'hau-

20. Benito de Castro Cid, *La filosofía jurídica de Luís Recasens Siches*, Universidad de Salamanca, 1974, p. 30-31.

21. Juan José Gil Cremades, *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ed. Ariel, 1969.

22. Pla, que abans ha repassat de gust al professor de lògica Josep Daurella i Rull, «professionalment el Doctor Daurella era un fort comerciant de bacallà» sotmet Arana a una sagnant descripció de sis pàgines: «Era un senyor menut, rodanxonet, amb una certa forma, vist de conjunt, d'ou de pasqua. Tenia un aspecte molt correcte i una presentació molt elegant: semblava un conillet acabat de pentinar [...]». Josep Pla, *El quadern gris 2*. Ed. Destino, Barcelona, 1983, p. 123-128.

23. Joaquim de Camps i Arboix, *Josep Maria Pi Sunyer*, Barcelona, Ed. Alcides, 1963, p. 28.

24. Joan Sallarès, *Vida de Miquel Carreras Costajussà, fill de Sabadell*, 1963, citat per Imma Planell i Albert Taulé, «Biografia de Miquel Carreras i Costajussà» (1905-1938), a *Miquel Carreras, ciutadania i pensament*, Fundació Bosch i Cardellach, Sabadell, 1990, p. 20-21.

25. Igualment àgraf, Gonzalo del Castillo Alonso fou el successor d'Arana en la càtedra d'*Elementos de Derecho Natural*, acumulada des del curs 1919-1920 a la de Dret Polític. Vid. Gaspar Escalona Martínez, *La filosofía del derecho en la producción científica de la Universidad Española (1770-1936)*. T. II. Ed. de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1981, p. 400. Fou aquesta assignatura, *Elementos de Derecho Natural*, que resol amb un simple «Aprovat» durant el curs 1923-1924. Això contrasta amb les matricules d'honor del curs anterior. Infereixo d'aquí, i de la migradesa filosòfica de la manera d'impartir la matèria, que fou precisament aquesta matèria la que originà el problema acadèmic que va tenir Carreras.

ria escandalitzat profundament si l'hagués arribat a veure. També és cert que la reacció antiescolàstica no va venir sinó cap al 1930 amb dos deixebles de Kelsen de signe polític divers: Luis Recasens Siches (deixeble també de Serra Hunter i, posteriorment, d'Ortega, exiliat a Mèxic i als Estats Units) i Luis Legaz Lacambra²⁶ (integrat en les càtedres espanyoles dels anys quaranta i teòric del nacionalsindicalisme). La reforma de la Universitat Autònoma –de la mà de Bosch Gimpera i de Joaquim Xirau– també va trigar: començada el 1932, no es féu palpable per als estudiants fins al curs 1933-1934.²⁷

D'espanyols, els manuscrits de Carreras citen Recasens –l'«il·lustre Recasens Siches»– i Luís Mendizábal. Sabem que llegia els llibres de l'editorial Bosch i que es feia portar edicions en llengua original per estudiar-les. Encara que es devia aprofitar, naturalment, de les traduccions de Kelsen fetes per Recasens i per Legaz (especialment la *Teoría del Dret i de l'Estat* de l'any 1925, i dels dos llibres introductoris de Recasens de 1929).²⁸ És interessant constatar que pensava doctorar-se en dret,²⁹ i que a això responen els seus esforços des que acaba el llibre *Elementos d'Història de Sabadell*. Els manuscrits de filosofia del dret estan datats de 1932 a 1936. Penso que la

26. Vegeu sobre la vida i obra de Legaz, Luís García Arias «Perfil humano, universitario y científico del Profesor Legaz Lacambra», a *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz Lacambra*, Universidad de Santiago de Compostela, 1960, p. 15-81.

27. Vegeu el que escriu Alexandre Cirici contraposant la Universitat Autònoma a la «Universitat burocràtica» de la Dictadura i dels primers temps de la República, *El temps barrat*, Ed. Destino, 1973, pp. 28-36. Tots els estudis, menys Medicina, es feien a la Universitat Central. Cirici ens ha deixat aquest viu retrat de com era abans de les reformes: «Era pitjor que l'Institut. Tot més brut, més decrepít, les parets de passadissos i patis plenes d'inscripcions obscenes i de textos polítics a base de visca i mori. També hi havia dibuixos pornogràfics en abundor, de vegades d'un esquematisme digne dels aborígens d' Austràlia, de vegades en clarobscur d'un alt nivell acadèmic. Totes les finestres de les aules que donaven als patis eren protegides per teles metàl·liques per evitar que els vidres –que mai ningú no havia netejat– fossin víctimes dels grans partits de futbol que s'hi celebraven amb pilotes improvisades, fetes de draps lligats amb cordills, pilotes que els bidells, de tant en tant, tenien la intenció de prendre, però gairebé sempre inútilment.

Als passadissos, massa encongits per al futbol, hom solia jugar al frontó, amb pilotes de tennis, contra la paret, que així quedava enriquida amb centenars de rotllanetes de brutícia. A tot arreu eren freqüents les inscripcions utilitàries com: 'Un tal: aquesta tarda a les cinc ens trobarem tots al Pompeia. Signat.' El jardí era tancat amb reixes, inaccessible i empolsegat, feia pudor d'escombreries i de pixats de gat.» A. Cirici, *op. cit.*, p. 29.

28. Es tracta de *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico. La Filosofía del Derecho en el siglo xx*. Ed. Labor, Barcelona, 1929, i de *Extensas adiciones originales* (Colecciones de Monografías filosófico-jurídicas) a la *Filosofía del Derecho* de G. del Vecchio, Ed. Bosch, Barcelona, 1929-1930. L'influència dels temes de Recasens en Carreras em sembla indubtable, *vid.* «Concepto lógico del derecho: la coactividad». *RGLJ*, 1924, t. 145, p. 404-445. L'any 1933, d'altra banda, va aparèixer una versió en castellà de Luis Legaz (abans, doncs, de l'edició alemanya de 1934) de la *Teoría pura del Dret*, publicada per l'Editorial Revista de Derecho Privado de Madrid. I l'any següent, editada per Labor, a Barcelona, la versió de Legaz de la *Teoría general de l'Estat*.

29. No he trobat enlloc ni la matrícula, ni la tesi de doctorat. El doctorat en dret només podia cursar-se, en aquesta època, a Madrid. Penso que no va tenir temps de fer-ho, tot i haver-ne expressat la intenció en una carta a Marçal Pascuchi on declarava haver buscat els materials del doctorat (dec aquesta informació a Miquel Forrellad). El títol de llicenciat en Filosofia i Lletres, secció de Lletres, està expedit el dia 11 de novembre del 1931; el de Filosofia, secció de Filosofia, el dia 1 de juny del 1932 (Educación. Legajo 7221, Archivo de Alcalá). El títol de dret, després de superar un entrebanc burocràtic, és expedit finalment el 16 d'agost de 1933 (Educación. Legajo 8549. Archivo de Alcalá). Em sembla que la redacció de la història de la ciutat el va inclinar a buscar-ne els fonaments a la filosofia jurídica, i d'aquí el seu interès pel tema de 1932 a 1936, anys en què continua la seva feina d'arxiver a la ciutat.

seva font d'inspiració en la matèria eren els tres volums de *Filosofia del Derecho* del catedràtic de l'Havana Mariano Aramburo Machado, expressament esmentat diverses vegades com l'«Aramburo».³⁰

2. Tanmateix, a hores d'ara, s'estaran preguntant, però què significa «filosofia del dret»? Què deu ser això?

El pensament jurídic –com a tal– té una vida molt llarga i arrenca –almenys tal com nosaltres l'hem rebut del segle XIX– dels romans (i, per tant, dels grecs). El *Corpus Iuris Civilis* de la compilació justiniana –del segle VI– inspirà tant glossadors i postglossadors com decretalistes i canonistes durant l'edat mitjana. En un plantejament molt lax, «filosofia del dret» és sinònim de pensament, reflexió o raonament d'articulació politicojurídica d'una societat (amb els problemes quotidians de l'exclusió i inclusió política de membres, delictes i actes rituals contractuals i de família). Però, en un sentit més estricte, l'expressió correspon a la construcció il·lustrada d'un cos social autoregulat per un Estat –l'Estat liberal, l'Estat «de dret»– controlat per regles o normes distintes de les socials i de les econòmiques. La primera noció del terme es troba a finals del segle XVIII en una carta del canceller Von Dankelmann.³¹ I el primer cop que apareix explícitament com a «filosofia del dret positiu» –i encara no com a lleis escrites, generals, públiques, promulgades– és en el títol de l'obra de Gustav Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des Positiven Rechts* (1798). Seguiran les *Línies Fonamentals de la Filosofia del Dret i de l'Estat* de Hegel (1821: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*).

La denominació és de tradició germànica –no anglosaxona ni francesa– i aglutina la construcció de l'Estat, l'estructura estàtica i dinàmica de l'ordenament jurídic (com a sistema), i l'elaboració racional de criteris de justícia, aplicació i interpretació del dret. En puritat, es tracta d'una teoria general de la dogmàtica, un sentit que va anar adquirint durant tot el segle XIX.

Tanmateix, en un sentit encara més estret, el que podríem denominar «període d'or» de la filosofia del dret es produeix a partir de 1900 fins al 1933-1934, quan els juristes (especialment de dret públic) s'adonen que no és possible el vell somni conceptualista dogmàtic de fonamentar normes només en normes i, per tant, els conceptes jurídics en un univers de dret autònom i tancat.³² Retornen aleshores als clàssics del racionalisme jurídic del segle XVII –Leibniz, Spinoza, Pufendorf, Thomasius, Wolff– buscant criteris de justícia o –els més– retornen a les dues grans fonts sortides de la Il·lustració –dos gegants: Kant i Hegel– per proporcionar conceptes d'unificació i fonamentació epistemològica coherent al «projecte jurídic» de la societat –per parlar amb Pietro Costa. Conservant, això sí, els continguts dogmàtics articulats al darrer terç del segle XIX

30. Mariano Aramburo Machado, *Filosofia del derecho*, 3 vol. New York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, 1924-1928.

31. Vegeu el clàssic estudi de Felipe González Vicén, «La filosofía del derecho como concepto histórico», *Anuario de Filosofía del Derecho*, XIV 1969: p. 5-65.

32. Sobre el sentit del gir «jurídic» de principis de segle, el retorn a la reflexió sobre el dret a partir de filosofies que pensen al mateix temps els aspectes epistemològics de les categories jurídiques i el seu lligam amb la racionalitat pràctica, vegeu Pompeu Casanovas, *Gènesi del pensament jurídic contemporani*, Ed. Proa, Cap. XIII, p. 229-255.

per la primera generació de la denominada «Escola Alemanya de Dret Públic» (Gerber, Laband, Ihering).

Simplificant abastament, de la filosofia kantiana en resulten conceptes com *subjecte*, *sanció*, *coacció*, *validesa*, *individu*, *contracte*. De la filosofia hegeliana, conceptes com *subjectivació*, *poble*, *comunitat*, *esperit del poble*, *síntesi*... Els juristes són molts i formen el bo i millor de la filosofia germànica: són Georg Jellinek (el mestre de Max Weber), Ernst Zittelmann, Rudolf Stammler, Emil Lask, i, més tard, els de l'Escola de Viena (Hans Kelsen, Felix Kaufmann, Adolf Merkl) i els de la tercera generació de l'Escola Alemanya de Dret Públic: Carl Schmitt, Rudolf Smend, Hermann Heller, per esmentar-ne només uns quants.

Són juristes i filòsofs alhora, i d'ells surten institucions polítiques, constitucions, teories dels contractes i dels delictes, l'estructura de sistemes judicials i del procés... El jove Carreras queda fascinat –res a veure amb el Cepeda!. Primer, perquè tot sembla que tingui un fonament ontològic i epistemològic ordenat (un sistema conceptual i un mètode jurídic autònom per a solucionar qualsevol conflicte individual o social). Després, perquè el fonament és pròpiament humà, no transcendent, sense haver de buscar explicacions teològiques per als assumptes humans. El vessant pràctic de Carreras –a partir de 1932 és assessor jurídic de la Caixa d'Estalvis de Sabadell, on fa d'advocat– i el seu vessant més teòric i especulatiu poden fixar-se en una matèria digne d'estudi. I, encara més, perquè el seu esperit d'historiador queda satisfet amb les dues branques en què aviat s'escindeix el neokantisme: el neokantisme de la filosofia de la cultura i els valors (de Baden-Baden: Heinrich Rickert i Wilhelm Windelband) i el neokantisme de les «propietats formals» de les «proposicions normatives» i de la cultura (de Marburg: Hermann Cohen).³³

La idea és simple: pocs conceptes poden fonamentar una ontologia mínima per bastir teories comprensives/i o constructores del dret i de l'Estat partint de la idea kantiana del desenvolupament de les facultats de raó, imaginació i, en especial, de la voluntat com a sustentadores de judicis de valor (bo / dolent, just / injust) i de judicis «normatius» (S'ha de ser'y), i que representen el més habitual de l'activitat humana: la capacitat de planificar, equivocar-se, projectar, fer. Com deia Kant, hi ha una cosa que l'home no pot fer: deixar d'actuar. Es el moment de les «grans teories» del dret i de l'Estat.

Com va rebre Carreras tot això? Com ho elaborava?

En principi, sembla acceptar el punt de vista inicial de Kant –com Stammler i tots els filòsofs del dret finisecular.

Escriu:

De la teoria de la definició / i de la de la transcendentalitat neix el kantisme = La teoria de la transcendència es funda en què en el raonament, ha d'ésser de la mateixa naturalesa la matèria que la forma: la matèria és informadora, la forma externa i de primer grau.

La doctrina de Kant és el principi essencial del mètode = és el mètode essencial. (3.XI.32)

33. Les formulacions neokantianes de les dues escoles eren seguides i conegudes de temps, a Catalunya. Crexells, la necrològica del qual escriuen al *Diari de Sabadell* tant Joan Oliver com Miquel Carreras l'any 1926, havia dedicat al seu torn una notable necrològica a Hermann Cohen l'any 1918 (*Quaderns d'Estudi III*, I, 1918: p. 1-6). Vegeu Joan Crexells, *Obra Completa I. De Plató a Carles Riba*, Edicions la Magrana, 1996, p. 223-229.

Ho elabora, però, de manera original, eclèctica, contradictòria, apassionada. Necessita claredat per articular tot el material polític i jurídic –contractes, documents notarials, pignoracions, testaments, préstecs, títols de compravenda...– que ell mateix ha hagut d'ordenar a l'Arxiu i que veu que constitueixen, a diferents nivells, la vida «quotidiana», menuda, de la configuració de la ciutat i de les característiques dels seus homes (és a dir, dels trets que defineixen culturalment les seves actituds respecte a les relacions territorials, socials, familiars...). I necessita línies polítiques també per articular el quadre del seu comarcalisme (que es desplega amb diversos articles durant l'any 1932).³⁴ «Sóc un pou filosòfic i un aiguamoll jurídic»³⁵ escriu sota el nom de Miquel Costa als *Conceptes i Dites*. I encara, al Pròleg, diu de Rialp (ell mateix): «En el que jo pugui opinar, el seu fort, es trobava en el terreny filosòfic, sense perjudici que, si jo fos gran filòsof, mudés de parer i cregués Rialp tota una eminència en dret.»³⁶

Així, s'acostuma a expressar la història en conceptes jurídics –com diu també al Pròleg. De fet, el coneixement dels fonaments de la filosofia del dret atorga tota una altra significació a les seves dites. Per exemple:

Té, almenys, dues cares, la ideal i la històrica, tot el que els homes operen.
Amb el nostre present –teixit de presents– creem diversos passats i futurs.
Distingim en instituts, processos i vides, l'ideal de l'històric i ens evitarem marc
d'injustícies i errors.
El futur és la garantia dels insolvents i la propietat dels que res no posseeixen.³⁷

Aquest és exactament el punt de partida del mètode «històric» –formal i material– de la descripció del dret per «instituts» compostos per «relacions jurídiques» sobre «relacions socials» del *Sistema de Dret Romà Actual* (1840-1849) de F. K. von Savigny, fundador de la denominada «Escola Històrica del Dret».³⁸ Carreras no era un seguidor d'aquesta escola: usava els seus conceptes per expressar un pensament propi.

El tema, per exemple, de la reflexió i el doble, particular de la dialèctica «ascendent» de tradició hegeliana, és reelaborat originalment en la filosofia de l'Estat:

Hi ha sempre una doble pau jurídica, la de la integració i la del Dret, la de les voluntats, la de la legitimació. (maig 1934)

34. «El Vallès i el moviment comarcal català». Casa del Vallès, de Mollet, 13.III.1932; «La qüestió comarcal davant l'Estatut». Ateneu Barcelonès, 18.5.1932; «L'organització comarcal de Catalunya: la seva significació i la seva història». Cambra Agrícola del Bloc Catalanista Republicà de Sant Sadurn d'Anoia, 1.X.1932.

35. Miquel Costa, *Conceptes i dites de Martí Rialp* (1938), Barcelona, Club Editor, 1988, «Dret», p. 46.

36. *Ibidem* p. 22.

37. *Ibidem* p. 68.

38. Per a una exposició més sistemàtica del mètode de Savigny, vegeu Pompeu Casanovas, *Gènesi del pensament jurídic contemporani*, Barcelona, Ed. Proa, 1996, p. 172 i s.

3. MÈTODE DE TREBALL I ESTRUCTURA I CONTINGUT DE LA FILOSOFIA DEL DRET

1. Els manuscrits i el seu contingut

En conjunt formen unes set-centes pàgines, escrites sistemàticament des del juny del 1932 fins a l'abril de 1934, repeses el 1935, i amb molts additaments de textos anteriors (datats entre 1924 i 1931), com si haguessin estat afegits en funció d'ampliacions del tema amb apunts ja presos o escrits precedents, que considerava especialment rellevant d'adjuntar o de reutilitzar.

Però d'altres textos no tenen relació. Formen un bigarrat conjunt espars, amb força interès biogràfic i historiogràfic. Per exemple, no se sap com, surt un full escrit cap al 1926 analitzant la crisi del Banc de Sabadell i –que jo sàpiga mai publicat– en què demana perdó per tocar un tema tant delicat i on lliga la supervivència de la ciutat a la supervivència del Banc com a ordenador i garant de la vida econòmica de la ciutat. Per exemple, surten també del feix un parell de fulls amb una lletra endimoniada parlant de si mateix –l'«home d'empenta»– i la dificultat de les relacions matrimonials i sexuals –no és un pissarrí, no té pèls a la llengua tampoc per comentar la funció repressiva de la cultura i la funció social de l'orgasme (un tema de Freud i de Wilhelm Reich, com saben).

De vegades passa sense transició del «procés històric de contacte d'existències i d'ací a l'esfera essencial i existencial» a «Demà dissapte [sic.] cal esbossar gràfics de Sabadell, al segle passat, almenys» (4-XI-1932).

Hi ha també reflexions sobre la història:

La història opera com a racional? Com a física, com a metafísica? Opera com a metafísica, perquè el fet és donat per la raó aplicada si és passada i aquest fet donat perd aleshores *substància*, devé *idea*, no relació com les matemàtiques, no *tipus* com en física.»
(*Principis de la història*, s/d)

Però la majoria són textos tècnics, exhumacions de juristes, plantejaments filosòfics, escrits diverses vegades (alguns cops a màquina, d'altres amb una maleïda lletra de mosca, d'altres amb una lletra gran i molt més clara, depenent de l'època i de les funcions per a les quals havia pensat el text).

2. El que sorprèn és el rigor, la força i la sistematicitat amb què són treballats els textos. Hi ha algunes característiques notables:

- *L'esforç lingüístic (alemany, llatí, grec, àrab, hebreu)*

Té interès biogràfic i ideològic, per exemple, el contingut de la carta següent (que no sé a qui està adreçada):

«Estimats Michael i família:

Us pregaria a tu i a la teva afable muller que no rieu de les faltes d'aquesta carta, ja que és la primera missiva que escric en alemany. He practicat per agafar confiança en la teva

llengua i així poder algun dia anar a Suïssa i aconseguir quedar-me algun temps en alguna Universitat alemanya.

Es difícil per a mi escriure en alemany, però espero que la pràctica farà que em sigui més fàcil en el futur. Penso que faries bé en indicar-me els principals errors comesos.

Hauries de veure els grans canvis en el règim espanyol. Han tingut lloc amb un ordre extraordinari. S'estudiava el projecte de reforma agrària i s'ha vist que si per una vegada s'aprofitava la riquesa, la prosperitat dels espanyols milloraria. Ahir es va votar l'Estatut de Catalunya [2/8/1931, així doncs la carta és del 3/8/1931]. Configura Catalunya com una terra [*Land*] lliure a Espanya. El nostre principal interès radicaria en l'autogovern [*unser ver gewalten*]. Es quasi segur que les Corts aprovaran l'Estatut [15/9/32]. Llavors la nostra terra coneixerà un millor govern i una millor cultura, ja que la major part dels nostres governants, aquells que ara Espanya pren a Catalunya, romandran aquí i serviran al nostre propi profit.»³⁹

• *La sistematicitat de l'estudi*

Moltes pàgines són datades (d'altres, no). Carreras havia ideat diversos mètodes d'auto-control (dins d'una simbologia i figures particulars).

– Al costat de la data figura també el moment en què ha estat escrit el text (com si l'autor volgués recordar millor el moment de l'apunt, per desenvolupar-lo més tard o per deixar-lo tal qual).

– Hi ha plans com el següent:

Grec — 1/2
Filosofia — 1/2 al.[alemany]
Dret — 2 hores diàries
3 hores - 3 de praxi: conversa
escrit
estudi de cas
Pla general: essència del dret
L'ésser és la solidaritat de...
(1932? s/d)

• *El pensament esquemàtic i diagramàtic, i els signes desplecats per expressar un pensament que va més de pressa que l'escriptura:*

– Llistes numerades, esbossades molt de pressa d'autors i idees (de 20 a 50)

– Signes inferencials (p.ex. idea «...» per al desenvolupament, sobrepassada per una altra idea que apunta al darrera; usa el signe « \Rightarrow » per canviar de tema)

39. Traducció d'Antoni Roig i Pompeu Casanovas. La carta, mecanografiada, conté nombroses faltes tipogràfiques (com era habitual en ell) i algunes incorreccions. M'ha estat suggerit amb posterioritat per membres de la família Carreras que el destinatari podria ser Miquel Casanovas, un cosí resident a Suïssa amb qui la família mantenia una estreta relació abans de la guerra.

• *La tècnica descrita també als Conceptes i dites:*

«Hi ha un gust especial a examinar: el de l'opistografia, que fa escriure als dorsos d'altres papers, d'aquells que mereixen que es faci revers llur anvers.»⁴⁰

En efecte, al dors dels estudis de filosofia del dret hi ha plans generals de l'estudi sobre Sabadell, de l'estudi sobre l'estalvi, esborranys de contractes, hipoteques... Són papers reutilitzats diverses vegades. Fins i tot hi ha anotacions amb lletra diversa sobre el mateix full, perquè Carreras ha repassat i anotat el que ja havia elaborat. Això són pistes per a una ordenació intel·ligible del material.

3. Classificació provisional dels materials

a) Dos índexs d'obres i conceptes, datats el primer el 26-VII-1932 i el segon el 16-VII-1934. Aquest segon índex és molt més complet. Ni Max Ernst Mayer, ni Julius Binder, ni Joseph Köhler, ni Gerhard Husserl figuren en la primera llista i sí, en la segona. Això permetria constatar una certa evolució des de la crítica a Stammler, Kelsen i Radbruch fins als continguts de «cultura jurídica material» dels autors neohegelians.

b) Diversos estudis d'ètims del dret (especialment notable és el de l'ús de la 'parla' jurídica –el poder «màgic» de la paraula a partir de l'arrel «fas»).⁴¹

c) Diversos plans i desenvolupaments en forma de xarxes de conceptes (epígrafs i desenvolupament). Això li permetia integrar l'estudi i crítica de les obres de les diverses escoles jurídiques, així com també els conceptes «de dret» (contraposats al «dret») elaborats per les diverses dogmàtiques. Aquest serà també el procediment mimèticament emprat en els *Conceptes i Dites de Martí Rialp*.

d) Diversos estudis particulars totalment o quasi totalment desenvolupats (p.ex. un estudi original de la vigència –amb la proposta d'una teoria del «vigor jurídic»–; un altre sobre la validesa; un estudi sobre els contractes; un estudi sobre el poder, i un darrer estudi sobre les obligacions i la força d'obligar i sancionar, de 1935).

4. El llenguatge

El llenguatge emprat en els estudis és el de la tradició filosòfica clàssica. Això és important, perquè el domini de les distintes formes li permet utilitzar diferents punts de vista seguint els termes d'Aristòtil, Kant, Hegel o Nietzsche segons ho necessiti per expressar la idea que té al cap. Com de seguida mostraré, tanmateix, el to inicial és el d'emprar la terminologia neokantiana (Stammler, Cohen...) per criticar des de posicions diverses (hilemòrfiques, nominalistes, fenome-

40. *Op. cit.*, p. 53.

41. El seu mètode filològic pot seguir-se també per mitjà de dues obres reeditades: [1] els comentaris a les traduccions de clàssics grecs i llatins de la Bernat Metge –fetes per Joan Petit, Joaquim Balcells, Joan Crexells, Carles Riba...– i que Carreras anava comentant al *Diari de Sabadell* (1926); [2] els articles sobre Virgili (*Diari de Sabadell*, 1931). Vegeu, Miquel Carreras, *La història llatina*. Notes a la Fundació Bernat Metge. Escrits de Miquel Carreras Costajussà IX. Fundació Bosch i Cardellach, Sabadell, 1997; En el bimil·lenni de Virgili. L'home i l'obra. *Escrits VIII*. Fundació Bosch i Cardellach, 1975.

nològiques). L'intent general sembla el de resituar la formalitat neokantiana dels valors i del voler a partir d'una ordenació de continguts materials (històrics: organització de les comunitats humanes, axiològics: teoria material de justícia). Determinar les condicions materials de l'«essència» del dret, en suma.

Així ho indiquen alguns resums i introduccions als estudis:

Concepte de Dret. El títol indica el propòsit d'aquest treball, la seva estructura i el seu punt de vista. El seu punt de vista, o sigui determinar les notes característiques del dret, el seu complex essencial, que sempre que trobem acusat en el sentiment i en postulats de sentiment, nomenariem unió estàtica del dret... Complex essencial, sentiment, lligam en el Dret de manera simplement interna, per ésser el Dret entitat viscuda i principi constant de judici.

El nostre concepte essencial, però, no és escolàstic... no és el complex essencial de notes definible per gènere i diferència = Volem arribar a sortir aquesta essència en condicions. Si el Dret és concebut, es dona en la ment... té l'esperit humà com a medi... en ell hi ha una reunió en objectiu... en tendències de l'esperit, d'intencions... Aquestes intencions... Aquestes intencions, les condicions del Dret són les que volem determinar [...] logocrítica del Dret i del processos espirituals del Dret dins posicions o tesis.

[...]

Trobant el Dret en l'activitat espiritual i transcendental, podem trobar-lo en l'empírica... en la via de les consciències... elevar-se dels principis intel·lectuals [...] a les coses o als nostres impulsos (1932? s/d)

Com? La via no és ni intuïtiva (tal com en la fenomenologia intencional husserliana, almenys) ni deductiva (com la neokantiana), sinó la d'un neokantisme material moderat, basat en estudis històrics i filològics, que aviat es polaritzarà entre una metafísica del poder –el reconeixement de la incapacitat per entendre a fons les qüestions humanes– i una metafísica de la voluntat (la voluntat conscient, reflexiva, d'ordre per imposar-se al desordre de les forces cegues que semblen guiar les accions humanes).

El dret, en definitiva, és tant lligam inconscient de la comunitat com articulació conscient de les intencions col·lectives. Em sembla que Carreras mai no sortirà d'aquesta extrema dicotomia, i que això origina la tensa poètica final dels *Conceptes i dites*. Una poètica, com veurem, tràgica, existencialista, que es desplega sota la forma d'un llenguatge adés noucentista, adés expressionista. La recerca ferma d'un equilibri somniat i no aconseguit. Això és la moral.

El gran remei sedant de les nostres passions és el record dels deures que tenim a complir. Perquè allà on la passió és subjectivitat i desordre, el deure és objectivitat i ordre.

Els ossos fan sortir les dents.⁴²

42. *Conceptes i dites. Moral. Op. cit.*, p. 84.

5. La filosofia

Són destacables els punts següents:

- *Crítica a la divisió estricta Sein i Sollen com a modalitats diferenciades*

Per Carreras són «modes de l'ésser» graduals (concepte *Sollen*):

Opera en un grau inferior més material, més fora de regla: menys formal... És doncs aquesta materialitat el que fa que hi hagi fracció = El principi de l'haver d'ésser [*Sollen*] és per tant el de l'ésser. (3-X-1932)

Carreras fa nou proposicions crítiques en aquest sentit. La cinquena acaba dient:

Complexe de llibertat: l'home és cadascun dels elements materials i formals que conté, diferència de plenitud, –espontaneïtat... i plenitud... llibertat física i moral. (3-X-1932)

- *Sota l'epígraf «Relació i dret»*

En la relació jurídica concorre el procés ontològic = categòric o fonamental amb el procés lògic. Origen amb el categoremàtic = fundable. (23-X-32)

- *Conceptes de dret*

Dret és organització fundada en normes de justícia i graus de justícia per a aplicar la justícia = en el fonament –en el grau– en el fi... ha d'haver-hi la idea de justícia. (16-X-32)

Per *doppelte Rechtsanschutz* pot designar-se el suum com una competència // el *Nemmen* com un organisme // i el *vivere* com un *αχαιν* [en grec] o un hàbit és a dir com una actitud o realització íntima o reflexiva del principi externament aplicat com en la conseqüència jurídica... al comport jurídic. (16-X-1932)

El dret és forma de precisions... constatacions... elements de fet... eventualitats... possibilitats... realitats... excitacions + i determinacions-precisions o reaccions (dirigides per una voluntat a un fi... [...] o castigadora, regulada [o...]). (31-XII-1932)

Les actualitzacions creen el dret: han determinat elles les possibilitats extrínseques, positives, han estat causa de fets que n'han portat d'altres... La corrent material històrica i la

formal lògica coincideixen amb elles = Aquest és el principi de l'historicisme jurídic =
(*Sobre dret subjectiu*, 31-XII-1932)

- 1) La norma jurídica tendeix a obtenir un valor social,
- 2) l'oposat del qual és el desordre [i les ...], col·lisió de forces socials.
- 3) La voluntat que l'emet és social
L'execució és social i individual
- 4) Té una sanció positiva, amb l'objecte de prevenir
- 5) al manteniment de la societat

En altres termes, el camp d'aplicació [del Dret] suposa una intencionalitat de principi aplicable i és aquesta intencionalitat el que cal expressar. Ni el dret ni la moral [...] s'exclouen a l'intern o a l'extern, són en totes elles preferentment. (*Resum sobre el dret*, s/d 1932?)

Entenguem el Dret com a rectitud vertical i plantació sobre base: aguant: condició d'estabilitat: que exerceix el pas de la relació dinàmica en l'estàtica... segons la direcció que es traspassi i com a realització o direcció que vagi cap al fi [...]. (11-IV-32)

El Dret és el suport de la juridicitat. Perquè hi hagi juridicitat cal que hi hagi Dret, partir d'ella i que ha d'inserir-se en la realitat... com a fonament de relació. (1-XII-1932)

Tenim així, per exemple, que el Dret suposa estat o societat o [els] de normes.

Per què? La idea del Dret no és pas una idea abstracte i sense juridicitat, sinó que és una idea concreta: és la idea de juridicitat (formes) sobre una matèria o un subjecte. És una concreció de tipus metafísic, com la humanitat en l'home. (1-XII-1932)

• *Voluntat*

[...] la voluntat transcendental, quant a l'empíric és heterònoma / quant a l'origen és autònoma...

La voluntat jurídica, fundada en la naturalesa social de l'home, en la seva objectivitat, en la seva [...] funcionalitat és, a la seva manera, una voluntat transcendental que cau fora dels termes empírics... (*Autonomia i heteronomia*, C/D 1934?)

• *Sincراسi carreriana*

Diríem, en resum, que la norma convencional conté, com totes les normes, una aspiració al Dret, com a forma perfecta i obligatòria, però que en certa manera el repugna per la seva naturalesa més directe, més personal, íntima... (*Norma convencional, s/d*)

Que el Dret és un voler vol dir que és un principi d'ordre i el valor d'un ordre, que l'assenyala i que el desitja:

El Dret és la voluntat:...

la regla, la norma, ha d'ésser és interpretable des de la banda subjectiva per voler com per valor:

Valor - Kaufman[n]

Norma - Kelsen

Voler - Stammler

Vet ací tres concepcions paral·leles que es complementen. (s/d)

Crítica a Stammler (voluntat «imperativa», «les normes que no són de dret o de moral són convencions» 1934? R/S)

Crítica a Kelsen (Aristòtil contra la divisió estricta entre «ésser» i «haver d'ésser», essent així que l'haver d'ésser és un mode de l'ésser mateix) (*De l'actitud de Kelsen, s/d*)

Accepta la posició de Mayer:

El fi és un principi purament pràctic, en si èticament indiferent. La idea és principi de valor, per tant purament ètica. [...] Ens adherim nosaltres als conceptes de fi i d'ideal que proposa Mayer. (Raó de fi, 1934? G/)

Nosaltres considerem fonamentals la distinció en normes definitòries, expositives i sancionatòries, fixant la intel·ligència dels conceptes, dibuixant-los tallant, per dir-ho així, les pedres del dret; ordenant després els actes, i passant en darrer terme a les transgressions. (*Classes de normes, s/d*)

Es propòsit d'aquest estudi el tracte del Dret, és a dir, l'estudi de la idea del Dret des del punt de vista normològic. (*Propòsit i divisió de l'estudi 1934? B*)

La ratio essent intel·ligència dels principis funciona més sobre bases ontològiques, per tant d'intuïció, que no pas conceptuals. (Signat M. Carreres, s/d)

• *Sobre existència, vigor i dret*

El concepte de vigor necessita com a base el d'existència. És la capacitat de produir efectes. L'existència suposa eixos efectes.

A causa de l'ordenada i gradual producció de les normes, de la llei jeràrquica norma positiva, cada norma efecte és eficaç.

L'eficàcia ha de venir de la manera com ha estat produïda.

Tenim doncs un concepte de la viabilitat de les normes. (*Subsistència i existència de les normes*, 1934?D.)

No solament aquesta força, sinó els seus efectes i l'obediència, el compliment d'una banda, l'execució 'latu sensu' de l'altra.

El concepte de Dret és pràctic: involucra la idea d'acció... (Ibidem)

• *Justícia*

Es el servament de la unitat, per mitjà de la unitat de la proposició. I en les seves relacions... Així la justícia equipara la unitat substancial amb la relativa... El fi de la justícia és salvar les unitats o mantenir les unitats... (9-IX-1933, *Justícia*)

• *Abstracte, concret, organisme*

Concret: forma en matèria, una reducció de l'eficiència o força d'una capacitat... del fi a ontologia... de la matèria a la forma.

Un concret és una organització o millor un organisme: una unitat que tindrà sempre parts físiques possiblement integrals... per a la realització secundària del fi = Pas de tot ideal a tot natural... i històric. (1-XII-1932)

• *Inconscient i Dret*

El Dret lliga inconscientment... sense intervenció de l'individu empíric o que sent les seves lleis, a semblança amb la llei de la gravetat i altres que funcionen automàticament i en les quals l'individu és matèria del Dret = la necessitat física de determinació passant a necessitat moral (1/ *Les creences del Dret*. 1933? s/d)

6. Què en queda de tot això?

No podem dir-ho encara, abans d'estudiar el tema a fons. Però principalment:

1) Una teoria original de l'estructura normativa («vigor jurídic», diferència entre «dret» i «del dret»).

2) Una teoria original de les obligacions i «el valor de la paraula» (el darrer escrit és de 31/12/1935), en Carreras cada cop s'interessa més per la *Verfassung* i la *Vereinbarung*, és a dir, el fonament social i psicològic no contractual dels pactes, lligant obligació no solament amb les actituds psicològiques o la coacció, sinó amb l'objectivitat de les situacions creades a partir de l'expressió (la paraula, la *poiesis* expressiva).

3) Una teoria transpersonalista de la justícia (com a desig d'equilibri i de perfecció).

4) Una filosofia original del poder i la construcció social per mitjà (i en contra també) del dret. Escriu Carreras:

En el fons, el dret és la lògica de la raó pràctica social o de la humanitat, desplec immanent les institucions són les afirmacions d'immanència que impulsen el desplec... o essent la vida organisme... les institucions són òrgans d'un organisme... és a dir determinacions que estan en funció d'altres que estan en funció de la vida, la serveixen i l'exerceixen... en són parts i tots... Aquí pot aplicar-se la distinció de *actual*))) *potencial*))) *integral* ...

Entre la vida social i la personal hi ha les dues immanències... però la transcendència cal per a la vida social... Transcendència entre dues immanències... Això és en rigor el que fa el dret: una immanència formal entre dues immanències materials... una disciplina de l'acció... una formalització de manera que correspongui a les lleis i al sentit de les dues vides... que es trobi en totes dues direccions i que les coordini... que faciliti el seu desplec... per la raó d'ésser-ne la raó. El dret d'una banda és personalitat... el dret d'altra banda és formalitat d'acció recíproca. (4-VII-1932)

Respecte a la concepció carreriana del dret, tinc la sensació de trobar-me davant un caleidoscopi, en què a cada volta de concepte, a cada estudi particular canvia la configuració de les peces de vidre donant una altra imatge i significació al conjunt de la composició.

Així, l'idealisme precedent es conjuga al final amb l'evidència que hi ha situacions en què els pactes implícits es trenquen per l'oposició real entre els homes –no només per interessos contraposats– sinó també per existències oposades i incompatibles entre si. I això tant des del punt de vista personal com col·lectiu. Així, el fonament del dret en la darrera versió carreriana estriba en la pluralitat de forces que hi ha sota les forces socials més evidents o resrepresentables. Les armes les carrega o bé Déu o bé el diable. I la incognoscibilitat d'aquestes forces –la impossibilitat de representació racional, fins el fons, de la concòrdia i la discòrdia, fa minvar la seva confiança en les teories socials «integracionistes» que intentaven trobar entre 1930 i 1935 (Smend, Heller, Husserl) el fonament de la socialitat i del dret. Queda només l'esperança (la «tendència a la justícia»), i aquesta és personal:

L'objecte d'aquest estudi –escriu– no és altre que l'examen del procés psicològic de valoració i afirmació del poder dins la societat: és l'estudi del poder com a principi i vincle social i origen del moviment social =

D'ací que per a la seva execució sigui necessari el repassar les manifestacions generals de poder que en la societat es donen (les classes, concebudes com a modalitats i concentracions de poder) d'una banda; i de l'altra que convingui examinar les accions a què condueix i les reaccions que determinen el fet i l'exercici del poder.

Passant en darrer terme a la crítica de la doctrina del Dret del més fort i a indicar la tendència immanent a la justícia que en el fons de totes aquestes lluites radica. (1935)

La seva «diferència de classes» particular torna a ser una «diferència d'esperits» tanmateix, en què el valor cultural s'eleva a criteri de diferenciació:

a) classe cremàtica, que es distingeix «pel grau de possessió de béns que es correspon a la producció de la satisfacció de necessitats d'una banda, per la facultat de donar treball, o de realitzar desitjos, en el sentit de facilitat d'acció»;

b) classe històrica «es nota per la consciència familiar, de les generacions. El seu exponent més clar i característic és el de la noblesa. Aquesta consciència familiar és la que dona a la família una significació social que supera a la d'individu, la que en crea una persona col·lectiva».

c) classe professional, que «es caracteritza per l'indole del seu treball, per les forces que mobilitza, per la tècnica que empra» («camp, indústria, comerç, professió liberal, mercenariat»);

d) classe psicocaracteriològica «es diferencia per les aptituds, els gustos, per la valoració». (s/d desembre 1935?)

4. A TALL DE CONCLUSIÓ OBERTA: CARRERAS COM A SIGNE

a) Em sembla que, comptat i debatut, la preocupació de Carreras per la filosofia del dret ve pel convenciment que el dret és el millor instrument d'organització social que els homes han estat capaços de donar-se, encara que fracassi en aquesta organització.

Penso que és massa d'hora per determinar el valor dels escrits carrerians en el panorama del pensament de l'època. No hi ha dubte, però, sense haver examinat encara tots els seus papers de filosofia –perquè estic segur que n'hi ha un munt potser equivalent dedicats als clàssics– que Carreras era un filòsof, i espero haver-los mostrat perquè crec que és un filòsof del dret.

Naturalment amb totes les manies dels filòsofs. I això el feia diguem-ne «estrany» als ulls dels seus amics i contertulis.

Era un savi –escriu Joan Llonch sobre ell– i com a tal tenia les singularitats, els excessos i els defectes propis; era un home el·líptic [...].⁴³

Recordem que, salvant les distàncies, Kant anava a les fosques amb fils de diferent gruix a les cambres de casa seva per no encendre les espelmes. I que Bentham ensinistrava els ratolins que es passejaven pel damunt de la seva taula de treball. Bé, Carreras feia llargues passejades pel bosc.

Per acabar, no valoraré el seu treball, sinó que assajaré de comprendre'l com a signe, com a índex d'allò a què s'enfrontava, en una època en què els seus temes –el valor del pacte, la cohe-

43. Joan Llonch Sales, «Recordant... (in memoriam dels que foren i del què fou)», *Arrahona. Publicació del Museu d'Història de Sabadell*. II Època n. 2. Tardor 1976, p. 5.

sió social, el paper de les institucions...– van haver de ser contemplats al final com a punts necessaris de retorn per una cultura europea que va veure com s'enfonsaven les seves conviccions i creences més arrelades.

La paradoxa estriba en el fet que fou justament el màxim exponent d'aquesta cultura –l'Estat i les estructures normatives de l'organització social– el que es va enfonsar amb ella.

A partir de 1945, les teories del dret –fins i tot la kelseniana– fragmenten el seu univers quedant-se en una base merament tècnica, però sense tenir la pretensió fonamental de fundar l'organització social en cap transcendental –ni *a priori* ni concret– de la natura política de la capacitat de relació humana. S'accepta que el centre és fràgil i carent del rerefons filosòfic en què s'havia intentat «deduir», «induir», «construir» l'estructura i l'organització jurídica. Norberto Bobbio proposarà, per exemple, separar clarament filosofia del dret (teoria de la justícia), teoria de les normes (Ordenament jurídic) i sociologia jurídica, perquè tot no pot ser pensat al mateix temps. Naturalment, el risc serà que els arbres no li deixin veure el bosc: el reforçament, per separat, de l'esfera jurídica, per un costat, i de les formes de l'Estat, per l'altre, sense acabar de trobar el lligam amb les anàlisis econòmiques i socials. El corol·lari de la segona meitat del segle XX serà el juridicisme del formalisme jurídic i –més enllà de les normes– un curiós estatisme que allunyarà els juristes dels models –més explicatius– d'economistes i científics polítics.⁴⁴

Carreras no va poder viure aquesta nova tendència «analítica» de la filosofia jurídica. Però el que em sembla més interessant en ell no és la seva significació pels especialistes (per als quals ha restat absolutament desconegut), sinó la transcendència concreta, més local, del seu pensament integrat en els homes de la ciutat que ell va ajudar a educar.

Probablement li haurien avorrit els congressos acadèmics. Em sembla indubtable el rebuig de l'ambient funcional i acadèmic de la universitat del seu temps: tancat en discussions unidireccionals. Ell fou un filòsof del dret com a culminació d'un procés de convenciment i reflexió interior que l'abocà a ser-ho. Era un filòleg, un historiador, un filòsof, que no hauria acceptat la manca de pòsit cultural interdisciplinari en les seques discussions escolàstiques «internes a la disciplina». Ell estava abocat a fora. A la vida de la gent. Pensava en Sabadell, en els homes de Sabadell i de la comarca del Vallès, i en Catalunya com a horitzó, no en ser un «filòsof del dret» per haver guanyat cap oposició o concurs estatal de mèrits.

b) Cal contextualitzar-lo, doncs, en els escrits dels homes que tractaven els problemes del seu país: Balmes, Llorens i Barba, Prat de la Riba, Torras i Bages, o el seu oncle Lluís Carreras.

El final de la Primera Guerra Mundial coincideix a Catalunya amb l'acabament del cicle que van endegar els homes de la Restauració i els qui van reaccionar contra el desastre de 1898.

44. No puc justificar aquí degudament aquesta valoració. Cal assenyalar que el mateix Bobbio, al final, fent examen dels anys de la postguerra, fa una autocrítica de l'estratègia del Partit d'Azione que ell propugnava del tenor següent: «Crec que el PdA i el mateix PCI van cometre un error d'apreciació. Un colossal error: no van creure que la reconstrucció pogués ser tan ràpida i eficaç. Els intel·lectuals del PdA no tenien el més mínim coneixement de la societat civil. No entenen el que neix espontàniament de l'*homo oeconomicus*. Comunistes i socialistes, i en particular també els accionistes, creien en canvi en l'economia planificada, mentre que a Itàlia es va produir una cosa sorprenent que encara avui tenim davant els ulls: es va formar alshores i es va desenvolupar ràpidament tot seguit un teixit de petites empreses que neixen per pur interès econòmic.» Norberto Bobbio, *Autobiografia*, Edició d'Albert Papuzzi, Madrid, Ed. Taurus, 1998, p. 106.

El 1907 mor Duran i Bas. El 1916, Torras i Bages. El 1917, Prat de la Riba. Probablement –com assevera Gil Cremades– l'especificitat i l'impuls de l'escola històrica del dret ja s'hagi exhaurit per aquesta època. I també és possible que Joan-Lluís Marfany tingui raó i que el canvi de regionalisme a nacionalisme s'hagi produït entre 1896 i 1901, esperonat pels fets de 1898 com a reacció essencialment barcelonina.⁴⁵

Tanmateix, durant tota la dictadura de Primo de Rivera, el catalanisme polític s'ha consolidat a comarques fins a formar un pou de supòsits indubtables: hi ha una evident separació entre les formes de les institucions oficials i de l'Administració i una societat civil que no s'hi reconeix de cap manera, ni en la conducta, ni en la llengua. La República veurà l'esclat de moviments intel·lectuals que, formats en el caliu del noucentisme tardà, ja no es plantegen com a problema el fet de ser catalans o d'escriure exclusivament en català. Per l'Oliver, l'Obiols, Trabal, això és un fet natural i és quimèric posar-ho en dubte. Però quina organització política ha de tenir Catalunya? Què vol dir «ciudadà»? Quin és el pes de la configuració geopolítica de les ciutats, enteses no com a mers conglomerats, sinó com a autèntiques unitats de convivència i d'organització del territori?

La filosofia del dret de Carreras intenta respondre aquestes preguntes, desmarcant-se de l'ideal noucentista de la Catalunya-Ciutat.⁴⁶ Ell, com a historiador, sap bé com i per què els nuclis burgesos es van desengatjant del poder feudal, i sobretot, sap –per què ho ha reconstruït a l'Arxiu– una cosa important: sap que totes les relacions socials i polítiques són intercedides per documents jurídics que es refereixen a relacions simbòliques legitimadores. Això és per mi el que interessa de la seva filosofia del dret: concep el dret com a element essencial de les relacions econòmiques d'una societat civil que, a poc a poc, basteix i modifica les seves relacions familiars i socials a mesura que es desplega la indústria i el comerç. El dret és més en funció de la societat civil que no pas en funció de l'Estat. Carreras no lliga el dret solament a les formes polítiques de l'Estat liberal, ni és un positivista normatiu. No li agraden els centres: prefereix una Catalunya de comarques amb petites ciutats políticament equilibrades i integrades en el seu entorn que no pas l'exportació artificial del model de Barcelona a la resta del país.

No es pot perdre de vista aquest fet, si se'l vol entendre. Com en el cas de Max Weber, salvant les distàncies, la seva assimilació del neokantisme opera per mitjà de categories pensades per a respondre tant les preguntes d'un científic social com les d'un jurista. Un científic social i un jurista, això sí, que retroben en la filosofia una manera de pensar globalment les relacions humanes més concretes.

45. Vegeu, Joan Lluís Marfany, *La cultura del catalanisme. El nacionalisme català en els seus inicis*, Ed. Empúries, Barcelona, 1995, p. 23 i s.

46. Els dards del Grup de Sabadell s'havien llançant preferentment contra aquesta diana, des de les pàgines del *Diari*. «Els nostres amics de la *soi-disant* Catalunya-Ciutat sovint ens omplen d'elogis i posen Sabadell com un model de ciutats de segon ordre, quant a vida espiritual. Parlen de focus de cultura, d'edicions d'obres nostres, de públic intel·ligent i potser d'alguna coseta més. Tant si aquestes referències es fan d'esma, com si són fruit de l'instint de gentilesa, d'adulació o de la pruija d'empitjorar amb comparacions desiguals les respectives pròpies ciutats, nosaltres les rebutgem per injustes. El que ens falta a tots plegats, precisament, és justícia, banys de justícia, rius i mars de justícia, mànegues d'aigua de justícia. Només així arribarem a la pròpia coneixença, única base per enfortir el poc que hi hagi de bo i d'aplanar camins de progrés.» Joan Oliver, *Diari de Sabadell*, 30-IX-1926. Obra en Prosa de Joan Oliver, *Obres Completes* vol. IV, Ed. Proa, Barcelona, 1999, p. 437.

c) Acabaré amb una reflexió sobre un aspecte problemàtic: el cristianisme de Carreras. Em sembla indubtable que el rerefons de la seva concepció de justícia social és cristià, però d'un cristianisme personal i no directament polític.

Dic això perquè el binomi nacionalisme-església té tradició a Catalunya. Balmes havia intervingut activament en el segle XIX per atemperar el carlisme,⁴⁷ i Torras i Bages defensava un «regionalisme» basat directament en la unió de catolicisme i «esperit nacional» (l'«esperit del poble» que Duran i Bas havia empeltat de l'escola històrica del dret).⁴⁸ Em sobta el contingut de «justícia social» (redistribuidora) que contrasta vivament amb la forma: l'afany de lluita de l'«acció catòlica» a la Catalunya dels anys vint i trenta. «Falanges cristianes», «atletisme cristià», eren expressions habituals en els sermons catalanistes que Lluís Carreras, per exemple, adreçava a la ciutat.⁴⁹

No retrobo el iusnaturalisme particular de l'escola catalana del dret, crítica i mantenidora alhora de la Restauració.⁵⁰ Carreras no era iusnaturalista. No creia en un «dret natural» que contingués ja les estructures i objectius del dret positiu. El dret de Carreras és pràctic, concret, dels homes pels homes.

Com si ens trobéssim amb l'intent sincrètic i paradoxal d'establir un pont entre les dues grans tradicions que Isidre Molas ha assenyalat en el nacionalisme català: la comunitària-religiosa i la individualista-liberal.⁵¹

La meua hipòtesi és que el seu existencialisme incipient pot provenir del fet que Carreras sentia o sospitava –més que no pas saber-ho de cert– que es tractava d'una síntesi al capdavant impossible i, per tant, irresoluble harmònicament en la pràctica.

Però el gran de la seva discussió no hauria trobat probablement, a Catalunya, interlocutor, perquè les seves posicions no eren simples, ni usava la religió com a fonament intel·lectual de la justícia o de les normes.

El seu lloc, el seu topos, la seva sortida «pública» no fou la filosofia del dret, sinó el més concret i intel·ligible –la història– i el més abstracte i inobjectivable: la literatura. Amb això se

47. Vegeu Casimir Martí, «Jaume Balmes: entre la reacció i la revolució», a AA.VV. *El pensament polític català del segle XVIII a mitjan segle XX*, p. 57-74.

48. «Potser no hi ha una altra nació tan entera i sòlidament cristiana com fou Catalunya. La infusió de la gràcia divina es féu en una raça forta, entenimentada i activa, per la qual cosa l'element humà, fecundat per aquell element diví, produí una virtut i energia que es desenrotllà en una organització resistent i harmònica». Josep Torras i Bages, «L'església i el regionalisme» (1887), *L'Església i el regionalisme i altres textos*, Joan Lluís Pérez Francesch (ed.) Ed. de la Magrana / Diputació de Barcelona, 1985, p. 7. Vegeu un repàs del ventall polític al llibre col·lectiu, Albert Balcells (ed.) *El pensament polític català. Del segle XVIII a mitjan segle XX*. Barcelona, Ed. 62. 1988.

49. «Qui per convicció, qui per pragmatisme, tothom veu avui que només centrant el món en la moral cristiana es pot aturar la barbàrie dels costums. Mireu el gest del feixisme italià, que amb un cop d'Estat veritable esfondra els sectarismes dominants i fa acatament del Vaticà, imposant una reacció ètica i confessional en l'educació i en la vida pública». Lluís Carreras, «L'atletisme moral» (1923), a *Cultura Cristiana. Articles publicats en el portanveu de l'Acadèmia Catòlica de Sabadell (1916-1934)*, Lluís Gili, Barcelona, p. 89.

50. Sobre l'escola jurídica catalana (Duran i Bas, Pou i Ordinas, Torné i Alemany), vegeu, Juan José Gil Cremades, *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ed. Ariel, 1969, p. 303-322.

51. Vegeu Isidre Molas, «Identitat i formes del nacionalisme», a P. Casanovas (ed.), *Per una cultura democràtica. Les dimensions polítiques de la moral contemporània. Homenatge al Prof. J. L. L. Aranguren*. Fundació Caixa de Sabadell, 1997, p. 40-45.

situa a la cruïlla de la disjuntiva en què la cultura catalana es va trobar a la primera meitat del segle xx. Entre l'estètica noucentista de Carles Riba i la historiografia posterior de Vicens Vives. Però el sentit de la posició intel·lectual de Carreras ja no és ni el d'una renúncia estetitzant a la reflexió dels grans temes de la construcció política pública ni el del retrobament de la identitat d'un poble, al capdavant, derrotat pel feixisme. Fou un intel·lectual de la República, del breu període de temps en què fou possible somiar en models de comarcalisme polític i econòmic per a l'organització del desenvolupament de Catalunya.

Des del 1936, la seva expressió s'omple de termes com *sacrifici*, *holocaust*, *màrtir*... en una inconfessable fascinació pel destí, la milícia i la violència inevitable de la guerra: «feia festa el flamejar unànime de les baionetes».⁵² Com una premonició:

Crida sovint infortunis l'extrema bellesa i bondat i és que, fi el gust dels déus, no s'accontenta amb víctimes de qualsevol mena.⁵³

52. *Conceptes i dites. Guerra. Op. cit.*, p. 65.

53. *Conceptes i dites. Op. cit.*, Fortuna i destí. p. 64.

EDUARDO NICOL

Antoni Mora

Eduardo Nicol, la filosofía, la política¹

Antoni Mora

Nadie testifica por el testigo

Paul Celan

No debería resultar extraño preguntarse por el lugar de la política de una filosofía cuyo autor ha vivido muchos años en el exilio político. Pero entonces habrá que convenir la importancia de lo político para una buena parte de las filosofías europeas de los años treinta y cuarenta. O ya de toda la filosofía del siglo XX, siglo de la política –de la «pasión política»–, también se le ha llamado. Siglo de la pasión política y del final de la filosofía, ¿habrá sido también el de la filosofía política, el de su sorpresivo apogeo, hecho de pasión (política) y muerte (filosófica)? Entendiendo siempre esa expresión, filosofía política, no como una rama de la filosofía misma o como una disciplina académica, sino como una contracción problemática de los dos términos que integran esa expresión. De esta manera, la filosofía política sería el lugar de encuentro de esas dos tradiciones antagónicas, la filosofía y la política, desde la pretensión hegemónica de la primera, o desde la explicación que ella da de aquel antagonismo. Es el choque de dos tradiciones mayores que hacen –y acaso a la vez ya deshacen– eso que llamamos Occidente. El «proceso (y apología) de Sócrates» es el primer título que recibe formalmente el conflicto de las dos tradiciones que contemporáneamente se condensa en títulos puntuales como el tan vigente «caso Heidegger» o el hoy más olvidado «cuadernos de prisión de Gramsci». Entonces la filosofía política es el nombre de un conflicto que no tiene salida. O no tiene una salida. Pero cada intento de salida, el de cada filósofo –y deberíamos poder decir también el de cada político– es, inevitablemente, aunque sólo sea para tal filósofo –tal político– la salida. Raro destino, el de la filosofía, el de la política, finalmente compartido. Destino terminal. Murieron abrazadas, se escribirá. En esa fase final, Maurice Merleau-Ponty describió la postrera alianza de ambas como una unión no de sus respectivas virtudes, sino de sus vicios, de manera que, concluyó, si así era su matrimonio, hay que felicitarse del divorcio. Muy optimista, todavía. Dirigirse a un filósofo como Merleau-Ponty, como uno puede dirigirse a Jan Patočka o a Eduardo Nicol (por citar a tres coetáneos que además comparten una misma línea de adscripción filosófica), es dirigirse al testigo para preguntarle por lo ocurrido, a él que cruzó la línea. Pedirle unas últimas palabras. ¿Qué ocurrió, cómo ocurrió?

Eduardo Nicol nunca habló mucho de sí mismo, de su trayectoria y de sus vicisitudes más personales. Esa discreción, aparte de obedecer a un talante íntimo, tenía una justificación estrictamente filosófica: hablar de uno mismo supone entrar en el campo de la ideología, salien-

1. Este texto, inédito, es una parte del trabajo que sirvió para la elaboración de una intervención en el Seminario dirigido por Teresa Rodríguez de Lecea en el Instituto Fe y Secularidad (cuyo resumen fue publicado en su *Memoria académica 1998-1999*, Madrid, 1999, p. 67-74) y para la comunicación presentada en el Congreso Internacional sobre la cultura del exilio republicano español de 1939 (Universidad Complutense de Madrid, actas en prensa).

dose del de la filosofía. Así, sólo habría lugar para biografiar la filosofía, tal como queda propuesto, y en parte ensayado, en su libro *La reforma de la filosofía*, y para una suerte de autobiografía filosófica, que constituye una parte importante de su *Crítica de la razón simbólica*. Sin embargo, en los últimos años de su vida encontramos la concentración de una serie de intervenciones públicas (conferencias, escritos conmemorativos y entrevistas) en las que tomó la primera persona para hablar sobre sí mismo y sobre aspectos políticos no ya alejados de lo estrictamente teórico, sino que entran abiertamente en lo que podemos llamar el ámbito de lo ideológico y de lo autobiográfico: el republicanismo, la guerra, el exilio. De entre estas intervenciones, hay que empezar por destacar el diálogo televisado que mantuvo con Xavier Rubert de Ventós, en el que Nicol habló abiertamente del momento y la forma en que se exilió como soldado que había servido a la República, de la experiencia del campo de Argelers o del motivo por el cual ya no se planteaba entonces, en 1982, la posibilidad de regresar a España: porque, decía, «con el advenimiento de la democracia, ha empezado la segunda etapa de mi exilio». ² O las palabras que pronunció en la «Lliçó magistral», en la recepción del doctorado honoris causa en Barcelona, en 1984, donde explicó que el hecho de haber emprendido el exilio le había supuesto tener que elegir la libertad de pensamiento por encima de la lengua (la catalana); «ara recobro la llengua». ³ O la conferencia inaugural del II Encuentro de Filósofos Hispano-Mexicanos, celebrado en A Coruña, en 1986, en la que reflexionó sobre el caso de la política («la pobre y turbia política de nuestros días»). ⁴ O el texto que leyó con ocasión de recibir un homenaje en el Ateneo Español de México, con motivo de los cincuenta años del inicio del exilio, en 1989, donde comparaba la democracia española con lo que había sido la Segunda República. ⁵ O el ensayo titulado «La paz», en el que hizo otro diagnóstico de nuestra época, señalando el continuo de las tres grandes guerras del siglo XX –la del 14, la del 36 y la del 39– como una sola guerra, revelándose en esa continuidad un hecho inédito en la historia: la «universalidad y permanencia del estado de guerra». ⁶ Podríamos alargar las referencias, pero con esas cinco ya queda claro a qué nos referimos.

2. Xavier Rubert de Ventós, *Pensadors catalans*, Barcelona, Ed. 62, 1987, p. 129 (traducción castellana en el monográfico de la revista *Anthropos* dedicado a Nicol: n.º 3 –extra–, 1998).

3. «Lliçó magistral», en Eduard Nicol y Ramon Xirau, *Doctor honoris causa*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 1984, p. 18.

4. «Ética y política», en *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990, p. 417-421.

5. Se trata de un texto editado por primera vez con el equivocado título «La fase culminante del desencanto», en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, n.º 219, marzo 1989, p. 38-43, y con el mismo título, y alguna nueva errata, en el monográfico que le dedicó al filósofo *Quaderns Acta*, n.º 10, 1991, p. 85-98. Hemos editado el texto corregido de erratas, con un prólogo que explica esta trayectoria y con un título que, sin restituir el del autor (que no puso ninguno), al menos recoge unas palabras que están en el texto mismo: «La fase culminante del desencanto», *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 4, 1999, p. 47-58. Evidentemente, «desencanto» y «descontento» son cosas muy distintas.

6. «La paz», *Utopías* (México), n.º 1, octubre-diciembre 1989, p. 18-24. Resulta instructivo leer este texto al lado de otros muy próximos, conceptual y temporalmente: el de José Ferrater Mora, «Pax» (recogido en *Ventana al mundo*, Barcelona, *Anthropos*, 1986, p. 185-188), y el de María Zambrano, «Los peligros de la paz» (en *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú ediciones, 1995, p. 45-46). Ante toda la palabrería en torno a la palabra *paz*, que tanto ha sonado –y sigue sonando– en la España de los últimos años, vale la pena atender los planteamientos de los viejos filósofos republicanos, nada dados a los fáciles ideogramas políticos y periodísticos. Para este aspecto, así como para el

La discreción nicoliana respecto a su trayectoria personal –y, por extensión, a sus opiniones sobre la política– es paralela a su constante interés por delimitar la legitimidad y la ilegitimidad del acceso de la primera persona en la filosofía, y no precisamente para rechazarla sin más. Ya en la introducción de su primer libro, *Psicología de las situaciones vitales*, utilizó la primera persona, que luego no proseguía en el cuerpo del texto, para precisar las dificultades sobreañadidas por la época (el libro se publicó en 1941) a las que se enfrentaba un filósofo que pretendía entregarse a la investigación.⁷ En el prólogo a su libro siguiente, *La idea del hombre*, de 1946, Nicol retomaba la cuestión, si bien después de haberlo caracterizado como una «obra de guerra» matizaba: «Pero éste es asunto mío».⁸ Ahí estaba señalada una frontera entre el impacto de las vicisitudes personales (e incluso colectivas, pues se trataba de la inevitable referencia al hecho de estar en plena guerra mundial) y la profunda e irrenunciable pretensión de no dejar de hacer filosofía.

En muchos de sus escritos siguientes, Nicol siguió abordando la cuestión de la irrupción de lo personal en la filosofía, muy a menudo en un sentido «político», y ello de una manera mucho menos esquemática de lo que se ha querido ver en alguna ocasión. En ningún caso se trataba de una simple separación entre lo personal y lo filosófico. En primer lugar, era una cuestión del género expresivo del filósofo. El problema, básicamente, consistía en la confusión de los géneros dentro de la filosofía misma. En la presentación del primer anuario de filosofía *Diánoia*, en 1955, Nicol señalaba que ese anuario se proponía contribuir a que «la filosofía en México, y en la comunidad de los países de habla castellana», dispusiese de un instrumento que favoreciera el trabajo riguroso, con un «estilo propio de la investigación científica».⁹ A su juicio, había sido la confusión entre ensayo y filosofía rigurosa y sistemática lo que había llevado a la absurda idea de que «una peculiar e ingénita conformación de la mente hispánica» incapacitaba a ésta para la creación teórica y de rigor científico. Un rasgo de una supuesta personalidad colectiva, pues. Esta tesis de la confusión de géneros, tan sólo apuntada brevemente en aquella presentación general de *Diánoia*, fue motivo de una reflexión mucho más detallada, y sin duda más conocida, en el libro *El problema de la filosofía hispánica*. Ahí afirmaba que la filosofía no excluye la opinión personal, pero eso en un campo que, sin dejar de ser filosófico, está separado del científico: «Encontramos opiniones científicas y opiniones no científicas en la filosofía, ambas legítimamente instaladas en su recinto [...]. La distinción es ya una operación filosófica».¹⁰

Pero no todo se limita al terreno de la opinión personal. Colateral a ella está el «carácter personal» del que no puede dejar de estar impregnado todo texto filosófico, y eso no depende de una cuestión de buen o mal planteamiento, de buena o mala metodología, pues está relacionado

marco general de la política de los filósofos republicanos en el exilio, me remito a mi ponencia «Los filósofos de la República: la filosofía política del exilio del 39», *Actas del congreso sesenta años después (El exilio cultural de la Guerra Civil)*, Universidad de Salamanca, en prensa.

7. *Psicología de las situaciones vitales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963. En la introducción, que respeta la original de 1941, el autor dice que este libro «puede representar un ejemplo más de esa especie de lucha contra un destino a que se ven constreñidos en nuestros días cuántos se ocupan de filosofía», p. 20.

8. *La idea del hombre*, México, Stylo, 1946, p. 13.

9. «Presentación», *Diánoia*, 1955, p. VII.

10. *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961, p. 24 (Existe nueva edición: México, Fondo de Cultura Económica, 1998).

con el hecho de que todo empeño filosófico tiene una inevitable irradiación en la colectividad que va más allá de la filosofía como disciplina (como ciencia). Hay una dimensión social –e inmediatamente política– de la filosofía que le es intrínseca. De ahí se deriva una responsabilidad del filósofo. Fue en *El problema de la filosofía hispánica* donde Nicol señaló especialmente este tipo de responsabilidad, refiriéndose al período filosófico de la España de las tres primeras décadas del siglo y a sus filósofos más importantes e influyentes, Ortega, Unamuno y d’Ors, indicando que fue un fallo del carácter de estos pensadores (matizando bien: de los pensadores, no de las personas) lo que conllevó una confusión sustancial en el cuerpo mismo de la sociedad española de la época: «Si una sociedad está en crisis, es decir, desconcertada, la influencia que ha de ejercer en ella un pensador ha de ser concertante; si no tiene dirección, el pensador ha de atinar en las mejores posibles». ¹¹ El alcance –y la gravedad– de esta afirmación venía confirmado con las consideraciones que siguen en la misma página: «¿Fue realmente concertante la filosofía española hasta 1936? ¿Dio buena guía vital? ¿Promovió una nueva aristocracia espiritual? ¿Aportó grandes ideas nuevas a la filosofía científica? En suma ¿de qué manera contribuyó a la reforma del *ethos* nacional, y más ampliamente al hispánico?». No hay contestación (añade: «Honradamente, no se puede contestar de manera unívoca a estas preguntas»), pero la duda queda expresada, y lo apuntado no es poca cosa: «no se pudo evitar la terrible prueba de fuego que fue la tragedia de 1936». ¹²

Podemos ver, pues, que esta concepción del campo divisorio entre lo personal y lo filosófico tiene una complejidad en la que se deslizan cuestiones no sólo relativas al rigor (a la «cientificidad») de la filosofía misma, sino también a su aspecto comunitario y, en último término, político. Y así, las manifestaciones personales que caracterizaron todas aquellas intervenciones públicas de la última década de la vida de Nicol eran la prolongación de unas reflexiones que se remontaban a escritos muy anteriores. Pero todos estos escritos (los prólogos a sus dos primeros libros, así como la introducción al primer anuario *Diánoia* y todo el libro *El problema de la filosofía hispánica*) forman parte del aspecto ensayístico de la obra de Nicol. La filosofía en su sentido riguroso –que, como veremos enseguida, también incluye el estudio que la filosofía hace de la política– tiene otra trayectoria, otro ámbito. En este sentido, es como Emmanuel Lévinas, quien separaba minuciosamente su obra filosófica de la –en su caso– religiosa, llegando a publicar una y otra en editoriales distintas. ¹³

También desde el lado de la filosofía, pues, se reconoce el hecho de que la filosofía la haga necesariamente una persona, y el hecho de que sea ciencia –y no *doxa*– no debe por ello inducir a error. Veamos ahora esta reflexión en la obra filosófica (no ensayística, pues) de Nicol. En *La idea del hombre*, señalaba que «(E)l logos se despersonaliza cuando empieza a funcionar como razón-

11. *Ibidem*, p. 122.

12. *Ibidem*, p. 124.

13. No es por casualidad que ponemos juntos los nombres de estos dos filósofos que tienen tanto en común, empezando por ser autores de dos derivaciones muy originales de la fenomenología. La distinción de Lévinas entre los textos confesionales y los puramente filosóficos le llevó a publicarlos en editoriales distintas, como también Nicol editó sus libros de ensayo (como *La vocación humana*, 1953, *El problema de la filosofía hispánica*, 1961, *La agonía de Proteo*, 1981, *Formas de hablar sublime: Filosofía y poesía*, 1990, e *Ideas de vario linaje*, 1990) y los estrictamente de filosofía en editoriales distintas (desde la segunda edición de la *Psicología*, en 1963, los de filosofía siempre en el Fondo de Cultura Económica).

de-verdad. El logos de la poesía, en cambio, siempre es personal».¹⁴ Heráclito decía que no había que escucharle a él, sino a la razón, mientras que Parménides sí recurrió a la primera persona, a través de la poesía, pero para relatar la recepción del mensaje de la diosa inspiradora, que no tiene nombre («El filósofo recibe el mensaje; él sólo lo transmite.») La utilización de la primera persona en filosofía, pues, es excepcional y siempre tiene una explicación. Los momentos de profunda crisis de fundamento –que llevan al planteamiento de una reforma– así la han requerido, como es el caso de ciertos textos de Descartes o de Kant. El propio Nicol asume así la primera persona en su obra de reforma, dejando muy claro su sentido, nada personalista: «La tarea de reforma es eminentemente personal porque, desde el fondo de una persona, compromete a todos los hombres en tanto que persona».¹⁵ Por otro lado, la otra operación filosófica –al lado de la reforma– que es la revolución es motivo de un libro, la *Crítica de la razón simbólica*, donde Nicol distingue dos revoluciones, la filosófica de la política: la primera se produce «sin esa cooperación y previo consentimiento de los demás que requieren las políticas. Sus efectos son interiores, como lo fue la gestación».¹⁶

El aparente deslizamiento de lo filosófico a lo político exige un análisis detenido, pues no es realmente un tal deslizamiento. Por un momento podemos volver al terreno de lo personal, ahí donde Nicol habló de su trayectoria más íntima, en el citado ensayo «La fase culminante del descontento». En concreto, al reflexionar sobre su muy primeriza duda vocacional: «La política era un camino. La filosofía era otro [...]. También la vocación filosófica entraña o es arte de hablar [...]. ¿Serían incompatibles?». Política y filosofía eran dos caminos distintos, pero con una responsabilidad común: la paideia. Tuvo que escoger y, evidentemente, eligió la filosofía. Pero no sin pasar por una desgarradura interna: «Algo de mí quedó en el camino. Tuve la terrible premonición de que nunca ya podría poseer un ser completo. La verdad es que entonces no percibía el secreto punto de contacto, la razón profunda por la cual, si bien no hay política sin pensamiento, en cambio no hay absolutamente filosofía con política».¹⁷ Así se condensa en Nicol la relación entre filosofía y política. Ambas son paideia, o no son. Y la República española de los años treinta, precisamente, para Nicol, encarnaba la implantación de una paideia nueva.¹⁸

Pero volvamos a la filosofía –dejemos de nuevo, pues, la opinión y la vicisitud personal– para ver los textos donde Nicol fundamenta tal aseveración. Dos son los libros en los que aborda la cuestión de una manera central, aunque en dos aspectos –y dos momentos– bien distintos: primero en lo que respecta al origen de la filosofía y de la política, en *La idea del hombre*; luego, cuando se refiere a la época en que el ocaso de ambas es una posibilidad bien factible, en *El por-*

14. *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 260. A partir de ahora cito por esta versión, muy reelaborada respecto a la antes citada de 1946.

15. *La reforma de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 14.

16. *Crítica de la razón simbólica. Revolución en la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 18-19.

17. «La fase culminante del descontento», loc. cit., p. 50.

18. «Debo recordar, pues todos lo sabéis, que esa paideia no la produjo el gobierno. O más bien: pudo ser una empresa gubernativa porque los mismos gobernantes se reclutaban precisamente en la grey de los educadores y los sabios. Puede gobernarse un país con un equipo de hombres que no tienen noción de la paideia, sólo si el país está bien sentado y no requiere cambios profundos; no cuando sale de una larga temporada de tiránica imposición de la ignorancia. El caso de la República era único en la historia política europea del siglo xx», *Ibidem*, p. 50-51.

venir de la filosofía. Se trata de dos análisis que aquí señalaremos de una manera inevitablemente muy somera, pero que conviene señalar que en buena medida en ellos va el sentido profundo de cada libro. Se trata más que nada, pues, de una remisión a ellos.

El primero de esos dos libros, *La idea del hombre*, analiza la aparición de la política como vocación humana en el mundo griego –lo cual, en Nicol como en tantos otros, quiere decir en la cultura occidental–, otorgando una especial importancia al lenguaje. «La política –escribe– es cosa de palabras [...], porque ella se hace con palabras.»¹⁹ Y, en parte, es por un trasvase de palabras que la política da paso –propiciándolo– al nacimiento de la filosofía. Palabras como *necesidad*, *causa* o *ley* pasan al lenguaje de la recién nacida filosofía que se propondrá poner orden a la inestabilidad que caracteriza a la política. La filosofía viene a desvelar que la praxis política no puede asentarse en la política misma, que ella necesita de un principio comunitario que la trascienda. Así, una misión de la filosofía –que ha nacido de la política– consiste en poner la política en su lugar.²⁰ La política fuera de *su lugar* es la característica propia del totalitarismo, pero por tal totalitarismo, matiza Nicol, conviene entender no una política que emplea medios coercitivos para imponer una cierta forma de gobierno, pues ésta sería una de sus consecuencias, sino «un criterio de subordinación a la política –sea cual sea su sistema– de todas las actividades humanas».²¹

El porvenir de la filosofía, por su parte, es un libro que hay que situar en una secuencia muy concreta de la filosofía en el momento de su última gran despedida que se inició con la *Crisis* de Husserl y a la cual pertenece al ya mencionado Patocka, tan central a la vez que descentradamente (digamos que en las consideraciones «oficiales») como lo es Nicol. En *El porvenir de la filosofía*, Nicol se plantea cómo contemporáneamente se ha producido una inversión de aquel alumbramiento griego según el cual la filosofía se ve limitada por ella misma a ser un instrumento de poder. La razón se somete a la necesidad, de manera que la política se ve vaciada de pensamiento, lo que significa que «nos enfrentamos al problema vital y filosófico de una coexistencia sin política».²² Esto lleva a un replanteamiento de la relación de la filosofía con la política y, más exactamente, del filósofo con la política. El compromiso político del filósofo, dice ahí Nicol, consistía en el prestar un servicio público: «La república sería la institución formal de una paideia, el complemento de la educación humana que se asigna a la filosofía. El filósofo sería entonces político por la virtud formativa que tiene su ciencia; porque esta ciencia es desinteresada: es erótica y no polémica».²³ De manera que hay que rescatar la actuación del filósofo de las «justificaciones subjetivas», lo mismo que de las coacciones políticas del momento, para volver a los principios de

19. *La idea del hombre*, ed. cit., p. 175.

20. *Ibidem*, p. 350 y siguientes.

21. *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 224.

22. *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 211. Respecto al contexto de este libro, y a su mismo alcance político, me remito a mi trabajo «Vigencia de un temor: tras *El porvenir de la filosofía*, de Eduardo Nicol», en Antonio Jiménez García (ed.), *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español*, Santander, Asociación de Hispanismo Filosófico, 1998, p. 303-319. Me remito también al reciente estudio de José Enrique Linares Salgado, *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, México, Seminario de Metafísica - UNAM, 1999, especialmente el capítulo «El fin de la política y el triunfo de la tecnocracia», p. 80-83.

23. *Ibidem*, p. 140.

la filosofía misma.²⁴ «No es el filósofo como persona privada, sino la filosofía misma, la que habría de hacerse militante, para justificar su presencia en el mundo».²⁵

Estamos, pues, en el punto en que se cierra el círculo de la dicotomía filosofía/política en Nicol. Es en el movimiento de vaivén entre la opinión personal y la filosofía (que siempre entendió como «ciencia»), entre la búsqueda de los principios que una actuación (en el mundo) y la actuación subjetiva del filósofo como ciudadano («político», pues), donde se construye, y en nuestro caso donde pretendemos haber entendido, la actuación republicana de un filósofo que fue, igualmente y por eso mismo, la actuación filosófica de un republicano. Sólo que en medio, históricamente, se terminó de fraguar una ruptura de los dos ámbitos que hoy seguimos viviendo como completamente escindidos, de manera que el filósofo se ha convertido en su testigo –«descontento»– del largo momento en que se consumó aquella escisión.

24. *Ibidem*, p. 142.

25. *Ibidem*, p. 134. Subrayado en el texto.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA

Jaume Casals

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

Ahir vèiem la figura de Joan Crexells, estadístic i traductor de Plató. Avui veurem la figura d'un altre traductor de Plató, i també amant de la matemàtica. Em refereixo al navarrès Juan David García Bacca, professor-encarregat de curs de Lògica i Filosofia de les Ciències (la s encara no havia caigut de l'expressió) a la primera Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1937).

En efecte, García Bacca mai no va oblidar l'ambient ni els seus deixebles barcelonins. No és per casualitat que descriu haver experimentat el «xoc quart» [«choques científics contra el fondo filosòfic»] a Barcelona. En la seva autobiografia intel·lectual fa servir un estil volgudament fragmentari, com si parlés:

Choque cuarto. Contra la preeminencia de la proposición. Hablar en proposiciones –no en exclamaciones, deseos, oraciones, maldiciones o bendiciones, himnos, alabanzas...– pareciera y me lo pareció durante tantos y tantos años, a mí, y es lo menos importante, sino a todos los lógicos, comenzando por Aristóteles, ser condición necesaria para hablar científicamente –filosóficamente, teológicamente, matemáticamente... Pero allá en 1934, en el curso de filosofía de las ciencias que estaba dando, inaugurando, en la Universidad Autónoma (con la Autonomía otorgada por la República a Cataluña) me serví de la obra *Concepto de sustancia y concepto de función*, de Cassirer (publicada en 1910). Al estudiar ese año –«no es lo mismo leer que entender lo leído». A. Machado, tenía razón una vez más– el choque que yo recibí lo transmití, me consta, a mis oyentes. Pocos y escogidos.¹

No per casualitat, al costat de Concepció Casanova, Jordi Maragall i Josep Maria Calsamiglia, el matemàtic amant de la música descobria el valor de la paraula i de la parla.

Bé. És moment de presentar el nostre convidat d'avui, Jaume Casals, professor titular de filosofia a la Universitat Pompeu Fabra i actual director de l'Institut d'Humanitats de Barcelona.

Jaume Casals ha estat deixeble de Pep Calsamiglia i Pere Lluís Font i s'ha encarregat, justament, d'editar –o més aviat reescriure– alguns continguts de la maièutica i l'oralitat irrepètible de Josep Maria Calsamiglia (*Assaigs i conferències*, Ariel, Barcelona, 1986). Especialista en filosofia moderna, ha estat traductor de Montesquieu –*Cartes Perses* (Ed. Laia, Barcelona, 1984) i Michel de Montaigne (*Apologia de Ramon Sibiuda*, Ed. Laia, Barcelona 1982), a més de ser l'editor del mateix Montaigne– *Diario de Viaje a Italia*, por Suiza y Alemania (Ed. Península, Barcelona, 1986)– i Henri Bergson –*Assaig sobre les dades immediates de la consciència* (Ed. 62, Barcelona, 1992)– i editor de Georges Berkeley– *Tres Diàlegs entre Hylas i Philonus*

1. J. D. García Bacca, «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* n.º 9, «Juan David García Bacca. La filosofía, una empresa de creación social del pensamiento. Plan de realismo integral e integérrimo», p. 21-22.

(Ed. Laia, Barcelona, 1983)– i Voltaire (*Tractat sobre la tolerància i altres escrits*, Ed. 62, Barcelona, 1988).

Contrastar el pensament de Jaume Casals amb el de Juan David García Bacca és, em sembla –i aquí radica el joc– aparentment el que els retòrics denominen «oximoron» (com el foc gèlid o el gelat calent). Tenen aproximacions molt distintes: l'un des de la ciència, l'altre des de la història de la filosofia i de la paraula, perquè Jaume Casals és, des de la seva tesi doctoral sobre *La filosofia de Montaigne*,² un expert en el segle XVI francès. I tanmateix, tots dos retornen al final a les fonts de la filosofia grega, i tots dos apunten al que és essencial: els esdeveniments, la materialitat dels mots, i les estructures –una mica fatídiques– dels contorns de les accions humanes adreçades a la comprensió i a la precomprensió creadora i intuïtiva del món.

Els darrers llibres de Jaume Casals –*L'experiment d'Aristòtil. Literatura d'una incursió en la metafísica* (Barcelona, Ed. 62, 1992) i *El pou de la paraula. Una història de la saviesa grega* (Barcelona, 1996) són breus i punxeguts com el cap d'una agulla. O com les portetes de les cambres del castell de Montaigne, perquè era molt baixet, i per tant no havia de baixar el cap per passar-hi. Al contrari dels qui pretenien ser més alts: «c'est pour que vous y laissez les cornes», deia el filòsof.

A mi, les metàfores i l'escriptura de Jaume Casals em produeixen el mateix efecte: m'hi deixo les banyes. No cal anar de pressa. No cal posar-se en la disjuntiva de mentir o no mentir. «La filosofia no té res a veure amb l'honestedat» –escriu.³ Però tal vegada sí amb la ingenuïtat i la manca de pedanteria. Deturem-nos en l'instant, l'esdeveniment, la meravella de les criatures que podem pensar, representar, parlar i sentir. Així, per parlar de la repetició i la diferència, rememora «quan era petit imaginava que feia la traveta als cotxes».⁴ (No passa res, si, en aquest joc de la memòria, jo no puc deixar de pensar també massa de pressa en l'instant immediatament posterior). Es tracta, doncs, de l'experiència de pensar tant com la de fer, allò que els grecs van designar amb el mot «ésser», i que Montaigne va transformar en el saber silent de fondre's en l'ordre de les coses precisament per mitjà del parlar, de la paraula reflexiva.

El pou de la paraula (1996) és un exercici de restauració en el qual l'autor poleix pacientment el palimpsest de la saviesa grega de les successives reinterpretacions cristianes i racionalistes que els segles posteriors hi han anat dipositant al damunt. Després de quasi dos mil quatre-cents anys de lectures i comentaris sobre Aristòtil, no resulta evident que termes com «metafísica» i «ontologia» no pertanyen a la filosofia grega, sinó als seus exegetes posteriors.⁵ Els déus i la filosofia tenen, doncs, un origen comú: desfermar-se el llenguatge de si mateix i de les coses per l'exercici de retorn i d'anticipació que li permet el seu descobriment com a tal per part dels clàssics. Més tard això rebrà de l'hermenèutica el nom –més obscur i doblement reiterat–⁶ d'«obertura del pensament a l'examen de les seves condicions de possibilitat». Apareixeran les metàfores

2. Jaume Casals, *La filosofia de Montaigne*, Ed. 62, Barcelona, 1986.

3. *L'experiment d'Aristòtil*, p. 38.

4. *L'experiment d'Aristòtil*, p. 11.

5. «Metafísica» prové de la compilació de textos aristotèlics d'Andrònic de Rodes (segle I a C.). El terme 6 i 7. *ontologia* és molt més modern: es troba al segle XVII, als textos de J. Clauberg i de W. G. Leibniz. 6 i 7. *Ibid.* p. 45 i s.

6. *Ibidem*, p. 50-51.

del doble, de la repetició, del reflex i de la identitat. Però tant se val: per molt que el peix obri la boca no pot parlar del seu aquari.

I tanmateix, entre la natura externa d'Aristòtil i el subjecte intern de Montaigne –la «vida interior» de Montaigne–, hi ha la materialitat dels mots i l'expressió de la paraula. Potser aquesta mateixa paraula que ens permet el silenci ens impedeix també d'assumir fins a les últimes conseqüències l'escepticisme. Sempre m'ha semblat que l'Humanisme és la forma més digna de no renunciar als dos caps d'aquesta corda que sosté –com ha mostrat elegantment Jaume Casals– la saviesa grega.

En aquest sentit, especialment en aquesta època nostra que no ha reeixit a acabar amb la violència i la pobresa, penso que convé la meditació dels orígens: mostrar al detall com s'entronitzen les abstraccions i prenen cos en idees que són, en realitat, com el nostre mirall en negatiu. Erasme no feia altra cosa quan, a la mateixa època de Montaigne i després de traduir la Bíblia, es negava a donar nom –catòlic o protestant– a la seva divinitat interior i feia l'elogi de la follia.

Juan David García Bacca

Jaume Casals

Universitat Autònoma de Barcelona

M'agradaria començar explicant una anècdota personal. Tinc la impressió que, pel que diré després, s'entendrà per què la faig servir en aquest moment.

Quan era molt jove, en unes circumstàncies una mica estranyes, vaig fer un esforç considerable per intentar donar forma de llibre a una sèrie de documents de quí per a vostès deu ser ja un personatge i per nosaltres (en Pompeu Casanovas i jo) un professor i un amic: en Pep Calsamiglia. Havia mort feia poc i, tot i que personalment jo no m'havia dedicat tant com els altres col·legues a decidir sobre si era o no era ben bé el que es diu un deixeble seu (i encara no ho sé), em va fer una mica de ràbia que ningú dels quí en teoria eren més propers al seu mestratge es decidís a dur a terme aquesta feina ingrata, però probablement necessària per a la família i per a la memòria col·lectiva, d'escriure immers en una personalitat aliena, amb la guia d'alguns pocs escrits, d'unes quantes cintes magnetofòniques que contenien algunes conferències enregistrades dels últims anys i del que jo recordava de les nostres converses. Pep Calsamiglia era un conversador extraordinari, d'una categoria mundial.

Em vaig trobar, doncs, amb l'honor (als meus vint-i-quatre anys era un honor, i ara encara ho seria avui, d'entrar, per dir-ho així, en la intimitat intel·lectual de Calsamiglia) i l'enorme problema d'haver d'inventar-me un autor a partir d'una gran personalitat. Vaig redactar, capbussat en els sentiments més estranys d'un noi que també tenia les seves aspiracions i la seva dignitat literària, un llibre d'un altre. L'autor era l'estimat, per molts i també per mi, Pep Calsamiglia, i es tractà del seu únic llibre i que es titula *Assaigs i conferències*. Crec que és un bon llibre, que fa una certa justícia al seu autor (a ell). En Jordi i en Gabriel Maragall em van ajudar i van assegurar aquest mínim de qualitat que era de justícia. Hi ha un llibre que he fet i que no és meu, doncs. Altres han viscut el mateix. En el meu cas es tracta d'un pensador que hauria pogut formar part perfectament dels títols d'un cicle de conferències com aquest.

Explico això perquè em sembla que una part dels autors de què tracta aquest cicle, i particularment l'autor d'avui, Juan David García Bacca, pertany a una generació de filòsofs exiliats, o equivalent, com Calsamiglia, que no es va exiliar però que va ser depurat pel feixisme, que també es va instal·lar, com és ben sabut, a la universitat. Sempre he pensat, precisament per aquella experiència estranya amb què em vaig trobar havent de redactar aquell llibre, que aquesta generació actua com una mena de força que podria expressar-se en els termes a què recorren els escolàstics per explicar el finalisme d'Aristòtil, un finalisme que no és un punt final marcat, sinó una empenya interior a l'esquena, una *vis a tergo*. Aquesta generació d'exiliats, de filòsofs estranys, que se'n van anar o que coneixem de lluny o que es van retirar del lloc que ocupen els filòsofs, els centres docents, era i és tanmateix com una *vis a tergo* nostra. Els qui, malgrat la professió universitària precoç, no hem acabat de pair el model universitari que hem trobat ni les seves posteriors modificacions més o menys democràtiques, portem a dins els fantasmes dels qui haurien d'haver conduït la qüestió de la filosofia a Catalunya i no ho van fer. Sens dubte perquè els ho van impedir sense contemplacions. Però la meua pregunta és: quan perden la condició de fantasmes essencials, quin és el valor objectiu de l'obra d'aquests filòsofs?

Quan vaig començar a llegir García Bacca més intensament, amb motiu d'aquestes conferències, he constatat aquesta empena que encara sento quan penso en aquesta generació. Som com som gràcies probablement a Pep Calsamiglia, a García Bacca o a Nicol, o a Jordi Maragall, filòsofs atípics en aquest país, perquè no van ser filòsofs aquí. No van tenir la paraula, ni en públic ni gairebé en privat, quan la seva intel·ligència i la seva naturalesa ho reclamaven. Els qui van parlar i van professar la filosofia en el seu lloc no poden evitar, encara que siguin morts o, alguns, purificats per la mala memòria mediàtica, un regust d'indecència en tot queda del seu ensenyament.

Els nostres fantasmes, també, són atípics en un altre sentit. Som com som gràcies a ells i si ells no haguessin fet res no seríem com som avui dia els qui ens interessem per la filosofia. Però en cap cas no tenen la concepció de la filosofia que em sembla que actualment té algun interès. I sobretot, no són clàssics. No ho són en el sentit que és molt difícil retornar a la seva obra. A mi em va costar molt fer el llibre de Calsamiglia, un llibre del qual estic content perquè reconeix la realitat d'una persona que va tenir un pes important en la formació de molts escriptors i també, no cal dir-ho, en la meua formació. Però alhora em sembla que, essent un bon llibre, no és un llibre particularment interessant per a qui no estigui flotant en la memòria, per a qui no visqui l'empena d'un passat veritable i frustrat.

No són clàssics si entenem com a tals els autors que resisteixen el pas del temps de manera sorprenent, que sempre es poden tornar a llegir i que sempre tenen alguna cosa a dir. Fins al punt que, durant aquests dies, he pensat si, en parlar d'un autor així, no s'incorria en una paradoxa: tornar a l'obra d'aquests autors és una manera de desvirtuar-los, de posar en dubte, pel fet que l'obra no ens acabi d'interessar, una cosa que no s'ha de posar en dubte, això és, que en el seu moment van ser no solament importants sinó molt importants, tant com perquè avui estiguem aquí i puguem parlar d'ells estarrufats, amb l'ànima inflada.

En aquesta paradoxa del valor de la seva empena i de l'escàs interès d'una lectura renovada, es gronxa una bona part, gairebé la totalitat, del que avui els volia explicar a propòsit de García Bacca.

Hi ha una diferència bàsica en la concepció de la filosofia dels autors d'aquesta generació i la nostra (la meua, vull dir). Això aviat està dit, perquè no hi ha una concepció de la filosofia comuna en aquests personatges. Però segurament hi ha alguna cosa en comú de les seves concepcions, i una d'elles és que per ells hi ha filosofia, hi ha un filosofar i, per tant, això permet que ens preguntem si, molt hàbilment, el títol d'aquestes conferències no està formulat en termes que permeten preguntar-se, de continuar preguntant-se, si hi ha filosofia catalana. Si no adoptem aquesta perspectiva (la de l'existència d'un discurs perenne anomenat *filosofia*), potser podem eludir aquesta pregunta més aviat antipàtica sobre si n'hi ha i sobre els qui presumptament hi haurien de participar: els qui escriuen o no en català, els qui han viscut durant un cert temps per aquí, quant temps cal perquè els incloquem, etc. Tot això és de mal contestar i és, alhora, fer boicot a la pregunta sobre la filosofia catalana per la via que potser és més profunda: potser és rellevant preguntar-se per què avui dia no n'hi ha, de filosofia, i que, per raons d'ordre molt més general, per tant, no és qüestió de preguntar-se si hi ha filosofia catalana.

La nostra generació, quan pensa alguna cosa mínimament acceptable, em sembla que pensa la filosofia a partir del fet que n'hi ha hagut, però que ja no n'hi ha. La història de la filosofia es va acabar abans de l'exili forçat dels filòsofs catalans que ens preocupen en aquests moments. En canvi, per a García Bacca, hi ha filosofia i hi ha un filosofar. Quina em sembla a mi que és la diferència entre una posició i l'altra? I amb això començaré a parlar de García Bacca.

La idea que la filosofia és un esdeveniment històric, que comença i s'acaba, com qualsevol esdeveniment, no troba lloc en el muntatge general de l'obra de García Bacca. Per García Bacca tot passa com si hi hagués filosofia i com si hi hagués un filosofar, un espai propi per a això que es tracta d'examinar i de definir. Però, alhora, quan llegim els seus llibres, veiem moltes vegades que la concepció que declara tenir obertament i que relaciona amb aquest filosofar és més aviat que la filosofia és alguna lectura dels autors clàssics, alguna cosa de la història i, per tant, com he comentat, una cosa que comença i s'acaba, com les croades. Avui ningú no es preguntaria si hi ha croades, perquè no n'hi ha. Exagerant, direm que si concebem la filosofia com ens convidava a creure, contràriament als seus supòsits més profunds, García Bacca per mitjà del seu tarannà, és a dir, com un esdeveniment històric, avui dia diríem que ja no ens hem de preguntar per si hi ha filosofia, una pregunta que no té gaire sentit, i encara menys ens hem de qüestionar sobre la possibilitat que hi hagi alguna filosofia catalana. I, en canvi, vet-nos aquí examinant el pensament d'aquest autor que no és un clàssic, que ens ajuda a existir perquè va existir ell, però que no té gaire sentit rellegir.

Comencem, doncs, per dir que hem de reconèixer que el temps passa i que ho fa de manera significativa. La importància de García Bacca i d'altres com ell és haver fet el que va fer i haver fet que el que ara hi ha sigui com és. La lectura de les seves obres ens brinda conceptes gràcies als quals ara podem descartar l'interès d'una relectura. Aquest és el seu mèrit: haver-ho ja donat tot. Refloto la paradoxa inicial per intentar subratllar una idea sense la qual ens faríem vanes il·lusions sobre els nostres mestres més o menys catalans: la seva importància present és una importància passada. Ha constituït, però ja no constitueix cap incentiu filosòfic. Vostès m'excusaran de dir clarament el meu parer.

García Bacca, segurament, de tots els de la seva generació, deu ser l'autor més complet, l'autor que sabia més coses i que tractava més camps, i no per la via de la filosofia en el sentit propi de la paraula, atenenc, d'un saber total però no de cada cosa en particular, o almenys no solament per aquesta via. Perquè, sens dubte, la qüestió de la totalitat del saber filosòfic és un dels temes importants que tracta García Bacca. Però no em refereixo a aquesta idea, sinó al fet molt més simple que era una persona molt culta, enormement llegida i preparada, un matemàtic, un físic, un crític literari, un teòleg, un lògic, i moltes més coses que segurament parlarien amb més justícia de la seva cultura.

Si acceptem el joc d'aquesta filosofia perenne que és un supòsit del seu pensament, direm que la filosofia és solament un dels aspectes que desenvolupa García Bacca. Perquè alhora picoteja, utilitza, manipula i aprofita tots els camps del saber del seu temps.

D'altra banda, és un autor enormement prolífic. Això ho va facilitar el fet que va viure molts anys: va néixer el 1901 a Pamplona i va morir el 1992, no fa gaire. Navarrès, encara que ell quan parla d'ell mateix diu que és aragonès. Va morir a Quito, on va anar per primera vegada quan es va exiliar i on va tornar per morir, encara que ell es va nacionalitzar veneçolà i la seva carrera es va desenvolupar bàsicament a l'exili, a Veneçuela. A la Universitat de Barcelona d'aleshores, hi va ser molt poc temps comparat amb la resta de la seva vida.

Si hagués de dir que la seva vida va ser molt extensa no ho diria solament perquè va viure molts anys, sinó perquè és impossible abastar tot el que va conrear. Hi ha una editorial que està intentant publicar les seves obres completes. No sé si és un gran favor o no a la seva memòria, ja ho he esmentat anteriorment. En tot cas és just i, per tant, no m'hi fico. És molt possible que una gran quantitat de lectors no llegeixin la seva obra completa. Serà injust i, alhora, significatiu.

En la seva obra més pròpiament filosòfica hi detecto unes influències que eren freqüents a l'època de la Universitat Autònoma, durant els anys trenta: influència d'Henri Bergson, autor gran relativament oblidat si no fos per alguns detalls; també Max Scheler, bastant bandejat, autor menor, però simpàtic, i després l'altre autor veritablement gran del segle xx, Martin Heidegger de qui tant s'en parla com un déu o com un dimoni. Crec que aquests autors intervenen decisivament en moltes de les qüestions que, si voleu, s'escampen per tot arreu en la quantitat ingent de textos que va escriure García Bacca.

Sense més raó que el fet que m'han cridat l'atenció i que m'han semblat interessants, extraient-los dels assajos que he llegit –amb una excepció que després esmentaré, García Bacca és bàsicament un assagista–, vull presentar sense més embuts alguns dels seus temes habituals.

Si vostès volen llegir les seves obres, ja els puc dir des d'ara que, independentment del seu grau de familiaritat amb la filosofia, les entendran, i això és una gran virtut en un filòsof. Segurament trobaran elements interessants, d'això no en tinc cap dubte. És un bon escriptor, amb un estil una mica antic, però un bon escriptor, amb una literatura que és per explicar i per suscitar la complicitat del lector respecte a punts de vista força profunds i que segurament i que en un cert sentit interessin a tothom. Perquè les espurnes del passat sempre ens fan la sensació de ser molt llunyanes i després les acabem trobant en aspectes absurdament quotidians i immediats de la nostra vida de cada dia. I García Bacca això ho té. És capaç de suscitar aquest tipus d'interès i de proximitat, capaç de lligar temes de ressò filosòfic amb l'interès habitualment senzill de la majoria dels lectors.

He dividit en dues parts algunes qüestions seleccionades dels seus assaigs, i que em sembla que més o menys poden permetre fer, per inferència o per composició, un retrat de la seva obra. La primera tracta de la crítica de l'escolasticisme i la segona, d'alguns conceptes del que podríem anomenar «eclecticisme» de García Bacca.

El primer tema és la crítica del que ell en diu escolasticisme, que és, bàsicament, el model de l'escolàstica exportat a tots els àmbits de la filosofia.

Per ell l'escolasticisme es defineix amb una imatge que extreu del Nou Testament, la idea d'empassar-se el camell i colar el mosquit, i amb això s'enfronta García Bacca, com alguns altres de la seva generació, a un cert panorama de la filosofia a la seva època, que és un panorama que alguns de nosaltres encara mig vam trobar a la universitat quan hi vam anar, de tant terreny com va guanyar encara després del 1939 a les facultats de filosofia de l'època. És la filosofia de seminari, indeleble en el cap del qui hi ha passat: l'escolàstica o la neotomista en allò que de vegades té de més absurd. Sense comentar les figures històriques, a les quals al·ludeixen i amb les quals s'investeixen d'autoritat aquests filòsofs de la universitat espanyola almenys fins als anys setanta; Aristòtil i Sant Tomàs d'Aquino.

García Bacca burxa i fa la punyeta en aquest sentit en alguns dels seus escrits, tot i que ell mateix fou una persona sensible a la teologia i al pensament religiós, alhora que a la filosofia política marxiana (que, no cal dir-ho, també compta amb una cua d'escolasticisme marxista). És un autor que manté una mena de posició d'una gran equanimitat, que mostra un gran respecte per les qüestions que tracta. Un respecte que afecta aquest sinònim d'estupidesa que ell anomena escolasticisme: empassar-se el camell i voler anar a colar el mosquit. Per García Bacca es tracta de fer una filosofia vital, veritablement fonamental, que posi en moviment els principis, la manera de ser en el món i no una filosofia entretinguda en les delícies del *distinguo*, del sil·logisme forçat, de la vanitat del discurs, de fer volar coloms, una excusa per no fer altra cosa que camuflar l'es-

sencial, el camell que ens empassem i el mosquit que colem i que ens entreté hores i hores en el no-res del narcisisme intel·lectual.

Aquesta crítica a l'escolasticisme l'he intentat resumir en una tesi que no és de García Bacca, però que em sembla que se li podria adjudicar. Una tesi que és una *boutade* que, tanmateix, m'agradaria explicar: «tot el que veiem és mentida». Ens empassem el camell de la manera següent: el que veiem, d'entrada, en principi, les coses aparentment immediates, allò més evident, això és precisament és el que és mentida. En sentits diversos, perquè amb aquesta idea es poden expressar moltes coses. La idea és només encendre el semàfor vermell. Atenció al més evident, atenció a les coses manifestes, perquè és aquí que ens empassem aquest enorme camell. Però en García Bacca tot això vol dir almenys algunes de les coses que ara diré. Un exemple d'ell mateix: una estrella que es troba a quatre-cents milions anys llum. Veiem una llum després d'una odissea, ja no veiem l'estrella sinó una altra cosa. Un altre exemple que no és de García Bacca, però ho podria ser, és la nostra mateixa imatge, el que obtenim nosaltres mateixos del mirall. Nosaltres pensem que els altres ens veuen tal com ens veiem nosaltres, és evident que som com som i que tenim el nas que tenim. Però els altres veuen a la nostra esquerra el que nosaltres ens hem vist en el mirall a la dreta, i així anem pel món a l'inrevés, convençuts que els altres veuen el mateix que nosaltres veiem.

D'altra banda, estem tan acostumats a mirar-nos al mirall que ja no sabem el que veiem quan ho fem. Ens acabem acceptant, trobant-nos fins i tot mínimament agradables, de tant mirar-nos, tot i que una mica avorrits. Amb els textos passa el mateix, i tots sabem que és millor deixar passar uns dies abans de rellegir, perquè de primer no es detecten els defectes i perquè també és possible acostumar-s'hi, a aquests defectes, a còpia de rellegir el text que un ha escrit. Llegir-lo i tornar-lo a llegir fins que ja no s'hi pot renunciar, problemes inclosos. Tot això són mentides i, en canvi, formen part de la nostra manera habitual de mirar.

Aquest tema és particularment apropiat en les qüestions relacionades amb l'educació, entre les quals hi ha el de la memòria. Fins a quin punt les coses que veiem són les que veiem o són projeccions del que recordem? Evidentment, quan veiem coses noves no les reconeixem, necessitem tenir alguna mena de memòria o experiència d'aquests objectes: veiem projeccions de la memòria. Quan veiem una cadira sabem que és una cadira, sens dubte, però quan la reconeixem, la memòria projecta alguna cosa. Si una cadira fos una novetat real i completa, no la reconixeríem com a cadira i no ens hi asseuríem. Miraríem l'objecte com una complexitat vaga. Constantment, la nostra història, la nostra memòria, la nostra educació fa que el món que veiem sigui un món determinat per coses que no són ara, que ens han configurat en el passat i que en un cert sentit són mentida. És a dir, són coses que no ens deixen veure el que veiem de manera completament pura. Sens dubte, perquè no és possible pensar veure-hi pur. Veure-hi vol dir alguna cosa necessàriament impura. Però també perquè els elements que mediatitzen el veure, a més de condicions de possibilitat, són també obstacles. Sempre estem determinats pel que sabem, pel que recordem, tant si volem com si no. Però, a més a més, aquestes determinacions tendeixen a esdevenir impediments, tendeixen a voler quedar-se soles i repetir-se indefinidament. Per no parlar de les institucions. Fins a quin punt no vivim nosaltres i no acceptem una vida de cada dia marcada exclusivament per les institucions en el sentit més ampli?

Constantment, en la nostra vida, allò que ens sembla immediat resulta que està treballat, articulat per un món de creences, de maneres de ser que no som capaços de detectar en nosaltres, però que en canvi estan actuant permanentment, decidint quina és la nostra versió de la realitat i com l'hem de viure.

El que veiem també és el que parlem, i parlar és una cosa ensenyada i molt elaborada, plena de tics, maneres apreses i rigidesses disposades en infinites capes d'experiències dipositades per configurar aquest saber del parlar. I, quan es parla d'educació del mirar o del parlar, es parla d'intentar aturar per un moment la tendència a mirar i parlar com parlem normalment, espontàniament. Educar la mirada és aturar-la i veure si no hi ha una altra cosa que cal mirar que no sigui la que nosaltres estem predisposats a veure-hi.

La idea de la distància de la filosofia és a tot arreu en García Bacca. Per García Bacca el filòsof no és ni de bon tros a la torre de marfil, sinó a distància perquè aquesta és la condició per acostar-se a la realitat, per tornar a les coses immediates, per alliberar-se del que ens ha configurat fins a esdevenir obstacle, de les creences que ens determinen. La qüestió es veure-hi com hi veiem i intentar prestar atenció, no a coses molt i molt especials (en el cas de García Bacca, com en el cas de tot filòsof important, ni de bon tros es tracta de comprendre coses particularment transcendents, que normalment pertanyen al conjunt dels obstacles) sinó a coses del tot ordinàries i quotidianes. Perquè allò més quotidià, el més íntim i veritablement viscut no és el que sempre detectem i veiem. I, malgrat tot, és en nosaltres. La distància de la filosofia és una condició per a la vida. Aquesta és una de les conclusions que es poden inferir dels textos de García Bacca. Això, que és possible que ho hagin dit també Heràclit, Montaigne, Nietzsche, Husserl o Merleau-Ponty, no és gens menyspreable que ens ho hagi intentat dir en les latituds hispàniques a mitjan segle XX, just quan la majoria dels altres *soi-disant* filòsofs de les mateixes latituds feien moltes altres coses, força menys interessants, com la dissecció de mosquit de què parlàvem abans.

Atesa la idea d'una filosofia acabada (com explicava fa una estona), García Bacca du a terme inconscientment una de les coses que es poden fer amb la filosofia, una de les coses que poden fer actual allò que pertany completament al passat: llegir, veure el que va passar i mirar enrere. Mirar enrere és també mirar aquí i avui. A més, llegir Bergson, Scheler o Heidegger, les fonts principals de García Bacca, és mirar autors que s'hi van fixar molt en el que havia passat, autors amb una gran penetració en la història de la filosofia i alhora encara prou a la vora del que anomenava abans l'esdeveniment de la filosofia.

Voldria esmentar ara alguns conceptes que, en el context de la crítica a l'escolasticisme i la proposta d'una filosofia concebuda com l'atenció a la vida, m'han semblant especialment atractius. El primer concepte és molt estrany: el concepte d'«ameba espiritual». L'ameba és un organisme mínim, un ésser unicel·lular, un organisme sense parts o amb parts no consolidades i que, per tant, en cada operació, en cada acció, en allò que li esdevé, hi està tota ella sencera completament involucrada. En cada operació de l'ameba, tota l'ameba s'hi interessa. En l'ésser humà això no passa, perquè és un organisme pluricel·lular complexíssim i, per tant, si només parlem de les cèl·lules del cos, no podem dir que totes les cèl·lules estan permanentment implicades en cadascuna de les accions. És veritat que la idea d'organisme ens fa pensar que d'una manera mediata sí que hi ha aquesta implicació, però entendrem que el cos humà és massa complex per dir que tot ell està involucrat en cada una de les accions que fa. Ara bé, per García Bacca això passa amb l'esperit, o això defineix l'esperit, la propietat de totalitat de l'ésser humà.

L'esperit és la propietat de totalitat que hi ha en els humans. Aquí veiem un exemple de la mirada íntegra que demana la filosofia, de la idea aristotèlica que el filòsof ho sap tot, encara que no necessàriament totes les coses en particular. Perquè aquesta és l'única actitud que es pot derivar del fet de voler, simplement, saber. Voler saber demana integritat. Si un vol saber, vol saber el màxim i vol el saber màxim. Voler saber i les característiques del saber es defineixen recíproca-

ment. García Bacca diu que l'home no és un vertebrat filosòfic, que l'home no té parts filosòfiques, que des del punt de vista filosòfic l'home és una ameba espiritual, que l'esperit s'orienta sempre tot ell i sencer vers la cosa que li correspon. Això no vol dir res sobre què pugui ser l'esperit en cap sentit particular, sinó que és una descripció de la qüestió mateixa del saber i de l'esperit. L'esperit seria la capacitat que té l'ésser humà d'entregar-se d'una peça a alguna cosa que li interessa. Només així s'entén, d'altra banda, una idea cabdal que no té res a veure ni es pot explicar amb la versió més antropològica del problema de l'esperit, que és el canvi en el terreny historico-social. Amb la teoria de l'ameba espiritual, el canvi històric, la creació permanent de formes pròpia de l'esdevenir històric es pot entendre, així, com una novetat total, com una cada vegada nova ameba espiritual que amb cadascuna de les seves accions canvia completament. Moltes vegades els productes històrics i socials es presenten amb aquesta característica de la novetat radical i ens demanem d'on surten, com és que no sempre estem rebotant en el mateix lloc? Crec que García Bacca prova d'explicar aquesta qüestió a partir de la perspectiva que l'esperit és una cosa que està en equació, en equivalència, amb la possibilitat d'un canvi o d'una novetat. Una novetat que no es pot explicar ni s'ha d'explicar. Ja està bé inexplicada, perquè la novetat equival a la característica pròpia del que és humà, d'aquesta ameba espiritual.

Una altra cosa pensada en relació amb les amebes espirituals, que potser ens podria servir per entendre de què està parlant quan fa referència a l'esperit, és una distinció famosa, certament clàssica, que a nosaltres ens sembla arrelada en la Grècia antiga, i que apareix en certs moments del pensament medieval i en altres moments de l'època contemporània, especialment en Heidegger. Em refereixo a la distinció entre ens i ésser. Per García Bacca l'home és alhora ens i ésser. Ens perquè és una realitat determinada i la seva determinació és una riquesa de formes, però determinada. En cada moment som el que som i fem el que fem. Som, a cada moment, un estat de coses que no canvia. A cada instant, la matèria és com aquest aturar-se en un moment del pas del temps i veure què hi ha, què passa, veure quines són les formes que queden.

Això és l'ens: en cada cas l'home és aquell que és en aquell moment, és tal com es troba en aquell moment, amb el mal de panxa que té en aquell moment, el pensament i desitjos d'aquell moment, vestit com va vestit, amb el seu sentiment, amb el seu aspecte... Això, per García Bacca, vol dir que l'home és un ens.

Molt ric en determinacions però sense recursos, sense possibilitats, en la mesura en què és com és i no d'una altra manera, en la mesura en què és com està sent i no com podria ser, així és l'home ens. L'home ésser és, en canvi, la possibilitat i no pas la realitat; l'ésser és el fet que l'home és necessàriament no només determinat, sinó també necessàriament determinable i, per tant, privat de formes, de la riquesa de formes que suposa l'actualitat de cada moment de cadascú, però, en canvi, ric en recursos, en el món, per tant, de la virtualitat, de tot allò que permet que després hi hagi efectivament determinació. L'home és, doncs, ens i ésser i com a ésser, és d'una sola peça, és tot ell una virtualitat determinable. És en aquest terreny on es podria col·locar allò que sembla entendre García Bacca per la qüestió de l'esperit.

Entre els conceptes que vull assenyalar, encara una altra dicotomia: la dicotomia univers/món, per dir alhora alguna cosa de l'interès de García Bacca en la cosmologia, en la física. L'univers per García Bacca és el medi inclement que tracta la humanitat com a la resta de les coses; l'univers és el complex d'inferioritat de la humanitat. I, si ho mirem històricament, aquesta mirada, la idea d'univers, és el que pesa més. Segons García Bacca, fins al Renaixement: la idea que l'home és molt petit, que no té prou amb ell mateix, que està sotmès a les inclemències

d'aquest univers que el tracta com una cosa més. En contrast amb aquesta idea d'univers hi ha la idea de món. El món constitueix el complex de superioritat, segurament a causa dels èxits de la ciència moderna. És la idea que l'ésser transforma l'univers en món habitable. Fa un moment dèiem de quina manera allò que veiem és mentida, de quina manera transformem les coses per fer-les suportables, de quina manera adaptem l'univers a les nostres creences, a la nostra visió. Tenim, per tant, l'univers, d'una banda, la inclemència de l'univers, l'univers del temps enorme i inaturable; i després tenim el món, el món que no és en el temps sinó que és fet de temps, que és el temps amb qui l'home ha establert ja la seva complicitat.

Un últim concepte és el de jo, segons el qual García Bacca veu a través de diverses finestres, des de les mateixes finestres a través de les quals el jo podria mirar-se a ell mateix i, potser, també les finestres en què el jo es dissol. El jo com un de tants, el jo perdut en la multitud; el jo particular, que se sent membre i part d'una estructura, d'una forma més àmplia, el jo individual, el que nega els altres (aquí és perfecte l'expressió particularment aragonesa de García Bacca quan qualifica aquest jo individual a partir del no, re-no i re-contra-no) com a via d'afirmar-se un mateix, el jo singular, l'original, i finalment la persona, el jo que, d'alguna manera, és tot l'univers.

García Bacca sembla tenir un problema amb la massa, sembla que busqui constantment una frase que repetia constantment Pep Calsamiglia, la frase de Raimon Casellas que diu que «qui es barreja en la multitud perd l'ànima». La massa i el creixement de la població mundial és una de les obsessions de García Bacca i una de les seves pors.

En algun lloc de la seva *Antropologia filosòfica contemporània* cita Unamuno pel que fa a la idea que l'espanyol és un gran individualista però amb molt poca personalitat. Hi ha el jo que és com un càntir, un càntir que s'afirma ell mateix, que té unes parets molt gruixudes que el separen de la resta. D'altra banda hi ha el jo amb personalitat, que és com una bombolla que creix i abraça la totalitat, que s'aniria inflant i que a més és transparent, però que amb un mínim contacte la pot fer esclatar. Reapareix la concepció de la persona com a totalitat que sembla que ressegueix tot el seu pensament.

Deixeu-me que digui abans d'acabar on García Bacca, segons el meu parer, resulta especialment notable. Si no descriure, sí que cal esmentar aquí que va ser un gran hel·lenista, una matèria a la qual va dedicar molt de temps i treball. Així, va traduir obres filosòfiques de gran pes: Els *elements de geometria*, d'Euclides, els *Segons analítics d'Aristòtil* (la doctrina de la ciència d'Aristòtil, la doctrina de l'argumentació científica), els *Diàlegs de Plató*, que va traduir íntegrament, i els textos dels presocràtics, que si bé no es va traduir íntegrament sí que ho va fer en una molt bona part, amb un comentari que em sembla d'una gran qualitat i d'una gran importància filològica i filosòfica. A mi em sorprèn com alguns col·legues o excol·legues nostres són capaços de traduir tants textos. Per traduir bé els grecs, tot el que sigui traduir més de tres o quatre ratlles per dia és bogeria. Difícilment hi ha temps en dos o tres anys per traduir els *Diàlegs de Plató*, i sens dubte que García Bacca s'equivoca sovint, però ho fa força menys que altres, i en allò que encerta, que és molt, és particularment agut i d'una gran profunditat. Si a algú de vostès li interessa el món de la filologia clàssica, crec que aquests textos que he esmentat són una entrada solemne i molt important a la crítica textual i a la crítica filosòfica dels textos grecs antics.

Aquí García Bacca s'escapa de la imatge d'assagista que jo he donat d'ell i que segurament ocupa la part més important de la seva obra i es converteix, alhora que en l'assagista admirable que coneixem, en un acadèmic. No sé què n'opinaran vostès però a mi em sembla que una

persona que elegeix la comunicació a l'abast de tothom d'algunes coses que ha pensat, i descarta refugiar-se en el món de l'acadèmia i de l'erudició, que sens dubte, com acabo de comentar, li ofereix un aixoplug de luxe amb tota la raó, el qui no es conforma d'un món particularment premiat en l'època de García Bacca i encara també avui dia, el de la publicitat i el de la universitat; el qui tenint tot el dret a l'acadèmia, dic, elegeix també la literatura per al públic és algú que mereix un respecte especial, no solament més respecte que aquell que s'ha amagat definitivament en la cros-ta de la dignitat universitària, sinó sobretot que el que es refugia en el món de la simple publicitat sense aclarir què hauria pogut fer en el de l'acadèmia. En aquest sentit, García Bacca em sembla que és un model que cal seguir.

MANUEL SACRISTÁN

Félix Ovejero

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

Avui entrem en la segona part d'aquest cicle. Després d'haver repassat molt somerament l'obra d'alguns filòsofs de la primera meitat del segle –alguns més coneguts entre nosaltres, com Eugeni d'Ors i Crexells, d'altres menys, com García Bacca i el sabadellenc Miquel Carreras– empenem un breu repàs de la filosofia a la segona meitat del segle –Manuel Sacristán, José María Valverde i Josep Ferrater Mora.

Un dels objectius d'enguany és, justament, mesurar la distància d'abans i després de la Guerra Civil, perquè tots els esforços reformadors de setanta-cinc anys d'intel·lectuals krausistes, de la Institución Libre de Enseñanza, dels Instituts Escola i de les reformes universitàries de la República se n'anaren en orris després de 1939. En aquesta data, començà un període luctuós per al pensament en general, i per a la filosofia en particular, descrit amb tota cruesa i misèria en els llibres de memòries dels qui el van viure.

Tornar a pensar en aquest país fou ben problemàtic. I un dels mestres a qui tocà la difícil tasca reeducadora va ser Manuel Sacristán, un pensador original sota el signe del marxisme, la lògica i la filosofia de la ciència. Sacristán fou el punt de referència indiscutible de diverses generacions de pensadors espanyols des dels anys seixanta fins a la seva mort, el 1985. Recordaré només que el seu predicament intel·lectual començà amb la revista *Laye* i el grup denominat també «Escola de Barcelona» (Josep Maria Castellet, Alfred Costafreda, Jaime Gil de Biedma, Carlos Barral, Joan Ferraté i Gabriel Ferrater). Posteriorment fou l'ànima del grup d'intel·lectuals reunit a l'entorn de les revistes *Materiales* i *Mientras Tanto*. Tot i que ell solia dir que no li agradava ni el mot ni la funció de l'«intel·lectual» en les societats del capitalisme avançat. «El intel·lectual es una especie de cretino grandilocuente empeñado en no morirse»¹ –deia. En això mantenia una posició afí a la de Sánchez Ferlosio i distinta de la d'Aranguren o Sánchez de Zavala (per citar altres mestres estimats de l'època). «En esto yo me encuentro en las antípodas de mi querido Aranguren, que tiene esa curiosa fe apostólica, y en el fondo llena de alegría».

Per a nosaltres, els qui ens vam formar en la universitat dels anys setanta, Sacristán representava el rigor i la serietat en el pensament. De vegades, hom li ha recriminat algunes coses: –el seu passat falangista, la inflexibilitat, un cert misticisme.

Però, com a filòsof, la seva figura creix amb el temps. Potser podem convenir amb Juan Linz que la virulència de la repressió franquista va remetre amb els anys. Però convé no oblidar-la ni minimitzar-la. Ben al contrari, perquè va marcar definitivament les condicions del treball acadèmic a tot el país i va consolidar una cesura amb l'exterior que mai no es va tancar del tot. És

1. Jordi Guiu i Antoni Munné, «Una conversación con Manuel Sacristán», a S. López Aranal y Pere de la Fuente, *op. cit.*, p. 97-119. La cita completa diu: «El intelectual es una especie de cretino grandilocuente que se empeña en no morirse; es un tipo que no se ha enterado de que uno muere e intenta ser célebre, hacerse un nombre, destacar...; esas gillipolces del intelectual que son el trasunto ideal de su pertenencia a la clase dominante. En cambio, en la clase obrera está la modestia porque está el reconocimiento de la muerte». *Op. cit.*, p. 103.

un fet molt conegut que Sacristán va haver de viure de traduccions –64 llibres en total–, i a fora de la Universitat fins que reingressà, molt tard, a la Facultat d'Econòmiques de la UB (i mai a la de Filosofia).

Un botó de mostra, només. Vostès recordaran l'anècdota que va explicar Pere Lluís Font en la conferència d'obertura d'aquest cicle sobre la censura eclesiàstica del bisbat a Joaquim Carreras Artau: l'any 1963 se li va prohibir explicar Kant. Carreras Artau va encarregar aleshores l'assignatura de filosofia moderna a un sacerdot, el jesuïta Álvarez Bolado, el qual acabava d'arribar d'Alemanya i introduí el més «perillós» Hegel. Deixem la paraula a una alumna de la Facultat de Filosofia d'aquells anys, Rosa Maria Borràs, sobre la mateixa anècdota:

[...] Carreras Artau va haver de substituir Sacristán per Álvarez Bolado. Perquè ja és curiós que el bisbat es preocupés per la nefasta influència de Kant a la Universitat precisament quan Sacristán era l'encarregat de Carreras Artau i impartia el seminari sobre Aristòtil com a complement a les classes de Filosofia Antiga i quan també era qui impartia les classes de Filosofia Moderna. Si no m'equivoco, Carreras Artau donava classes des de 1943 a la Facultat; els censors eclesiàstics van trigar uns quinze anys en assabentar-se que això d'explicar Kant sense la corresponent refutació no era acceptable, i van ser tan oportuns que la seva intervenció va suposar la primera expulsió encoberta de Sacristán, d'una sèrie de persecucions que, amb distintes formes (més agressives o més indirectes), no es van acabar fins a la fi dels seus dies.³

Bé, deixant de banda els inevitables enfrontaments de la transició, quin fou el pensament de Manuel Sacristán i quin ha estat el seu llegat i el seu valor?

Per respondre aquesta pregunta tenim entre nosaltres –per segon cop en aquests cicles– a qui fou ajudant de Sacristán al Departament de Sociologia i Metodologia de les Ciències Socials de la Universitat de Barcelona, Félix Ovejero Lucas.

Félix Ovejero és, actualment, al nostre país, un dels filòsofs més citats i importants en el camp de les ciències socials. No repetiré aquí la semblança que d'ell ja vaig fer i publicar fa un parell d'anys en el primer volum dels cicles Aranguren.⁴ Esmentaré només que és doctor en Ciències Econòmiques, professor titular de la UB i investigador visitant diversos cops a la Universitat de Chicago.

La seva obra comprèn quatre títols importants: *De la naturaleza a la sociedad. La unidad del método en la historia de las ciencias sociales*. (Península, 1988), *Intereses de todos, acciones de cada uno. Crisis del socialismo, ecología y emancipación (s. XXI, 1989)*, *La quimera fértil. El despropósito de la teoría de la historia*. (Icaria, 1994), y *Mercado, ética, economía* (Icaria, 1994).

2. Vegeu, per exemple, l'entrevista de Salvador López Amal i Pere de la Fuente a Francesc Salvador a «Acerca de Manuel Sacristán», Barcelona, Ed. Destino, 1996, p. 339-363. Són conegudes també les posicions de Joan Ferraté i Gabriel Ferrater.

3. Salvador López Amal i Pere de la Fuente, op. cit., p. 381-382.

4. «Per una cultura democràtica. Les dimensions polítiques de la moral contemporània». *Homenatge al Prof. J. L. L. Aranguren, Aula de Ciencia i Cultura* n.º 1, Fundació Caixa de Sabadell, p. 71-72.

Aquestes obres són d'una factura impecable. Vostès i ell em perdonaran l'expressió: «porten la marca» professional, vocacional –i per tant intel·lectualment apassionada– de Manuel Sacristán.

Manuel Sacristán

Félix Ovejero

Universitat de Barcelona

I

Seguro a que nadie entre los presentes se le ha escapado la prudencia que inspira el nombre de estas jornadas: «Filosofía del segle xx a Catalunya». En la trastienda de su elección hay una razonable convicción: el pensamiento no tiene patria. No hay una manera «catalana» de pensar como no hubo una manera «alemana» de pensar. Y si en alguna ocasión algún historiador de las ideas se refiere a la «filosofía alemana» antes que aludir a unos rasgos que tengan que ver con la genética o con las «esencias nacionales», remite a un conjunto de problemas, más o menos precisados, que ése es ya otro cantar –que ocuparon a una estela de autores que hicieron filosofía en Europa en los entornos y las estelas de la Revolución Francesa y que por obvias razones de facilidad comunicativa, o de dificultad, para ser exactos, quedan enmarcados a un espacio geográfico. En el siglo xx, la ausencia de nacionalidad adquiere un sentido más radical. No sólo se trata de que los procedimientos y los problemas sean de todos, sino que también los foros están abiertos a cualquiera que tenga algo que decir. Hoy hablar de filosofía alemana empieza a ser tan poco sensato como hablar de física alemana y sus cultivadores, si se dan, serán, por lo general, dinosaurios intelectuales atentos a prebendas locales. La elección del «aislacionismo» es, desde hace tiempo, la elección de la ignorancia. Y, también y por lo mismo, una elección moral, o mejor, inmoral. Lo que se da en llamar «filosofía francesa» –no la filosofía practicada por muchos filósofos franceses– es un ejemplo patético.

Otra circunstancia, también aludida en la presentación de estas sesiones, ha de ser subrayada a la hora de enmarcar nuestras apreciaciones de estos días: el particular entorno histórico, más llanamente, la brutal dictadura, militar y de clase, que sigue a la guerra y en la que se tienen que formar (o malformar) o pensar nuestros autores. Dictadura curil y, por bastante tiempo, doctrinaria, no se olvide. La represión será especialmente feroz con las tradiciones emancipadoras y, por implicación, con todo aquello que tenga que ver con pensar limpiamente. En la medida que la reflexión filosófica tenía que ver con ese quehacer, la dictadura se ocupará de limitar sus dosis de oxígeno, se cebará contra cualquier intento de situar la reflexión en las coordenadas del pensamiento europeo de los dos últimos siglos. Si antes he dicho que el aislamiento es, desde principios de siglo, una elección (in)moral, cabría decir que, en las circunstancias de este país, el estar en contacto con el mundo era una labor de héroes. Si en otros sitios había que elegir el aislamiento, aquí ése era el estado natural.

Habida cuenta de que no hay «filosofías nacionales», toca, pues, enmarcar los quehaceres de los filósofos en los modos de hacer filosofía de aquella hora. Sin excesivas simplificaciones se puede hablar de tres modos de hacer filosofía. Si se me permite, para entendernos, ponerles etiquetas «nacionales», los podríamos llamar: el alemán, el anglosajón y el griego. Es inútil insistir en que, por lo dicho, no hay que tomarse muy en serio esas etiquetas geográficas. Es sólo un modo de remitirse a problemas y maneras de hacer que han ocupado a los filósofos en distintos momen-

tos de la historia. El primero, es el filósofo en el sentido más clásico-especulativo: el filósofo poseedor de un *sistema*, así, sin concesiones y con mayúsculas. Sistema que incluye o debería incluir, jerarquizadas de algún modo, pocas veces precisado, una metafísica, una estética, una ética y una epistemología. Además, se supone una coherencia entre esos géneros, todos ellos expresión del sistema que, de ese modo, se proyectaría en cada uno de ellos. El tipo de preguntas que se hace «el filósofo alemán» es de largo aliento, del tipo «qué es el ser», «cómo es posible la experiencia». En la respuestas, por lo general, se hace uso de un lenguaje más o menos autoreferencial, que parte de las intuiciones, de la experiencia común de todos, no mediada «por las abstracciones» de la ciencia, para, mediante inferencias comedidamente arbitrarias, plagadas de supuestos implícitos, derivar la explicación desde unos principios generales, los principios del Sistema. El sistema es capaz de responder a cada pregunta y puede prescindir del conocimiento científico. El sistema parece entenderse como una suerte de conjunto axiomático, nunca formulado con claridad, que es capaz de generar «teoremas» en cualquier dominio. Sucede que, como los principios nunca son claros y distintos, se acaban por confundir con sus creadores. Para resolver el problema P parece que antes que hablar de las teorías de X sobre P, teorías nunca definitivamente claras, hay que hablar con X. De hecho, no es imposible que los cultivadores (porque este género propicia los feligreses) se pregunten «qué pensaría o que piensa X de P», donde X es el pensador en cuestión y puede ser cualquier cosa, desde la mecánica cuántica hasta el Holocausto. No resulta exagerado comparar estas maneras de hacer con una religión, al menos, con las que nos resultan más próximas. Un sistema de esa naturaleza está más allá de las posibilidades computacionales de cualquier cerebro humano. El criterio de avance es geológico: se trata de averiguar qué es lo que «realmente» piensa X, cuál es el sentido más profundo de su sistema, que, de hecho, vienen a ser sus «intenciones últimas». El procedimiento de trabajo habitual es hermenéutico, casi psicológico: se trata de «interpretar» lo que el autor-Dios «realmente quería decir cuando dijo lo que dijo». Repárese que si el sistema fuera parecido a una genuina teoría, este problema no existiría: simplemente se trataría de ver si lo que se discute es compatible, consistente o no, o ajeno, al sistema axiomático. Cuando hay que preguntar al teórico qué es lo que piensa, es que la teoría no dice mucho. Si existe el sistema, el filósofo resulta innecesario. Si hay que llamar al filósofo, es que no hay sistema. En las versiones dignas, este género está cultivado por pulcros historiadores de las ideas que se ocupan de filósofos muertos. En las otras, propicia el filósofo charlatán que, ante falta de elocuencia de su sistema, está dispuesto a acudir a cualquier entrevista a «resolver» el laconismo de su teoría. Cuando el filósofo es un contemporáneo, lo mejor es invitarlo a dar una charla. Si ya no está entre los vivos, parece que el único criterio para resolver las disputas sería una suerte de médium que consiguiera obviar las dificultades. Más allá del exabrupto, los intentos de resolver con «citas» los problemas contemporáneos participan de pareja actitud mental.

El segundo tipo de filosofar, el que he llamado «anglosajón», es el más contemporáneo. Por dos razones. En primer lugar, porque no se entiende sin la existencia de una comunidad investigadora internacional que, a modo de las comunidades científicas, trabaja sobre una serie de problemas reconocibles por todos, perfilados, y discute en unos foros (congresos, revistas) sobre esos problemas. En segundo lugar, porque ha estado asociado a la tradición analítica, el producto filosófico más genuino del siglo xx. No cuesta entender esa circunstancia conociendo su programa. Una vez la filosofía «decide» –que de eso va la filosofía analítica– abandonar «sus» problemas para concentrarse en el análisis de los diversos tipos de lenguajes (empíricos, normativos), mal

que bien, empieza a disponer de algún tipo de tribunal con el que tasar sus quehaceres. Se puede reconocer, por ejemplo, si cierto modelo de explicación es el que se utiliza en física o si el predicado «bueno» se usa de cierta manera. No ha de extrañar que en este caso la idea de progreso se parezca más al progreso científico, al menos en lo que, desde Kuhn, se ha dado en llamar períodos de «ciencia normal»,¹ esto es, cuando se comparten las preguntas y las maneras de abordar las respuestas: un proceder geográfico, una investigación que avanza con los resultados de los trabajos más recientes y sobre una lista de problemas públicamente reconocidos, sin «inaugurar el mundo» cada mañana, que es lo que les gusta desayunar a los filósofos del primer grupo. Por ejemplificar con algunos de sus problemas: hoy sabemos más que a principios de siglo acerca de en qué consiste una explicación funcional, de la idea de causalidad, de los requisitos de los conceptos métricos, de lo que es un condicional subjuntivo o de las estrategias de argumentación ética. El modelo de este filosofar es el de la ciencia: el filósofo importa menos que su teoría. Se discute sobre una teoría formulada explícitamente, publicada en revistas. El filósofo puede tener intereses diversos (ahí están Nozick, Putnam, Mackie, Nagel), pero no aspira a tener una teoría que armonice sus reflexiones en distintos campos. Puede, por así decir, aportar en diversos ámbitos, como el que añade un teorema a un cuerpo de conocimiento disponible. Y, del mismo modo, que el físico es físico por horas, sin que, al salir del laboratorio, en su vida normal, para andar por la calle, le sirvan sus conocimientos de mecánica cuántica, el filósofo «anglosajón», el filósofo profesional no tiene porque comprometer su vida con sus opiniones porque sus opiniones, por lo general, tienen poco que ver, en sentido fuerte, con «cómo vivir». Se dan, por supuesto, gentes comprometidas, y también estrambóticas, pero eso, lo bueno o lo malo, nada tiene que ver con su quehacer intelectual. Son «excentricidades», desgajadas del «centro» de su actividad intelectual. Oxford y Cambridge tienen un amplia nómina de personajes de esa pasta.

El tercer tipo de filósofo, el que he llamado «griego», es el que hace de la tarea de vivir con sabiduría el centro de su reflexión y de su acción. La filosofía no es en este caso un saber añadido, sino que, por así decir, coge la vida de través. Aristóteles lo expresa con claridad y economía: «No investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería completamente inútil». En cierto modo se ajusta mejor a la idea popular que está detrás de expresiones como «es mi filosofía de la vida» o «se toma las cosas con filosofía». El filósofo griego hace de la vida una vocación (Ortega). Lo importante es saber vivir y el bien vivir requiere un buen conocimiento de uno, un mapa del mundo para orientarse y encarar la modificación de aquello que pueda modificar. La búsqueda consciente y reflexiva de la buena vida, de estar alerta con uno y con el mundo, constituye el norte que regula el quehacer de este filosofar. Para decirlo con Ushiro: «con la serenidad / para aceptar las cosas que no puedo cambiar / el valor para transformar las que puedo / y la sabiduría para apreciar la diferencia». Sea en su versión estoico-epicúrea, «vuelta hacia dentro», evitando la exposición a las contingencias del mundo, sea en la aristotélica, «vuelta hacia fuera», hacia la política, hacia el cultivo de bienes como la amistad o la educación,² el filósofo «griego» busca acomodar la vida al pensamiento. Pero quizá sea mejor dejar la palabra a un joven Manuel Sacristán, cuando se refiere a Ortega:

1. Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Gredos: Madrid, 1985, p. 160. (EN 1104 a)

2. M. Nussbaum, «Lawyer for Humanity: Theory and Practice in Ancient Political Thought», I. Shapiro, J.W. DeCew (eds.), *Theory and Practice*, N. York U.P.: N.Y. 1995.

Una tradición venerable distingue entre el sabio y el que sabe muchas cosas. El sabio añade al conocimiento de las cosas un saber de sí mismo y de los demás hombres, y de lo que interesa al hombre. El sabedor de cosas cumple con comunicar sus conocimientos. El sabio, en cambio, está obligado a más: si cumple con su obligación, señala fines.

Dos modos hay de señalarlos: poniéndolos fuera de la vida de cada hombre, sin tomar muy en cuenta los trabajos de éste por alcanzarlos y dando por bueno su logro casual, o preocupándose, más que por su consecución, porque los hombre se la propongan. Esta última fue la preocupación de Sócrates que su nieto Aristóteles expresó de este modo: «Seamos como arqueros que tienden a un blanco».

Tal es la divisa de Ortega.

Cuando el sabio enseña así los fines del hombre, más que enseñar cosas lo que enseña es a ser hombre. Enseña a bien protagonizar el drama que es la vida, a vertebrar el cuerpo que es la sociedad, a construir el organismo que es nuestro mundo.³

La simpatía filosófica que destilan estas líneas perdurarán en el quehacer intelectual de Manuel Sacristán Luzón. Por detrás de su marxismo palpitará siempre la vieja aspiración aristotélica: «Seamos como arqueros que tienden a un blanco». En la tradición marxista encontrará la cristalización intelectual contemporánea del lema aristotélico y a él le veremos volver una y otra vez.

Ésas eran las posibilidades en el siglo xx, pero en la España de la posguerra las cosas eran más complicadas. No todas las oportunidades estaban igualmente abiertas. Los filósofos «à la» alemana podían encontrar en aquella atmósfera claustrofóbica y represiva un nicho ecológico propicio. El aislamiento comunicativo alienta ese tipo de «locura», de reflexión que –no sometida a la criba pública de ideas y con los cuatro libros que se tienen a mano– parece proponerse empearlo todo desde el principio, de mirar inauguralmente el mundo y levantarlo a pulso. Son escenarios propicios a «héroes» locales que, a falta de posibilidades de comparación, alientan en torno suyo una especie de religiosidad de radio de acción limitada, con sus liturgias y jerarquías, amparada en la propia ignorancia del entorno. Debe decirse que, en los términos descritos, cabe no sólo el filósofo «adicto al régimen» para decirlo en el léxico de aquella hora, sino que también caben no pocos filósofos críticos con la dictadura, pero que, de un modo u otro, repeticen las maneras aisladas y doctrinarias de los «adictos».⁴

El filósofo anglosajón que en otras latitudes era el prototipo del filósofo profesional, con jornada laboral según convenio, en una atmósfera pacata y doctrinaria como la española, no era un personaje cómodo. La lógica y el análisis, sus herramientas de trabajo más genuinas, que en otros sitios eran eso, utillaje, parecían convertirse aquí en tesis sustantivas, en punto de vista. En un ambiente tan irracionalista y plagado de mitos, un tipo de filosofar que, simplemente, aspiraba a ser –en expresión de Williams– «necrologista de la metafísica» y «secretaria de las ciencias» era un auténtico peligro.⁵ Ayudar a pensar, desvelar la especulación en la que se cimentaba la cultura

3. «Homenaje a Ortega» (1953), *Papeles de Filosofía, panfletos y materiales II*, Icaria: Barcelona, 1984: p. 13.

4. No sería justo ignorar que había lugar para una paciente y pulcra historia del pensamiento, que trata de vencer las condiciones de aislamiento, las limitaciones de acceso y recursos.

5. B. Williams, Introd. I. Berlin, *Concepts and Categories*, Londres, 1978, p. xii.

oficial era un modo de decir que aquello era un fraude descomunal. De ese modo, estar informado, amen de los enormes costos personales que suponía, dada la precariedad de medios de la universidad española, se convertía por sí mismo en una suerte de provocación. Y es bien cierto que en la España de entonces, no se puede ignorar el compromiso efectivo, el asumido riesgo, de no pocos filósofos analíticos. Otra cosa es que ese compromiso personal estuviera desvinculado de su reflexión qua filósofos, salvo en la aludida dimensión «negativa», corrosiva de la filosofía analítica, sin duda no despreciable en aquellas singulares circunstancias.

El tercer modo de ejercer la filosofía era bastante complicado. Es cierto que el filósofo infinitamente sabio, en la vecindad de los dioses, es inmune a las contingencias de la vida, que no hay avatar mundano que pueda enturbiar su capacidad de elegirse, de ser feliz en cualquier circunstancia. Pero para las gentes comunes la virtud moral no se puede conseguir en abstracto, requiere un entorno en donde desarrollarse. Y, desde luego, quien se tomase en serio el oficio de vivir, reflexivamente, no tenía en la España de la posguerra un escenario muy propicio. No se trataba sólo de que no tuviera acceso a las herramientas intelectuales con los que mirar el mundo, es que el mundo mismo estaba lleno de obstáculos. Porque aquí la unidad de pensamiento y acción, no era cosa de broma. Por la acción, por querer cambiar las cosas, claro.

II

¿Cómo se sitúa Sacristán en ese triángulo de las maneras del filosofar? Por las razones que se verá es bueno empezar por la segunda, por el filosofar que tiene su forma más cuajada en la filosofía analítica. Caben pocas dudas acerca de la importancia de esa tradición en el quehacer de Sacristán. Entre 1954 y 1956 Sacristán estudia lógica matemática en uno de los centros universitarios más reputados de aquel momento, en Múnster. En 1964 publicará su *Introducción a la lógica y al análisis formal*, el primer texto de lógica matemática solvente técnicamente publicado en España y en el que destaca la sensibilidad por los problemas de fundamentos de las ciencias.⁶ A través de traducciones, de escritos diversos (prólogos, textos para enciclopedias)⁷ y muy especialmente a través de su tarea docente, Sacristán introducirá a los principales filósofos analíticos, con especial atención hacia los que se orientaban hacia la filosofía de la Ciencia. No ha de pasar desapercibida esa circunstancia: la dedicación como docente a la filosofía de la ciencia. Por dos razones. Primero porque el entrenamiento en filosofía de la ciencia le proporcionaba un provechoso

6. Antes del libro de Sacristán el único texto publicado en España era el García Bacca, de 1936, pero con notables deficiencias. Ferrater Mora (con H. Leblanc) publicó en 1955, en México, otra introducción no completa y, desde Caracas, Sánchez Mazas, en 1963, también había publicado unos *Fundamentos matemáticos de lógica formal*, con un punto de vista (intensional) alejado de las características sistemáticas del libro de MSL. Eso no quiere decir que el trabajo de MSL careciera de punto de vista. Su idea de la lógica era tributaria de las ideas de su maestro H. Scholz: la lógica viene a ser las leyes a las que tiene que «someterse todo objeto para ser pensable». Por lo demás, no fue ese libro su único escrito sobre la materia. Poco tiempo después escribiría una *Lógica elemental*, una introducción a la lógica de enunciados y de primer orden, que permanecería inédita hasta 1996. En 1967 escribió el artículo sobre «lógica formal» para la *Enciclopedia Planeta-Larousse*.

7. Recogidos en su mayoría en *Papeles de Filosofía*, *op. cit.*

instrumental para desmontar las pretensiones científicistas de muchas reflexiones, para mostrar la insolvencia, por ejemplo, de los intentos de hacer del marxismo una ciencia. Pero también, y no menos importante para un filósofo «griego», porque considerará esa actividad docente como su profesión, si queremos decirlo así. Para MSL, y sobre eso volveré más adelante, la filosofía vuelta sobre sí misma, endogámica e ignorante del mundo, no debería tener cabida en la universidad. Por contra, sí había lugar legítimo para la filosofía en contacto con la ciencia, que reflexiona sobre sus fundamentos y sus prácticas explicativas, realizada en la proximidad de la investigación real. En MSL había una profunda preocupación por «ganarse decentemente la vida» que, desde luego, no es ajena «al filósofo virtuoso», al filósofo griego. No sólo se trata de que las herramientas analíticas de la filosofía de la ciencia –la filosofía analítica por excelencia– proporcione un utillaje impreciso, un instrumental con el que pensar claro, es que, muy fundamentalmente, para MSL, si uno se toma la vida en serio, si aspira a ser un sabio «griego», ha de empezar por hacer bien algo en particular: para ser un filósofo clásico hay que empezar por ser un buen filósofo profesional. No se investiga «por saber qué es la virtud», pero hay que estar en condiciones de investigar bien.

Esa competencia como filósofo «anglosajón» condiciona los modos en los cuales MSL podía hacer filosofía en sentido «alemán». La filosofía analítica había arrancado como una filosofía antiespeculativa, intentando mostrar que buena parte de la filosofía tradicional era metafísica en el peor sentido, afirmaciones vacías, de imposible control y ajenas a la reflexión científica. En ese sentido, para alguien que fuera un buen filósofo profesional no cabía cultivar «el sistema». Ahora bien el análisis podía servir como instrumental crítico a la hora de hacer buena historia, reconstrucción y crítica de quienes sí habían intentado los sistemas. En sus textos sobre historia de la filosofía, en sus acotaciones sobre la dialéctica, que le llevaron a una investigación histórica detallada,⁸ o en su tesis (1959) sobre el último gran filósofo con vocación de sistema,⁹ Heidegger, se reconoce al historiador escrupuloso, que reconstruye la tensión interna del pensamiento, detecta las inconsistencias, las ambigüedades y los trucos, las falacias, que permiten a la argumentación avanzar en su particular coherencia. Para cada una de esas tareas el análisis se revela como una herramienta imprescindible. Cuando, en mitad de una impecable reconstrucción de la idea de dialéctica de Hegel, MSL nos señala la confusión que se da en Hegel entre lo «abstracto» y lo «vago», además de mostrarnos «la trampa», nos ayuda a entender esa extraña idea hegeliana según la cual el conocimiento, que reproduce la evolución y el despliegue mismo del Ser, avanza desde lo «abstracto» (confundido con lo «indeterminado») inicial hasta llegar a «lo concreto» (confundido con «lo preciso», «lo determinado»). En el mismo paso está la crítica y la intelección. En todo caso, lo que no cabía, una vez mostrados sus trucos, era el cultivo del género.

De modo que, con las coordenadas descritas, Sacristán parecía naturalmente abocado a aunar el pensamiento y la vida, a la filosofía práctica. En la cultura filosófica de la época el catálogo en ese terreno no andaba muy surtido. Por una parte, las tradiciones anglosajonas, las analíticas, habían despreciado de un modo u otro la ética, al menos las preguntas importantes clásicas de la ética y, entre ellas, la más importante de todas: ¿cómo vivir? Para esas tradiciones la ética

8. Parte de sus textos están recogidos en *Papeles de Filosofía*, *op. cit.* De todos modos hay mucha más obra que la que quedó impresa. Entre ella los dos cursos que dedicó a la idea de dialéctica en forma de cursos de doctorado a principios de los ochenta.

9. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona: Crítica, 1995.

era un lenguaje vacío o irresoluble, indecidible. Mientras en la ciencia, mal que bien, había lugar para el control empírico de los enunciados, en la moral no había modo de afirmar, de asegurar, que unos juicios eran mejores que otros, no había posibilidad de criba racional. La ética era poco más que la expresión de emociones, de vagas intuiciones en el mejor de los casos.

De un modo u otro, la filosofía no tenía nada que decir; a lo sumo se trata de ver qué era lo que la gente hacía cuando utilizaba en lenguaje moral, cuando condenaba o aprobaba algo. Pero del mismo modo que analizar en lenguaje religioso no requiere hacer teología, la filosofía «moral» podía hacer lo propio sin pisar el territorio normativo. Y, por supuesto, la filosofía (analítica, del lenguaje) moral como la filosofía (analítica, del lenguaje) de la religión, podía ser una disciplina solvente, con control público de los argumentos, sin que por ello se comprometiera con la idea de que la teoría moral, como tal, fuera ella misma una disciplina legítima. La gente podía usar el lenguaje moral, como podía hablar de Dios, pero eso no quería decir que su lenguaje, como tal, se refiriera a algo o que Dios existiera. En eso había una diferencia con la ciencia. Mientras los enunciados de la ciencia, de un modo u otro, al final se encuentran con el mundo, hay modo de aquilatarlos, de ver si las teorías son verdaderas o no, en el lenguaje moral no hay referentes, no hay «hechos morales», no parece que exista una manera de ver si una recomendación moral es correcta o no. Lo único que quedaba era ver cómo funciona, las únicas preguntas con posible respuesta son del tipo: «¿cómo opera el predicado ‘bueno’?», «¿son los enunciados morales prescripciones o manifestación de deseos?», «¿cuál es la anatomía lógica de las inferencias morales?». Todo eso era «racional», controlable, pero, por supuesto, ello no implicaba que la moral misma fuera racional. También es «racional» el estudio de la comunidad de los astrólogos, pero esa racionalidad no otorga ningún aval racional a las actividades de los astrólogos. El enunciado «los astrólogos realizan predicciones sobre el futuro» es, con toda probabilidad verdadero, pero eso no quiere decir que los enunciados emitidos por los astrólogos sean verdaderos. *Mutatis mutandis*, lo mismo valía para la ética, según la filosofía (moral) analítica: su actividad, el análisis del lenguaje moral, era legítima, pero eso nada aseguraba sobre la filosofía moral. Es más, el hecho mismo de que no se hiciera, como tal, filosofía práctica, era un modo de descalificarla como actividad racional. Y eso no carecía de implicaciones que MSL, siempre respetuoso con la tradición analítica, destacó críticamente: para la tradición analítica no parece haber más razón que la que toma cuerpo en la ciencia, «no hay más posibilidad de pensamiento racional que la que consiste en recoger datos empíricos» lo que arrastra, en consecuencia, «la entrega de la concepción del mundo a instancias no racionales» y, por implicación, puesto que no cabe su crítica racional, la aceptación complaciente de lo existente.¹⁰

De modo que sólo quedaban dos tradiciones «realmente existentes» en el catálogo de la filosofía práctica: la filosofía existencial y el marxismo. La primera había hecho de la tarea de vivir su principal asunto. Para el existencialismo, estar vivo era elegir, elegir continuamente, entre otras cosas, el seguir vivo. Lo recogía emblemáticamente la famosa sentencia de Camus, en *El mito de Sísifo*: «La única cuestión filosóficamente seria es el suicidio». Lo malo es que, a fuerza de «poder elegirlo» todo, no hay sitio desde donde elegir. Para elegir se necesitan criterios, valores, algún asidero previo. Si no, la elección se queda en pura arbitrariedad, en capricho sin razones, sin

10. «La tarea de Engels en el Antidühring» (1964), *Sobre Marx y el marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona: Icaria, 1983, p. 49.

fundamento. Y, al fin, si no hay razones, si todo da lo mismo, la pregunta es inmediata: ¿para qué elegir? Con economía y brillantez lo expresa MSL en una crítica que anticipa argumentos de la contemporánea filosofía política, de la moderna crítica de la filosofía comunitarista al liberalismo:

Pero puesto que no hay ser que preexista a la libertad, la elección no puede ser auténticamente tranquila adhesión a nada, ya fuera esa adhesión a algo justo y fundamental, ya lo fuera a algo torcido e inconsistente [...] sobre la base de esa total arbitrariedad se hace difícil entender la postulación sartriana de elecciones concretas. ¿Por qué una elección y no otra? ¿Por qué practicarla de tal modo que «comprometa» al hombre en la realidad, en vez de elegir en forma artístico-poética o fabuladora?¹¹

Por esa vía, con la ignorancia de los hechos, de que somos historia, de que no todo se puede elegir, el existencialismo, acaba por despachar a la propia ciencia: «Para esa concepción de la libertad, todo lo que no es ‘auténtica’ o ‘propia’ decisión del individuo es libertad. Y es claro que el conocimiento científico positivo no es decisión del propio individuo».¹²

El paso anterior sigue: «Pero es decisión propia del hombre hacer ciencia, y el considerar que los datos de que se puede partir para intentar comprender aquello que nunca es dato científico –la totalidad universal y las totalidades particulares en su concreta cualidad real– son los datos de la ciencia. Esa decisión es efectivamente propia del marxismo». Ahí, en el marxismo, encuentra MSL, la filosofía práctica que no colapsa en irracionalismo, que no desprecia la ciencia, al contrario que cree que para transformar hay que conocer. El hombre se construye, se elige, puede ser dueño de su historia, pero sin ignorar que tiene historia y entorno y que, incluso para modificarse, tiene que actuar desde la historia y sobre el entorno. Y ahí Sacristán se volverá hacia Gramsci –que, contra lo que a veces se ha dicho, se refería al marxismo como «filosofía de la práctica», por convicción y no sólo por las necesidades impuestas por la censura carcelaria –y hacia aquellos marxistas que habían destacado el componente práctico del marxismo. Se pregunta con Gramsci: «¿Qué puede llegar a ser el hombre? Esto es, si el hombre puede dominar su propio destino, si puede ‘hacerse’, si puede crearse una vida». Y continúa MSL:

Todas las filosofías han fracasado hasta ahora en el tratamiento de esa pregunta porque han considerado al hombre reducido a su individualidad [...]. Cada uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida misma en que cambia y modifica el complejo de relaciones de la cual él es el centro de anudamiento.¹³

11. «La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958» (1961), *Papeles de Filosofía*, op. cit., pp: 105-106.

12. «La tarea...», art. cit., p. 49.

13. «La filosofía desde...», art. cit., p. 190.

III

MSL busca y, como se verá, recrea en el marxismo una dimensión genuinamente ilustrada. Un racionalismo que no se somete a la historia, que quiere construir un escenario para el despliegue de la mejor naturaleza humana, para la virtud. La dimensión práctica, de «la razón en acción», marcará el Marx de MSL. Y esa misma calidad lo alejaba del existencialismo. Porque éste, con cierta paradoja, derivaba en la inacción. Se volvía para «adentro», por así decir. La elección se resolvía en tratar o no con el mundo, no la decisión de modificarlo. El marxismo proporcionaba, por una parte, una vocación de plausibilidad: había que conocer la realidad, sin conocimiento la acción estaba condenada al fracaso; y por otra, criterios de valoración de lo existente y principios para orientar las acciones. De nuevo, como el arquero de Aristóteles.

Eso era lo que MSL buscaba en Marx. Era, en buena medida, «su» Marx, por más que no dejase de ajustarse a lo más esencial del empeño intelectual de Marx: proporcionar una concepción del mundo, una manera de mirar críticamente el mundo existente, desde la afirmación de ciertos valores emancipatorios que servían tanto para valorar lo existente como para dotar de norte a las acciones transformadoras y que se basamentaba en el mejor conocimiento disponible, tanto en el estudio de lo existente como en el de la exploración de los horizontes posibles. Ésa era la veta de Marx que interesaba a MSL. Pero el marxismo de la época andaba por otros derroteros. Por dos, fundamentalmente, que no eran sino prolongaciones de dos alas presentes en Marx, pero que, desprendidas, descuidaban lo más original de su quehacer. Me refiero a las interpretaciones científicas y voluntaristas. Las primeras encontraban sus cultivadores, para seguir con los criterios geográficos, en el continente, en Francia e Italia. Para éstos, el marxismo era una teoría científica, una teoría de la evolución histórica que, en sus peores versiones, tomaba la forma de unas leyes de la historia que apuntaban en la dirección del comunismo y, en las mejores, en unos modelos de alcance más limitado que describían una serie de secuencias causales cerradas que mostraban mecanismos de quiebra (más o menos ineluctable) de la sociedad capitalista. Muchas cosas resultaban llamativas en esta perspectiva, pero acaso la mayor, y que revelaba su dogmatismo, es que se repetía una y mil veces el carácter científico de la obra de Marx, pero no se cultivaba la ciencia. Incluso parecía evitarse la ciencia social, sustituida casi siempre por unas pseudoverificaciones que intentaban cuadrar citas de Marx con cuatro resultados empíricos mal elaborados. Y lo cierto es que el mejor, el único, modo de mostrar que hay una ciencia es ejerciéndola, obteniendo resultados. La física existe no porque se proclame, sino porque explica. Quienes insistían en ver en el marxismo una teoría social hacían poco más que proclamarlo, en ningún caso lo ejercían. La otra tradición, inglesa, para seguir con las localizaciones geográficas, la que he calificado –quizá con poca justicia– como voluntarista, parecía estar entre la clandestinidad y esquizofrenia. Se trataba de autores (historiadores, científicos sociales y naturales de distinto cuño, pero también filósofos) que, por así decir, ejercían su marxismo al salir del aula. Realizaban competentes aportaciones en sus respectivos ámbitos profesionales, pero sin mayor preocupación por «cultivar el legado de Marx». El marxismo se resolvía en su radicalismo político, en su honestidad en las elecciones de cada día, pero apenas dejaba testimonio en su reflexión escrita. A lo sumo, «su» marxismo se dejaba ver en ciertas elecciones temáticas, de problemas por investigar, o de perspectivas. Hay algo muy *british*, muy del mundo *oxbridge*, en esa despreocupación por lo que huele a metafísica hueca y en esa resolución de la ética en las elecciones personales, en una especie de existencialismo llevado a la práctica y que tiene acaso su expresión más extrema en aquellos per-

sonajes, conservadores y eruditos de día y espías rusos de noche. En todo caso, lo indiscutible es que, aun filósofos con buen entrenamiento analítico e indiscutibles simpatías radicales, ejercían su filosofía por horas y sin continuidad con sus elecciones vitales. Por la mañana, el análisis; por la tarde, el comité político. En ningún momento, más allá de los asesoramientos de los problemas de corto alcance de los gobiernos laboristas, se dio una preocupación por la exploración de ideario, de las ideas de igualdad, o por modelos económicos del socialismo. En breve, que el propio marxismo participaba, también, de aquella escisión entre «la ciencia sin vida» y «la vida sin ciencia» que hemos visto como característico de las dos tradiciones filosóficas principales, la existencial y la analítica. En ese sentido, lo que no había era una filosofía que prolongara la vía socrática, la meditación fundamentada acerca de los fines, de los de uno y de los de todos.

MSL cultivará un marxismo que acentúa las dimensiones prácticas, transformadoras, las que alentaron las elecciones intelectuales y vitales del propio Marx. Recuperará, a través de prólogos, traducciones y pequeñas piezas, la obra de autores como Gramsci, Lukács, Labriola o Korsch, que aunaban a reflexiones filosóficas no despreciables, reflexiones con el denominador común de destacar los aspectos prácticos, emancipadores del marxismo, aunaba, digo, a esas reflexiones una implicación política personal, una elección vital, por lo general costosa, casi épica, casi trágica. Pero esas recuperaciones no las hará para justificar sus tesis, con beatería. No. Al revés, cuando uno mira los textos que MSL dedica a esos autores, llama la atención que, para él, lo importante es más la actitud, la perspectiva, que las tesis particulares, a las que somete a una crítica devastadora. MSL no se veía obligado a «defender» el marxismo, cada una de las tesis de Marx o de sus herederos. Tenía bastante claro lo que le importaba del marxismo, que era lo que le permitía reconocerse en esa tradición; entre otras cosas porque no se había «educado» en ella y disponía de un utillaje con el que cribar, con el que separar el trigo de la paja. Le interesaba el marxismo como «una concepción del mundo», para decirlo con su propia formulación. Y lo que hará, en su obra, es diseccionar los componentes de esa «concepción del mundo» racional y emancipadora. Su tarea consistirá, antes que en otra cosa, en señalar perspectivas más que resultados, en clarificar el área y trazar el mapa, antes que en explorar el territorio. Es, sobre todo, programática, saneadora y reconstructiva. Voy a justificar cada una de esas calificaciones.

IV

Empecemos por la primera, por la programática. He dicho «programática», aunque también podría decir «socrática». MSL nos ayuda a pensar limpiamente la obra de Marx. La deslinda de la complacencia positivista que mira la realidad pero descuida su crítica y los diversos irracionalismos —empezando por la filosofía existencial— que descuidan el conocimiento de la realidad y critican desde ninguna parte. Esa tarea tiene su cristalización más elaborada en «La tarea de Engels en el Anti-Düring» o «Sobre el filosofar de Lenin», textos que desandaban, hasta reencontrar la buena senda, cerca de cien años de doctrinarios marxistas; textos, sobre todo el primero, que ayudaron a unas cuantas generaciones de gentes —comprometidas o no con la actividad política— a pensar más claro, a empezar a mirar el mundo mejor pertrechados. En esos textos, MSL recuerda verdades elementales pero que, ignoradas por los herederos de Marx, eran fuente de malas estrategias teorizadoras y, aun peor, lastres a lo hora de responder cuerdamente a la pregunta acer-

ca de «qué hacer»: que una cosa es el conocimiento de la realidad, el conocimiento positivo, y otra su valoración; que no hay un «método marxista» (especial) de conocimiento, que a la hora de valorar una conjetura empírica siempre, al final, queda la vieja pregunta: ¿verdadero o falso?; que no hay una ciencia «marxista», sino a lo sumo un conjunto de tesis referidas a los procesos sociales que, en la medida que eran conocimiento solvente, formaban parte de las ciencias al uso y que, tarde o temprano, estaban llamadas a ser superados, como le sucede a todo conocimiento positivo; que en Marx se daban unas interesantes intuiciones metodológicas y filosóficas, todas ellas, de un modo u otro, marcadas por su preocupación emancipadora, pero que no habían alcanzado una suficiente clarificación, entre otras razones porque estaban demasiado cargadas en origen, por su procedencia «hegeliana», especulativa, como era el caso de su idea de dialéctica o del principio de la práctica, sobre los que volveré más tarde.

Todas esas reflexiones, importantes, son, para decirlo parafraseando un texto suyo, tareas dedicadas a determinar «a qué género pertenece el marxismo». Por eso digo que su labor es programática, porque lo que sobre todo le ocupa es determinar la naturaleza de producto, destacar sus componentes, desmarcarlo de otros «géneros», como la teoría positiva o la especulación moralista. Pero esa tarea genuinamente analítica se queda ahí. En ese sentido, resulta interesante *destacar qué es lo que MSL no hace*. Y resulta particularmente oportuno porque en los últimos veinte años, sobre todo en el ámbito anglosajón, una solvente línea de reflexión, que se ha dado en llamar «marxismo analítico», ha realizado un conjunto de investigaciones positivas, analíticas y normativas, muy acordes con la sensibilidad de las reflexiones de MSL.

En sus textos programáticos no han dudado en destacar que el marxismo es sobre todo un pensamiento emancipador, que no tiene un «método» especial, que se reconoce en cierto ideario, que ha de procurar disponer del mejor conocimiento disponible para basar la práctica y que hay en la obra de Marx ciertas intuiciones metafísicas que proporcionan una interesante heurística para la teoría social; tesis todas ellas presentes, negro sobre blanco, en textos como los antes citados. Pero, sin embargo, el programa en MSL no se traduce en lo que estos autores harán, en elaboración positiva: clarificación analítica de la teoría (de la historia) de Marx; cultivo de la teoría social con herramientas (formales y teóricas) y resultados de la ciencia social contemporánea, de nociones como las de clase social, explotación o la teoría del valor; precisión de las intuiciones filosóficas (contradicción, proceso, totalidad) que acompañan a «la dialéctica» con la ayuda de útiles analíticos y formales (lógica modal, teoría de juegos, lógicas paraconsistentes); clarificación del ideario, de las ideas de libertad o de igualdad o de los proyectos sociales (socialismo de mercado, p. ej.); evaluación de la obra de Marx a la luz de la teoría social más reciente. Cada una de esas tareas se corresponden con importantes trabajos de distintos «marxistas analíticos». MSL no realizó ninguna de ellas, o sólo al paso. Entre las razones que a uno se ocurren de ese «no hacer» están, obviamente, la magnitud de la tarea, con el propio estado de desarrollo, de subdesarrollo, de la teoría social y normativa en el momento que MS le escribe —hay que pensar que esos trabajos se sitúan en la estela de la revitalización de la teoría social y de la teoría moral que arranca de mediados de los setenta— y, sobre todo, las muchas urgencias que dibujaron los escenarios biográficos de MSL, las dificultades materiales que le impusieron no pocos trabajos de ocasión, la militancia política y sus entornos. No importa ahora eso. Sólo quería mostrar, por la vía del contraste, a qué me refería cuando decía que su tarea era programática. Que es la importante, la que revela radicalidad en el pensar. Lo otro es ciencia «normal» en sentido khuniano, trabajo que arranca ya con los problemas inventariados y las líneas de trabajo apuntadas. Pero la autenticidad y la lim-

pieza mental se detectan sobre todo en la actitud inicial, la que lleva a corregir camino, a desandar y a volver a empezar. Lo otro, en seguir senda trazada. Importante, pero de menos hondura filosófica.

La otra tarea es reconstructiva y, si se quiere decir así, depuradora. Acabo de decir que MSL no desarrolla propiamente el marxismo, entendiendo por ello el desarrollo de ciertas teorías cuyos cimientos conceptuales Marx había desarrollado, como la teoría de las clases o de la explotación. Pero ésa no es toda la verdad. Porque en lo que era la más genuina tarea de Marx, el conocer para cambiar, sí que MSL señala los nuevos datos (nuevo papel de la ciencia en la sociedad, crisis ecológica, aparición de nuevos movimientos sociales) con los que había que contar para dotar de plausibilidad al proyecto emancipador, datos que, en ocasiones, suponen rectificaciones esenciales de las tesis empíricas de Marx y también nuevas vías de justificación de sus tesis normativas. Es lo que sucede señaladamente con su revisión de la hipótesis de crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, el supuesto de fondo del comunismo de Marx, una sociedad de la abundancia que dispondría de todo para todos y, también, con su modelo antropológico básico, el natural acompañante de la hipótesis de la abundancia: un individuo que desarrolla su naturaleza a través del despliegue de sus crecientes necesidades. Con ese par había construido Marx buena parte de su dialéctica histórica: el desarrollo del capitalismo alentaba unas necesidades que el sistema se mostraba incapaz de satisfacer y, por esa vía, desencadenaba su crisis en la dirección del comunismo, la sociedad de la abundancia, la cristalización histórica de la realización de la Razón.

En opinión de MSL, los datos ecológicos, el reconocimiento de que vivimos en un planeta compartido y con recursos limitados, obligaba a abandonar las dos ideas, la del crecimiento ilimitado y la de la liberación a través de la plena satisfacción de cualquier necesidad. Y esos cambios modificaban la estrategia de fundamentación del comunismo: éste ya no se justificaba en su capacidad para cumplir cualquier deseo. Antes al contrario, si el comunismo encontraba hoy un argumento moral poderoso era precisamente que era la única sociedad medianamente humana compatible con la escasez: si no había de todo para todos, el reparto igualitario de la escasez se revelaba más urgente. Toda otra sociedad acabaría en la tiranía de unos pocos, los poderosos, para seguir manteniendo sus modos de vida. Desde luego, la rectificación no era pequeña. No fue la única.¹⁴ En todo caso, es suficiente para mostrar que MSL no estaba interesado en preservar ninguna ortodoxia, ningún conjunto de tesis sustantivas acerca de cómo es el mundo. Su ortodoxia era otra, de punto de vista, tenía que ver con la preservación del legado racionalista y crítico del presente. Pero también aquí hay una genuina revisión.

Porque esa tarea «depuradora y reconstructiva» no se limita al reconocimiento de los datos y a la extracción de sus implicaciones normativas y políticas. También se dirige a la propia naturaleza del proyecto de Marx, a la clarificación de la empresa intelectual de Marx. Antes se ha hecho alusión a ese objetivo, ahora interesa destacar que MSL no se limitó a las tareas convencionales del análisis, de clarificar conceptos, reconstruir inferencias y demás, sino a lo que, para ser justos, hay que reconocer como auténticos desarrollos suyos, no en el sentido realizado por el marxismo analítico, sino en el de la especificación de la originalidad del racionalismo marxista, de su particular entronque y diferencia. Pienso en tres ideas, imbricadas entre ellas, que MSL

14. Cf. Los trabajos incluidos en *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona: Icaria, 1985; *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona: Icaria, 1987.

reconoce con parte importante de la aportación de Marx: el marxismo como concepción del mundo, el principio de la práctica y la idea de dialéctica. Sobre la primera algo se ha dicho más arriba. La caracterización de MSL es en buena medida negativa: el marxismo no es un saber especializado, no es una ciencia, aunque contiene conjeturas sobre los procesos sociales y busca disponer de buena información acerca de cómo son las cosas, para que las intervenciones prácticas estén bien fundamentadas, para que puedan tener éxito; pero tampoco no es una simple jeremiada que se limita a lamentar el estado del mundo, no es una moralina. En ese sentido MSL se reconocía con comodidad en la fórmula de Gramsci del marxismo como filosofía de la práctica:

Todos los hombres son filósofos. La tesis implica una visión de la filosofía como un aprender a orientarse en el mundo, y la caracterización del conformismo del hombre masa por la negativa a llevar la filosofía espontánea al plano reflexivo. La transformación social requiere este paso a la reflexión crítica, para abandonar el conformismo que mantiene la sumisión de las gentes al viejo desorden. Y la instauración del orden nuevo exige que los seres humanos lleguen a pensar coherentemente y de modo unitario el presente real. Conseguir eso es un «hecho filosófico mucho más importante y original que el que un genio filosófico descubra una verdad nueva que se quede en el patrimonio de pequeños grupos intelectuales» (Gramsci). La mutación de la filosofía espontánea es el hecho filosófico fundamental. Esta concepción histórico-social de la filosofía permite a Gramsci llegar a una de sus tesis más plausibles y perennes: la filosofía no es una ciencia especial, separada de las demás y superior a ellas.¹⁵

No estamos lejos del filósofo «griego». El marxismo aparece como un modo de estar sabiamente en el mundo, un modo de bien vivir que necesita de un buen conocimiento del mundo y de uno mismo, un saber qué se es, qué se quiere, y cómo realizarlo, que requiere, por ello, modificar aquellas circunstancias que impiden realizarlo, porque, después de todo, la virtud moral no se puede conseguir en abstracto, sin un entorno donde desarrollarse. De nuevo, la imagen del arquero aristotélico, de nuevo las razones que llevaban a elogiar a Ortega, al sabio que señala fines.

El principio de la práctica y la dialéctica han de entenderse desde esa voluntad de transformación. Para actuar sobre el mundo hay que disponer de buen conocimiento y, en eso, las ciencias son necesarias. Pero no suficientes. Las teorías empíricas se ocupan de segmentos (de propiedades) de la realidad. No describen o explican la Luna o la sociedad española, sino la «trayectoria (o la posición) de la Luna» o la «pirámide de edad de la población española». Las teorías, cuando se contrastan, no se comparan con «los hechos», sino con «informes sobre los hechos», con ciertas propiedades de «los hechos», con los hechos contemplados desde cierta perspectiva (económica, biológica, política, etc.). Sin embargo, cuando nosotros tratamos con la realidad, ésta se nos presenta en todas sus dimensiones, para decirlo con Marx, como «una síntesis de una multiplicidad de determinaciones». En ese sentido, cuando se quiere intervenir prácticamente para modificar el mundo, el conocimiento diseccionado de la ciencia resulta insuficiente y la intervención basada en el conocimiento parcial (sea económico, biológico o político) errada. La

15. «El undécimo cuaderno de Gramsci» (1985), *Pacifismo, ecología,...* p. 202.

acción racional ha de articular el mejor conocimiento, el conocimiento que proporcionan las ciencias particulares, en un producto unitario que, en algún sentido, reproduzca esa realidad que, como tal, no se presenta diseccionada. La reflexión de MSL sobre la dialéctica es la formulación explícita de esa circunstancia, de que, contra una idea que arranca de Aristóteles y que tiene en el positivismo carácter emblemático, cabe el conocimiento de lo particular y que precisamente ése es el conocimiento verdaderamente relevante cuando se trata de intervenir sobre el mundo. Cuando MSL se refiere a los aspectos epistemológicamente interesantes de la dialéctica, entre otros, se referirá a ese conocimiento que busca «reproducir lo concreto real como concreto de pensamiento», para expresarlo con el cargado léxico hegeliano de Marx. El principio de la práctica es el criterio de calibración de ese producto intelectual que sirve de basamento a la intervención.

Junto a ese aspecto, hay otros que también le invitarán a no despachar sin más la «dialéctica». Muchos filósofos marxistas habían querido encontrar en «el materialismo dialéctico» una nueva escolástica, una suerte de compacta filosofía del conocimiento «genuinamente marxista», ajena a los resultados de la investigación epistemológica normal, a los métodos de la ciencia e, incluso, a la lógica matemática. El «diamat» podía ser, según quien lo defendiera, un método de conocimiento, una lógica, un conjunto de leyes de la naturaleza o una ontología. Por supuesto, habría que añadir en cada una de esas posibilidades la calificación de «especial», esto es, distinto de lo que en las respectivas comunidades académicas se consideraba como aceptable. MSL criticará duramente esas pretensiones de «conocimiento superior», que no eran sino ignorancias de la naturaleza de la ciencia, empírica o formal, de lo que es la lógica o el método científico. Pero una vez llevada hasta el final su crítica, MSL destacará que por detrás de la palabra «dialéctica» se ocultan intuiciones filosóficas interesantes, muchas de ellas incorporadas ya al quehacer normal de la actividad científica. Intuiciones referidas en unos casos a un «estilo de pensamiento», a un modo de mirar la realidad, como procesual, cambiante, que sensibiliza frente a ciertos problemas, que invita a ciertas preguntas; en otros, a modos de exponer los resultados que busca, por así decir, reproducir en el pensamiento el curso de las cosas mismas; y en otras, a la ya aludida aspiración a un conocimiento globalizador, totalizador, que, a partir de los resultados parciales que proporcionan las distintas disciplinas científicas, «reconstruya la unidad del objeto real». Será esta la intuición que MSL reconozca como más interesante. La dialéctica, aparece así, como el reverso epistémico del principio de la práctica: ese conocimiento totalizador encuentra su sentido último en la interacción con el mundo, con un mundo que se quiere cambiar.

Pero lo interesante es que esas ideas que «están» en Marx no aparecen explícitamente en Marx. Es ahí donde la labor reconstructiva de MSL muestra su originalidad filosófica. Porque no hay que engañarse, no hay teorías «inconscientes». En el pensamiento, lo que es germen no es, lo que no está escrito negro sobre blanco no está. Lo que caracteriza a las teorías es que están escritas, formuladas explícitamente. Cuando MSL «destaca» esas ideas en Marx, de alguna manera, las está formulando por primera vez. En ese sentido su reconstrucción es algo más que simple aclarar formulaciones. Su relación con Marx no es la que Laplace pudo tener con Newton, no es la simple clarificación y mejora de la arquitectura argumental. Y no se trata de que MSL esté buscando «salvar» a Marx, de hacerle decir lo que debería haber dicho. Si algo no hay en su trato con Marx es beatería. Acaso no hay mayor descalificación profesional para un filósofo que reconocer su ingenuidad, el carácter azaroso, casi inconsciente, de sus formulaciones más felices. Y es eso lo que MSL hace con Marx cuando sostiene que buena parte de sus mejores hallazgos metodoló-

gicos eran como intuiciones, sin clara conciencia de lo que andaba haciendo, irreflexivos, eran, por así decir, casuales; por ejemplo, el singular azar histórico de que se encontrará con una camisa de fuerza hegeliana, con su aspiración insensata a un conocimiento totalizador, cuando empieza a pensar sobre los procesos sociales con el utillaje de la naciente ciencia social, y sustituye la ontología idealista por otra «materialista».¹⁶ En el gremio filosófico, esencialmente reflexivo, pocas críticas pueden ser más duras que la de «inconsciencia» que late en esa descripción de cómo realmente fueron las cosas en la formación de las ideas de Marx.

Por supuesto que MSL, cuando destacaba la insolencia de muchas de sus tesis no cree «traicionar» el legado de Marx. Se da ahí la misma disposición que encontramos cuando se reconoce en la misma herencia de autores a los que somete a críticas devastadoras, a los que no siempre juzga como competentes filósofos profesionales, al menos en no pocos de sus escritos, como es el caso de Lukács o del propio Lenin. Como dice en las páginas que a este último dedica, lo que realmente le permite situarse en la misma herencia, en la tradición de Marx, es «una práctica filosófica, un filosofar que no consiste en sentar filosofemas, sino en vivir una conducta mental hecha del esfuerzo de conocer y de la voluntad de transformar».¹⁷ Es ése su austero y radical marxismo, el mismo que hace de él un filósofo «griego», alguien que «señala» fines. Con esa concepción no ha de extrañar que MSL se sienta cómodo «profesionalmente» con la filosofía analítica. Tampoco ésta defiende ninguna tesis filosófica sustantiva, también ésta se reconocía en la misma raíz kantiana, también ésta es, antes que otra cosa, una práctica filosófica, un mirar crítico con voluntad racionalista (aun si desprendido de la voluntad de transformar, claro es).

No cabe desdeñar esa motivación analítica. Cuando, en un texto que desató una de las escasas polémicas en el erial intelectual de la España de aquella hora, MSL recomendaba cerrar las facultades de filosofía, lo hacía desde una convicción que era la carta de presentación programática de la filosofía analítica, a saber: la de que no hay un saber «profesional», sustantivo, ajeno («superior») al de la ciencia, en la que de, a estas alturas de la historia, con el conocimiento científico disponible, la pretensión de que «existe» un «saber» filosófico sistemático diferenciado del «mero conocimiento científico» es algo más que ignorancia, algo peor. La convicción de que las facultades de filosofía se habían convertido en expedidoras de títulos que declaran a su titular «conocedor del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular», le llevó a reclamar el cierre de las facultades de filosofía y desplazar «la motivación filosófica, universalmente crítica» a un Instituto general de Filosofía, emanación de todas las facultades, en relación estrecha con la ciencia, que «recibe principalmente a licenciados, pero no excluye a estudiantes», que se ocupa de los problemas después de la ciencia, que, para expresarlo burocráticamente, sólo expide el título de doctor en filosofía si antes se ha obtenido un título de licenciatura en alguna especialidad, si antes se tiene un conocimiento real.

Pero esa motivación no se agota en el análisis, análisis que, con el tiempo, a su modo, también se ha convertido en un «saber profesional», desapegado de la ciencia y de la vida.¹⁸ Esa motivación, digo, se ve reforzada por otra más básica, más fundamental, por esa idea de la filoso-

16. «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia» (1978), *Sobre Marx y el marxismo*, op. cit.

17. «El filosofar de Lenin» (1970), *Sobre Marx*, op. cit., p. 175.

18. Véase a ese respecto el precioso texto de J. Mosterín, «La insuficiencia de la filosofía actual», *Claves de razón práctica*, 48, 1994.

fía entendida como práctica reflexiva del vivir que viene del «arquero que tiende a un blanco» de Aristóteles, la misma que reconocía en Ortega y reencuentra, ya marxista, en las mejores intuiciones de Gramsci para quien también, como le hemos visto recordar, «la filosofía no es una ciencia especial, separada de las demás y superior a ellas».

V

El arquero aristotélico, la vida como vocación orteguiana, el «vivir una conducta mental hecha del esfuerzo de conocer y la voluntad de transformar» de Lenin, «el dominar el propio destino» de Gramsci, por detrás se reconoce la misma disposición, la del sabio que «sabe de sí mismo» y «señala fines». Hay continuidad entre la vida de uno y la vida de todos, el reto existencial de la continuidad de uno con el mundo, pero que no se resuelve en malditismo ni tremendismo. MSL se interesó, y mucho, por marxistas que no separaron el conocimiento de la acción. Todos ellos, a su manera, fueron ilustres derrotados, con vidas marcadas por la tragedia. Pero hay algo que llama la atención en la mirada de MSL, algo que se percibe en su mirada sobre Lukács y sobre Gramsci, en especial, en su modo de vivir el final de sus días, cuando cita a éste último diciendo «ahora, por el contrario, siento toda la mezquindad, la aridez, lo sórdido de una vida que sea exclusivamente voluntad». MSL destaca esas palabras y se refiere a ellas como «una sabiduría bien diferente del voluntarismo doctrinario de sus años mozos».¹⁹ Es el mismo hombre que muestra su admiración por «la capacidad de alegría con que Lukács, incluso en su última vejez, ha vivido esa vida prevista a pesar de todas las vicisitudes, a veces tan dramáticas», por su «serenidad inverosímil, su alegre fuerza nestoriana», aun en medio de sufrimiento físico, la enfermedad y la derrota política. Y de nuevo aparece aquí la repetida imagen: «Lukács ha realizado más que el mismo Aristóteles la divisa de ser como arqueros que tienden a un blanco. Ha sido una vida planificada, y su moral, la moral de un plan».²⁰ Sin faltar el matiz, importante, el mismo que inspiraba su elogio a Gramsci: «Esa coherencia de esa realización del plan vital no parece haber tenido nunca nada de crispación de la voluntad».²¹

En la tradición comunista no han faltado funebrismos avinagrados, psiquis siniestras que suscribían aquello de que «los comunistas somos cadáveres de permiso». MSL nos recordó con su vida y su obra que la coherencia no es rigidez ni simplicidad, aun si no escapa completamente a esos riesgos, riegos inevitables en la «planificación del carácter», especialmente cuando las circunstancias son adversas.²² La coherencia entre el hacer y el pensar no quiere decir homogeneidad psicológica ni, por supuesto, coherencia «sistemática» de «filósofo alemán». Quien hace de la propia vida un empeño reflexivo empieza por no ignorar la complejidad de la vida. Quizá no sea mal modo de terminar esta charla recordando las palabras que dedicara Guillén a Antonio

19. «El undécimo cuaderno...», *Pacifismo, ecología...* p. 189.

20. «Nota necrológica sobre Lukács» (1971), *Sobre Marx, op. cit.*, p. 230.

21. *Ibidem*, p. 231.

22. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge U. P. 1983.

Machado, precisamente comentando la complejidad del personaje, que está detrás de sus diversos heterónimos, de la diversas voces de «sombra única» para decirlo con otro poeta: «resplandece ante todo su integridad, o digámoslo sin latinismo culto, su entereza. Entereza que unifica al hombre y al poeta con su proceder, su saber y su escribir».²³ A MSL le cuadran impecablemente.

23. J. Guillén, «El apócrifo Antonio Machado», *Obra en prosa*, Tusquets: Barcelona, 1999, p. 481.

JOSÉ MARÍA VALVERDE

Gerard Vilar

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

Entrarem ara en l'obra d'un altre filòsof del que podríem denominar «exili forçós interior» de la filosofia a Catalunya sota el franquisme. Hi ha un fet que ha esdevingut molt conegut i que justifica aquesta denominació. Es tracta de la famosa expulsió de la universitat de José Luis L. Aranguren, Enrique Tierno Galván i Agustín García Calvo l'any 1965. L'explico només per il·lustrar d'aquest punt amb els propis mots de l'autor que veurem avui, José María Valverde:

Desde las secuelas de 1939 no se había expulsado a nadie: un escalofrío recorrió el país, con ecos en el extranjero. En cuanto a mí –que me había venido radicalizando en mis opiniones políticas a lo largo de esos años– pensé que ésa podía ser la ocasión apropiada para romper vínculos con el régimen, y presenté mi instancia, con póliza y todo, pidiendo el cese, «por motivaciones de índole personal» –si hubiera dicho que eran de índole pública no me habrían admitido el documento. Después hice un colage con una foto mía, revestido de toga académica, junto a una pizarra en la que escribía: «Nulla æsthetica sine ethica: ergo: Apaga y vámonos», y se la mandé a Aranguren. Ése es el chiste que luego me estropearían convirtiéndolo en una declaración solemne del tipo de «Más vale honra sin barcos» etc.¹

Acudit o no, aquest gest –la de ser l'únic catedràtic políticament solidari, conjuntament amb Antonio Tovar, en temps difícils– es va convertir en signe del camí a seguir fen més d'una generació d'estudiants universitaris.

Però, naturalment, a més de les accions, queden les obres. L'obra de José María Valverde és molt rica i diversa: poeta, humanista, traductor del grec i de l'alemany, crític literari, teòric de l'estètica, amic i company d'Aranguren, Vivancos, Rosales (el grup de la revista *Escorial*), creador durant trenta anys d'una obra personalíssima a Catalunya. A mi, que m'agrada rellegir de vegades el que m'ha ajudat a entendre coses, em sembla que Valverde és d'aquells autors quasi epigramàtics, la síntesi dels quals ajuda a «fer punta al llapis». Així em succeí personalment almenys amb la seva *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*,² un llibre que se segueix llegint amb gust avui. Sobretot avui. Serveixi això per defensar una idea de sentit comú: és ara, en un temps una mica menys convuls, quan podem tastar millor el treball i pensament de Valverde, Sacristán, Aranguren, i dels qui van contribuir a educar el país durant els anys obscurs del franquisme. Els mestres que foren, sortosament, mai no deixen de ser-ho.

Bé. Per tractar la figura de Valverde tenim entre nosaltres un dels filòsofs joves formats immediatament per Javier Muguerza i Victoria Camps, i, per tant, mediatament per Aranguren i

1. José María Valverde, «Aranguren 1945-1965», E. López Aranguren, J. Muguerza, J. M.^a Valverde, *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 1993, p. 43.

2. *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*, Barcelona, Planeta, 1980.

pel mateix Valverde. Em refereixo a Gerard Vilar, una de les veus importants i respectades en el terreny que aquest cultivava: l'estètica.

Gerard Vilar és actualment professor titular de filosofia a la Universitat Autònoma de Barcelona en l'Àrea d'Estètica i Teoria de les Arts. És doctor en filosofia (1985) i destaca en la seva formació el fet d'haver estat deixeble del filòsof alemany Jürgen Habermas a Frankfurt, becat amb la prestigiosa beca Alexander von Humboldt (1991-1992). També ho va ser abans de qui fou ajudant de Georgy Lukács: la filòsofa hongaresa de l'Escola de Budapest, Agnes Heller.

Els temes de recerca de Gerard Vilar giren a l'entorn de l'esgotament de la racionalitat contemporània i l'emergència de formes expressives i discursives en la racionalitat pràctica.

Així ho indiquen els seus «traduïts preferents»: Kant,³ Marx,⁴ Habermas,⁵ Rawls.⁶ Aquests centres d'interès: racionalitat, llenguatge, poder, discurs, em semblen recurrents en la seva obra, com si repensés un seguit d'intuïcions inicials que es diuen de molt diverses maneres per mitjà d'un degotall constant de llibres: *Raó i marxisme. Materials per una història del racionalisme* (Ed. 62, 1979); *Discurs sobre el senderi* (Ed. 62, 1986); *Les cuites de l'home actiu. Fenomenologia moral de la modernitat* (Anthropos, 1990); *Individualisme. Ètica, estètica i política* (Ed. 62, 1992); *Hermenèutica i estructuralisme: llenguatge i poder* (Ediuoc 1998); *La razón insatisfecha* (Crítica, 1999).

Seguint laxament l'estela de la racionalitat comunicativa habermasiana, potser l'intent de Gerard Vilar sigui el de reconstruir la subjectivitat moderna a partir de les moltes maneres de «fer el dir» del subjecte contemporani: autoconscient, autònom, reflexiu.

La coherència, la utilitat o l'eficàcia no són criteris suficients per a decidir la validesa d'una teoria científica, d'una decisió moral o política o d'una obra d'art o literària. La racionalitat formal del coneixement i de l'acció, en qualsevol cas, s'ocupa de la validesa dels mitjans, però no dels fins. L'experiència que han fet les últimes generacions del científisme, la tecnocràcia i la burocràcia amb totes les seves conseqüències d'alienació i destrucció de la cultura i la natura, han portat al fet que una part considerable dels filòsofs dels darrers decennis s'hagi dirigit a mostrar que hi ha un altre pla de la racionalitat més ample, i que inclouria l'anterior.⁷

Em sembla que no m'equivoco gaire si dic que aquesta posició crítica, ja política dins la filosofia contemporània del llenguatge, la inicia a Espanya la tesi doctoral d'un jove José María Valverde, titulada *Humboldt y la filosofía del lenguaje* (1955).

3. I. Kant, *Prolegòmens*, Barcelona, Laia, 1982, Ed. 62, 1996. Traducció de Gerard Vilar.

4. K. Marx, *Manuscrits econòmic-filosòfics*, Barcelona, Ed. 62, 1991. Traducció de Gerard Vilar.

5. J. Habermas, *Coneixement i interès*, Barcelona, Ed. 62 / Diputació de Barcelona, 1987.

6. J. Habermas / J. Rawls, *Debate sobre liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.

7. Gerard Vilar, «Tres conceptos de razón», *Signos. Anuario de Humanidades*, Any VI, tom III, 1992, p. 81.

El pensamiento de José María Valverde

Gerard Vilar

Universitat Autònoma de Barcelona

Retrospectivamente, la vida de las personas se nos aparece a menudo plagada de signos que anuncian el futuro, el sentido que la existencia de los individuos habrá de ir adquiriendo a medida que ésta vaya aconteciendo. Tal ocurre con la vida de José María Valverde, poeta, filósofo, publicista y profesor. Nacido en Valencia de Alcántara, en la provincia de Cáceres, en 1926, fue bautizado, según el mismo recuerda:¹

[...] en la iglesia de Rocamador de dicha población al pie de un retablo de Morales «el divino» que representa el tradicional tema de los Santos Juanes. Se trata, sin embargo, de una infrecuente representación porque en ella el Niño Jesús, que está sentado en la falda de la Virgen María, aparece escribiendo en una tablilla ofrecida por el Evangelista mientras ésta, blandiendo otro cálamo, observa atentamente, como dispuesta a «enmendar la plana». Lo escrito –en hebreo, o quizá en arameo– vendría a significar «Dios de Sacrificio». Valverde se preguntaba si había nacido bajo el patronazgo de «Nuestra Señora de la Escritura».

Se non é vero é ben trovato, porque José María Valverde vivió toda su vida bajo el signo de la diosa de la escritura, que es ciertamente una diosa del sacrificio exigente e insensible. En cualquier caso, nuestro pensador nació bendecido con el don del lenguaje, que en él era el don del habla, de la conversación, el don de la poesía, de la clara y precisa prosa, el don de la traducción, y el don de la admiración originaria por este fenómeno tan cercano, y a la vez tan extraño, que es la existencia de las lenguas. Porque su pensamiento filosófico en general y sus ideas estéticas en particular fueron, antes que nada, pensamiento del lenguaje y de la escritura. José María Valverde tuvo una rara *intimidad* con el lenguaje, hasta un punto que personalmente no he conocido nunca a nadie más que sintiera semejante «peso de la conciencia lingüística», según su propia expresión.² Ha habido y hay muchos pensadores, escritores y críticos que tienen conciencia lingüística. Esta conciencia es, con seguridad, uno de los rasgos culturales del siglo XX, que empezó con una conciencia de la crisis de los lenguajes. Una crisis cuyo epicentro se situó geográficamente en centroeuropa, en Austria-Hungría y en Alemania. La Viena³ de Krauss y Hofmannstahl, de Wittgenstein y Schönberg, la Viena de Musil y la Praga de Kafka, el Berlín del expresionismo y el Budapest del nacionalismo. Una crisis que afectó a la confianza en el lenguaje natural y en los

1. *La Literatura. Qué era y qué es*, Barcelona: Montesinos, 1982, p. 45. Se hallan en curso de publicación las *Obras Completas* de J. M.^a Valverde en la editorial Trotta de Madrid. Hasta el momento han aparecido los dos primeros volúmenes (ambos en 1998). Cuando alguno de los textos u obras citadas se halle recogido en alguno de estos volúmenes se indicará.

2. «Pensar y hablar. Conferencias Aranguren», *Isegoría* n.º 11 (1995), p. 29.

3. A esa ciudad y época le dedicó un magnífico ensayo de encargo: *Viena fin del Imperio*, Barcelona: Planeta, 1990.

lenguajes especializados de las ciencias naturales, de las matemáticas, de las artes, de la religión, de la filosofía, de la política y del derecho. Una crisis que, como un seísmo, fue extendiendo sus efectos a lo largo y ancho de la geografía universal durante todo el siglo. Un seísmo cuyos efectos todavía duran, cuyas réplicas todavía nos sacuden de vez en cuando para sacarnos de nuestra modorra y para ponernos frente al espejo que refleja nuestra pequeña y limitada condición de habitantes del lenguaje.

Habitantes del lenguaje o animales de lenguaje, según la expresión que a Georg Steiner le gustaba emplear. Eso es lo que a Valverde más le fascinaba. He hablado con anterioridad de la rara *intimidación con el lenguaje* en la que vivió José María Valverde. Rara por infrecuente, desde luego; no por ilógica o excéntrica. La mayoría de nosotros no está permanentemente atento a esta condición lingüística de nuestro ser y existir, como no lo estamos a las gafas que empleamos ni a nuestro sistema de creencias acerca de la existencia del mundo externo. Habitualmente vemos y actuamos sin más preocupación. Valverde no. Valverde sabía siempre que miramos con las gafas del lenguaje y que nos movemos y actuamos a través de los supuestos en los que el lenguaje nos invita a creer. En uno de los poemas seleccionados por él mismo para la antología poética que le publicó la editorial Cátedra en 1982, el titulado «En el principio», decía:

Pero cuando lo comprendí
era mayor, hombre de libros,
y acaso fue porque en alguno
leí la gran perogrullada:
que no hay más mente que el lenguaje,
y pensamos sólo al hablar,
y no queda más mundo vivo
tras las tierras de la palabra.
Hasta entonces, niño y muchacho,
creí que hablar era un juguete,
algo añadido, una herramienta,
un ropaje sobre las cosas,
un caballo con que correr
por el mundo, terrible y rico,
o un estorbo en que se aludía,
a lo lejos, a ideas vagas:
ahora, de pronto, lo era todo,
igual que el ser de carne y hueso,
nuestra ración de realidad,
el mismo ser hombre, poco o mucho.⁴

Este poema pertenece al conjunto agrupado bajo el epígrafe *Ser de palabra*, un título que define mejor que cualquier otro la ontología de Valverde. Y esta ontología lingüística, por evanescente, iba en él unida a una teoría del conocimiento que le llevaba al relativismo. Detengámonos en estas posiciones filosóficas.

4. *Antología de sus versos*. Edición del autor, Madrid: Cátedra, 1982 (O. C., I, p. 324).

LA FILOSOFÍA

Tras terminar sus estudios de secundaria en el Instituto Ramiro de Maeztu de Madrid, José María Valverde empezó sus estudios universitarios en la Universidad Complutense, en la Facultad de Filosofía y Letras en 1943. Su vocación básica entonces era la poesía. Allí, y en parte por la influencia del padre Manuel Mindán, que había sido profesor suyo de filosofía en el Instituto y que fue quien le descubrió lo que es el discurso filosófico a través del comentario de *De esse et essentia* de santo Tomás de Aquino, así como por el deslumbramiento ante las conferencias semanales de Zubiri, terminó optando por los estudios de filosofía, para decepción del poeta Dámaso Alonso que le quería plenamente dedicado a la literatura. Según él mismo contaba, en un número monográfico de la revista *Escorial* dedicado al tema del lenguaje bajo la dirección del poeta Luis Rosales encontró un texto de Ernst Cassirer que, a parte de abrirle los ojos a la cuestión, le remitió a la obra del gran romántico Wilhelm von Humboldt, que se convertiría posteriormente en el tema de su tesis doctoral, publicada en 1955.⁵ De esa manera se produjo su «toma de conciencia lingüística» que afectaría radicalmente su lectura de la filosofía en su historia y, no sólo eso, sino, en sus propias palabras, «todo lo demás en mi vida mental, sin excluir la poesía».⁶ En esto Valverde aparece como uno de los primeros representantes en nuestro país de lo que se ha llamado «el giro lingüístico» de la filosofía del siglo xx, esa conciencia del lenguaje que desde principios de siglo se fue extendiendo progresivamente por toda la filosofía y toda la geografía, esa conciencia de que el lenguaje –y no la mente, no el sujeto y el objeto– tiene carácter fundamental porque es el que nos articula o forma nuestro mundo de significados, conforma la referencia a toda realidad interna o externa e informa el espacio y los límites del pensamiento.

Esta conciencia de que mundo, lenguaje y pensamiento son coextensivos e inseparables determinó absolutamente el pensamiento de Valverde. Sus preguntas filosóficas fueron ¿qué es hablar?, ¿cuál es el origen del lenguaje?, ¿qué es el lenguaje? Y en sus respuestas se alineó con aquellos románticos alemanes, Hamann, Herder y Humboldt, las tres H que no serían reconocidas hasta mucho después de que lo hiciera Valverde, con Nietzsche, con aquellos vieneses de principios de siglo como Wittgenstein en los que irrumpió esa conciencia lingüística y a los que ya hemos aludido, con el poeta Paul Valéry, con Heidegger, que le dio el giro lingüístico a la hermenéutica, con Walter Benjamin, con Roland Barthes, con Georg Steiner, etc. De ahí se desprende, claro es, su visión de la historia de la filosofía. Sus monografías y trabajos de síntesis son reveladores al respecto: la tesis sobre Humboldt, el estudio sobre *Nietzsche* de 1994 (Barcelona: Planeta), la *Vida y muerte de las ideas (Pequeña historia del pensamiento occidental)*, publicada en 1980; la *Breve historia y antología de la estética* (Barcelona: Ariel, 1987); el breve pero interesante volumito *La mente de nuestro siglo* de aquella colección de Salvat «Temas Clave» aparecido en 1982. Detengámonos un momento en esta visión de la historia, de

5. *Guillermo de Humboldt y la filosofía*, Madrid: Gredos, 1955. Valverde afirmaba en los últimos años de su vida que su lectura de Humboldt se encontraba no en este trabajo, cuya lectura desaconsejaba, sino en el prólogo a W. von Humboldt, *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona: Península, 1991, p. 5-24 (O. C., II, p. 745-760).

6. «Pensar y hablar», p. 7.

esa lectura del pasado y del presente en la vida mental que Valverde siempre expuso con claridad y belleza literaria.

Lo primero es que, dejando a los abuelos románticos, Nietzsche y Heidegger son los que quizás influyeron más en Valverde. No, en cambio, y sorprendentemente, Gadamer. Con aquellos comparte la tesis de que el *lenguaje es poético*. Es decir, que el lenguaje es retórico, que no es sino figuras y tropos, que es creativo, que es elegíaco, que es fluido y cambiante. Eso sitúa a Valverde del lado de la conciencia lingüística hermenéutica y frente a la conciencia lingüística analítica, la que empezó con Frege, Moore, Russell y Wittgenstein y que se concentró en el lenguaje de las ciencias formales y experimentales. Para Valverde, como para Heidegger, el modelo de todo lenguaje es el lenguaje poético y en general literario. Por ello resulta sorprendente que Valverde no se acercara a la hermenéutica filosófica gadameriana ¿Quizá para no pisar el territorio de Emilio Lledó, discípulo de Gadamer y catedrático como él en la Universidad de Barcelona hasta finales de los ochenta? Quizá. Pero no lo sabemos a ciencia cierta.

Aunque Valverde parece que no estudió nunca la reformulación de la filosofía kantiana en términos de la filosofía del lenguaje contemporánea que ha realizado la filosofía alemana con Gadamer en una dirección, –Apel y Habermas– en otra más fiel a Kant, sí que tenía la intuición filosófica de que lo que Kant llamaba «razón pura», es decir, todos los sistemas y funciones permanentes de nuestra mente, principalmente las formas de sensibilidad y las categorías y principios del entendimiento, es en realidad el lenguaje, por supuesto el lenguaje que siempre es impuro. A Valverde le gustaba recordar la metáfora de la paloma que Kant empleó en la «Introducción» de la *Crítica de la razón pura*:

La ligera paloma, al sentir la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor en un espacio vacío.

Esto casi parece, apostillaba Valverde, el resumen de la Fábula de Lafontaine, cuya moraleja vendría a ser: nuestra mente, aunque sueñe una capacidad absoluta y total, sólo puede pensar precisamente gracias a que se mueve en un elemento que la limita... Pero... después se cayó en la cuenta de que el verdadero aire de la paloma mental es más bien el lenguaje, gracias a cuya limitada estructuración podemos pensar, aunque algunas personas de inocencia colombina tiendan a creer que pensarían de un modo más sublime y rico si no fuera por la miseria de las palabras.⁷

A Valverde no le interesaron los grandes proyectos de reconstrucción de la filosofía alemana al estilo de Gadamer o Apel. A Valverde le interesó, en cambio, el discurso radical, aforístico y poético de Friedrich Nietzsche. No se trata, en este caso, de la no infrecuente fascinación que cierto tipo de creyentes católicos como Joan Maragall experimentaron ante el extremismo filosófico y el anticristianismo de Nietzsche. El Nietzsche de Valverde era un filósofo del lenguaje. De Nietzsche es la frase, que aparece en el *Ocaso de los ídolos* de que «no nos quitaremos de encima a Dios porque seguimos creyendo en la gramática». Pero Valverde no sacaba conclusiones ateas de este supuesto nietzscheano. Somos palomas y no podemos prescindir del aire que nos posibilita el vuelo. Parece que no le resultaba un problema la inevitabilidad de seguir creyendo en Dios por razones lingüísticas. Luego volveremos sobre el tema de la fe. Pero para Val-

7. «Pensar y hablar», *op. cit.*, p. 17.

verde el estar como hombre y como filósofo «prisionero en las redes del lenguaje», según la famosa fórmula nietzscheniana, y a pesar de compartir la creencia de que «toda palabra es un prejuicio»,⁸ no era algo que le incomodara, una fuente de insatisfacción que se tradujera en una fuerza crítica del lenguaje y las doctrinas filosóficas. Valverde se encontraba más que como paloma en el aire como pez en el agua. Y así nos dejó una lectura de Nietzsche como filólogo enormemente valiosa que nos ha permitido colocar a este gran pensador en un lugar de honor del gran movimiento filosófico del mundo contemporáneo, del giro lingüístico. Pero, claro, a los portavoces de la transvaloración de todos los valores, a los adoradores del superhombre y a los predicadores del nihilismo este Nietzsche de Valverde les debe parecer extraño.⁹

LA ESTÉTICA

Pero aunque José M.^a Valverde impartió toda su vida cursos de filosofía por imperativos de los planes docentes, en realidad fue catedrático de estética y la mayor parte de los cursos que impartió a lo largo de su vida en las universidades en las que profesó, y especialmente en la Universidad de Barcelona, fueron de estética. ¿Nos dejó Valverde una estética filosófica, una teoría del arte o de la experiencia estética? Bueno, afirmar que nos legó una estética seguramente sería afirmar demasiado. Pero sí que nos dejó un enfoque lingüístico de la estética con un impagable valor heurístico, el de señalar una dirección de la reflexión y la investigación que seguía los cauces y las orientaciones de la corriente principal de la estética en los países filosóficamente más desarrollados. Su pequeña historia y antología de la estética, un texto continuamente reeditado y ampliamente utilizado hoy en día para los cursos introductorios a la disciplina,¹⁰ constituye una muy buena muestra de lo que quiero decir. No asoma ahí en ningún momento una teoría estética propia, pero, en cambio, se expone el esbozo de toda una lectura de historia de la estética que culmina con el giro lingüístico de la misma a partir de Nietzsche. Entiéndaseme, no digo que Valverde no tuviera algunas ideas estéticas propias que aparecen en diversos textos. Quiero mencionar textos como las *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno*,¹¹ su crítica de la arquitectura moderna, *Arquitectura y moral*¹² (un trabajo, por cierto, donde deja manifiestos gustos estéticos más bien conservadores, gustos que fueron los dominantes a lo largo de su vida) algunos prólogos como el que antepuso en 1962 a *El arte ensimismado*, el primer libro de Xavier Rubert de Ventós,¹³ o los numerosos artículos que publicó en el curso de su vida.¹⁴ En estos tra-

8. *La filosofía en la época trágica de los griegos* [19, p. 135]; El caminante y su sombra, n.º 55.

9. La lectura valverdiana de Nietzsche se encuentra, sobre todo, en sus conferencias Aranguren (p. 19-22) y, sobre todo, en *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona: Planeta, 1993.

10. *Breve historia y antología de la estética*, Barcelona: Ariel, 1987.

11. Barcelona: Seix Barral, 1959.

12. *Arquitectura y moral. Pasaje autobiográfico*, Valencia: IVAM, 1992.

13. Barcelona: Ariel, 1963.

14. Por ejemplo, los artículos «Dalí: su pintura», «Unos cuadros de Tàpies», «Uno por ciento de estética», «¿Leer la

bajos hay, sin duda, retazos de una estética que nunca llegó a ser. Probablemente tenga mucho sentido que alguien intente algún día reconstruir esa estética que se quedó en una posibilidad irrealizada. En fin, si Valverde tenía ideas estéticas, éstas tuvieron más que ver con la literatura, incluyendo la poesía, que con la filosofía o con el arte y la arquitectura. Sobre Valverde y la literatura vamos a hablar en seguida. Pero antes quiero aludir a otra estrella principal de la constelación de la vida y la obra de José María Valverde: la religión.

LA RELIGIÓN

Ya hemos señalado con anterioridad que para Valverde Dios está en el lenguaje. El bautizo público de Valverde como poeta en 1945 fue con un poemario lleno de poesías religiosas que se titulaba nada menos que *Hombre de Dios* y que se abría con un salmo que quizás valió para la vida de Valverde:

Señor, no estás conmigo aunque te nombre siempre
Estás allá, entre nubes, donde mi voz no alcanza,
y si a veces resurges, como el sol tras la lluvia,
hay noches en que apenas logro pensar que existes.
Eres una ciudad detrás de las montañas.
Eres un mar lejano que a veces no se oye.
No estás dentro de mí. Siento tu negro hueco
devorando mi entraña, como una hambrienta boca.

El silencio y la ausencia de este *deus absconditus* fue siempre un motor fundamental del habla y la escritura valverdiana. Como si mediante ellas pudiera compensar en alguna medida ese vacío, como si mediante la poesía, la filosofía y la escritura en general pudiera mantener algún tipo de contacto con ese dios escondido. El joven Valverde creía incluso, muy a modo de Hölderlin, el gran clásico alemán al que también tradujo, que los poetas tienen una misión sagrada: con la cabeza descubierta captar el rayo del Padre, a él mismo, y entregar al pueblo, velados en la poesía, los celestes dones. En otro poema de ese libro juvenil, la «Oración por nosotros los poetas» cantaba así:

Somos los mensajeros de algo que no entendemos.
Nuestro cuerpo lo quema una llama celeste;
si miramos, es sólo para verterlo en voz.
[...]
Tú no nos das el mundo para que lo gocemos,
Tú nos lo entregas para que lo hagamos palabra.

arquitectura?», «Lo postmoderno como *kitsch* i como *chiboleten*», etc., todos ellos en *El arte del artículo (1949-1993)*, Barcelona: Publicaciones UB, 1994.

La poesía, pues, estuvo estrechamente unida en Valverde a la fe y sus angustias. En el poema titulado «Creer en el lenguaje» del grupo *Ser de palabra* intentó por enésima vez elaborar líricamente las tensiones y contradicciones de su fe:

Tras de hablar así, te preguntas: Pero ¿y eso es creer de veras?
¿Y qué es creer: pensar una imagen nítidamente pintada,
saludarla con certidumbre, y dejarla ahí, para andar
seguro y rico por la vida, sin acordarse del que no cree?
Nadie sabe si cree mucho o nada, ni qué cree de veras
debajo de lo que imagina, donde no cabe conocerse.

Su intuición fue siempre que un cierto grado de creencia en el lenguaje es lo que de verdad salva la fe en este mundo del que Dios está ausente y siempre en silencio. Así escribe unos versos más adelante en el mismo poema:

Déjate llevar de la mano por el gran ángel del lenguaje,
cree en tu propia palabra, la de todos, y ya estarás
salvado en la red del hablar, volcado hacia al gran oído
donde todo lenguaje, carne y memoria, ha de ser recordado...
Habla con sentido de lo que vivas y estarás así rezando
y actuando como un héroe: estarás dándote a la verdad
donde quedamos entregados en manos del Ser que es Palabra
y que un día empezará en voz alta otro diálogo que no acabe.

A propósito, no intentó nunca expresar su pensamiento religioso, sus reflexiones sobre la fe, de otro modo que en el medio de la palabra poética. Creo que siempre, o casi siempre, entendió que estas cuestiones no pueden ser objeto de un discurso teórico riguroso. De la teología, por ejemplo, siempre desconfió, incluso de la «teología de la liberación» con la que tantas afinidades y contacto tuvo en sus últimos años por su actividad en la Casa de Nicaragua, en la ONG «Entre-pueblos» y con monseñor Casaldàliga, de quien fue prologuista. En sus conferencias autobiográficas tocó en algún momento el tema de refilón para afirmar que «la autoconsciencia lingüística [...] probablemente hace imposible desde ahora cualquier proyecto de teología propiamente dicha».¹⁵ De todos modos, a lo largo de su vida no dejó de reflexionar públicamente a pequeña escala sobre la fe en numerosos artículos publicados en revistas como *Qüestions de vida cristiana* o en periódicos como *El Correo Catalán*. En la primera escribió en 1983 un artículo titulado «Cristianismo, lenguaje, poesía (un esbozo)». Constituye una excelente muestra de este tipo de reflexiones en alta voz de Valverde. Aunque un poco extensa creo que vale la pena citarla:

Si en el principio estaba la Palabra –o el Lenguaje– y la Palabra era Dios, etc. Si nuestra vida mental –nuestra vida humana en cuanto humana–, por su estructura y desarrollo en forma lingüística, implica que nos dividamos, o, mejor dicho, que nos multipliquemos

15. *Op. cit.*, p. 32.

como diálogo, antes con nosotros mismos que con los demás, incluso en soledad y en introspección, por ahí entrevemos lejanamente que en Dios puede haber una rica conversación, una multiplicidad inagotable en desarrollo de respuesta y reunión, y de invención y renovación. Hablamos de Trinidad divina porque la encarnación de la Palabra y la entrada en acción del Espíritu nos la han dejado entrever muy remotamente, como por un descuido, a través de una rendija: pero ¿quién se atrevería a excluir que en Dios no haya también una no menos santísima Cuaternidad, y Quinquenidad y así *ad infinitum*? Entre ese inmenso diálogo, a la vez unitario y múltiple, por arranque misteriosamente libre, Dios ha nombrado al mundo y al hombre, y lo que él nombra, existe. Una vez pecador, el hombre, su siguiente palabra hacia su creación ha sido –en cierto modo «desdecirse»–, pronunciando ahora su propia Palabra en términos de hombre, es decir, hecha un hombre, en carne y hueso: un hombre que, a su vez, hablara en lenguaje humano; no traduciendo el lenguaje divino a lenguaje humano, que eso sería un disparate, sino dejando entrever lo divino por los resquicios de su hablar –que, por ser verdadero, es también obrar, sobre todo, dejándose matar.¹⁶

Y si se me permite otra cita un poco larga, aunque no tanto como la anterior, he aquí otro pasaje revelador del pensamiento del Valverde sobre estas cuestiones en las que expone el sentido que para él tiene la consciencia lingüística:

Desde un punto de vista más ingenuo, o más natural, o más cristiano –pero ¿hay cristianos?–, la conciencia lingüística, por el contrario, nos liberaría de una milenaria alienación, devolviéndonos a la aceptación de nuestra realidad: no es que el hombre *esté* en el cuerpo y *use* la palabra, sino que *es* cuerpo y *es* palabra –para morir o para resucitar, según la fe de cada cual–. Pero esa realidad lingüística nuestra, una vez intuida y aceptada, ni nos salva ni nos condena: *ecce homo*, a la vez sublime y ridículo, hablando de Dios y de las matemáticas, y contando chistes verdes, moviéndose en ese sistema que le lleva a todo y no le garantiza nada («del aire al aire, como una red vacía», para usar el verso de Neruda en el arranque de *Macchu Picchu*).¹⁷

No quisiera pasar a otro campo del pensamiento de Valverde sin antes mencionar la centralidad que tuvo para él en los últimos años de su vida el filósofo cristiano Kierkegaard. Aunque conoció su obra desde joven y mantuvo un diálogo intenso con él, la verdad es que nunca llegó realmente a profundizar filosóficamente en su obra ni escribió monografía alguna, aunque de sus últimos años data una contribución en la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* donde esboza unas líneas de reflexión, así como una iluminadora página de las conferencias Aranguren.¹⁸ En esta última presentaba a Kierkegaard para recordar con qué claridad vio éste el dilema que plantea el hecho mismo de poder hablar, un «o esto o aquello» que, aunque no se expresara en esa consciencia de la condición lingüística del pensar, Valverde consideraba plenamente váli-

16. *El arte del artículo (1949-1993)*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1994. Prueba de la importancia que tenían es que todo este pasaje fue citado por él mismo en las Conferencias Aranguren, *op. cit.*, p. 31 siguientes.

17. *Conocer Joyce y su obra*, Barcelona: Dopesa, 1978 (O. C., II, p. 99-574).

18. Kierkegaard: la dificultad del cristianismo, en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid: Trotta, 1994 (O. C., II, p. 761-780); «Pensar y hablar», p. 37-39.

da. A saber: que por tener lenguaje, el hombre se eleva o se corrompe, no se puede quedar en la simple naturalidad inocente; que el don de hablar que nos hace compañeros de Dios es el mismo que nos permite caer más bajo que cualquier animal, el que nos permite abismarnos en la nube de cháchara y tontería que llega a ser nuestra ruina. Así, el lenguaje, por su misma abundancia frívola, tiende a hundirnos «Sólo Dios sabe, escribe citando a Kierkegaard, cuántos, en cada generación, no se han echado a perder hablando; no se han transformado en charlatanes o hipócritas...» Y Valverde añade «¡qué diría K. si levantara la cabeza ahora!». Recordando el versículo de san Mateo (12, 36-37), «Os digo que toda palabra vana que digan los hombres, darán razón de ella en el día del juicio. Pues por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado», Valverde reconoce que en sus últimos años ya no creía como Fausto que la palabra no tiene tanta importancia, sino que, releyendo en términos kierkegaardianos el pasaje bíblico le pareció más transparente si se entiende la palabra, escribía, «reduplicada por la acción y la vida, y, por tanto, como lo que dota de sentido a éstas». Esa palabra fundadora del mundo y de la fe acercaba la acercaba a Kierkegaard quien, como ha dicho Rafael Argullol:

[...] más allá de un ámbito que podemos llamar estético, se exigía el salto en el abismo, del cual hablaba poquísimos. En este salto, ese compromiso con la palabra dejaba de ser estético para ser metafísico, existencial... En él la palabra enraizaba en cierta espiritualidad muy difícil, compleja: una espiritualidad inefable.¹⁹

LA POESÍA Y LITERATURA

Pero hay otra dimensión en la que Valverde se sentía, como habitante autoconsciente del lenguaje que era, como en su casa. Me refiero al mundo de la literatura. Ya hemos dejado constancia desde el comienzo que José M.^a Valverde era un poeta y que, por consiguiente, la literatura ocupó siempre un lugar preferente en su vida y en su pensamiento. Tal vez la literatura fue la estrella más rutilante de la constelación de su existencia. De hecho, su primer libro de teoría fue una recopilación de textos de poética y de teoría literaria.²⁰

Su visión de la filosofía y de la religión está completamente determinada por el mundo de la literatura, ese mundo al que dedicó tantas horas de lectura apasionada y tantas horas de escritura deliciosa y sabia. Los monumentales volúmenes de la *Historia de la literatura* escrita con Martí de Riquer son la prueba más contundente de ello.²¹

Pero Valverde escribió un número muy considerable de trabajos sobre literatura a parte de esa historia universal. A él le debemos una magnífica introducción a la literatura española,²² sus

19. Presentación, O. C., I, p. 10.

20. *Estudios sobre la palabra poética*, Madrid: Rialp, 1952.

21. *Historia de la Literatura Universal*, Barcelona: Planeta, 1968. La primera edición fue de Noguer en 1957-1958. Valverde escribió los volúmenes correspondientes a la literatura moderna y contemporánea.

22. *Breve historia de la literatura española*, Madrid: Guadarrama, 1969.

pequeños estudios sobre el Barroco,²³ sobre la naturaleza de la literatura,²⁴ sobre los movimientos literarios del siglo XX,²⁵ y sus monografías sobre Azorín,²⁶ sobre Antonio Machado,²⁷ y sobre James Joyce.²⁸ Todo ello sin mencionar los numerosos prólogos a ediciones y antologías de toda clase de autores españoles y extranjeros.

No puedo aquí extenderme en este punto por razones obvias. Sin embargo, sí quisiera señalar al menos un elemento que caracterizó siempre a Valverde, que está presente siempre en su tratamiento tanto de la filosofía, de la literatura como de la vida: el fino sentido del humor. Valverde fue siempre un hombre discretamente bromista, un contador de anécdotas divertidas, un fino ironista de la tradición de Cervantes. Pero nunca fue hombre de humor grueso, del esperpento, del sarcasmo amargo, pesimista y de fondo dogmático que ha recorrido siempre la cultura española desde Quevedo hasta Buñuel. Ya de bastante mayor, recordaba Valverde en medio de una de sus obras teóricas sobre la literatura los mecanismos de lo cómico con una anécdota de la infancia:

Gran bochorno me producía a mí, de niño, que los demás niños me cantaran:
José María
patata fría
culo caliente
la botijilla
del aguardiente.²⁹

El humor surge en esos juegos de palabras que permite el lenguaje y a los que nos invita sin querer. Valverde situaba el humor en la raíz misma de su pensamiento, en el lenguaje, en sus limitaciones y en su fuerza:

[...] lo risible –escribía en su monografía sobre Joyce– es el lenguaje mismo, el hecho de que nuestra mente, a pesar de todas sus pretensiones de sublimidad y objetividad formal, sólo viva saltando de palabra en palabra, como el pájaro de rama en rama, y dejándose llevar, en buena medida, por las trivialidades del sonido, de esos ruiditos que tienen sus propias afinidades, sus rimas, sus evocaciones tontas. Todo uso de la palabra es, al fin y al cabo, ‘juego de palabras’, chiste, retruécano: el hombre es un vivo chiste: su misma naturaleza es cómica; es el movimiento, casi por inercia, de un silogismo absurdo en la lógica del sonido –y del cuerpo–. El chiste humano puede parecer demasiado cruel, al revelarse «palabra» lo que pareció «idea», pero esa reacción de horror –el lenguaje como nihilismo– es sólo propia de quien creyó que el mundo de las Ideas es anterior a la vida humana.³⁰

23. *El barroco. Una visión de conjunto*, Barcelona: Montesinos, 1980.

24. *La literatura. Qué era y qué es*, Barcelona: Montesinos, 1982.

25. *Movimientos literarios*, Barcelona: Salvat, 1981.

26. *Azorín*, Barcelona: Planeta, 1971 (O. C., II, p. 95-426).

27. *Antonio Machado*, Madrid-México: Siglo XXI, 1978 (O. C., II, p. 427-596).

28. *Conocer Joyce y su obra*, Barcelona: Dopesa, 1978.

29. *La literatura. Qué era y qué es*, p. 33.

30. *Conocer Joyce y su obra*, p. 14 (O. C., II, p. 601).

Es cierto que Valverde empleaba muchas veces la ironía como el calamar la tinta para escabullirse ante la seriedad de los problemas teóricos o para ocultar su íntimo pensamiento, aquello sobre lo que un pudor tremendo no le permitía hablar, como sus profundas convicciones éticas. Pero, como ha dicho Rafael Argullol, una de las personas que más trato tuvo con él, esa actitud, frente al exhibicionismo obsceno de otros, formaba parte de su elegancia, de ese carácter de «gentleman de la tragicidad» siempre alejado de la ferocidad, el abuso narcisista del ingenio, del grito y la crispación.³¹ Sobre la ironía afirmaba en una entrevista: «La ironía puede ser corrosiva, total, nihilista, pero puede ser positiva, esperanzadora, como la ironía machadiana: “confiamos en que no será verdad nada de lo que pensamos”. Es positiva porque deja abierto un resquicio a la esperanza. Eugenio d’Ors escribió una vez un soneto en francés que no he visto nunca publicado pero del que recuerdo el primer verso, decía: “Oh Saint Esprit, oh suprême ironie”. Me parece espléndido. Efectivamente, el Dios cristiano es un Dios irónico, e incluso humorístico».³²

No es entonces de extrañar que una de las figuras literarias más apreciadas por Valverde fuera el Juan de Mairena de Antonio Machado, ese *alter ego* filósofo del gran poeta sevillano junto a su también ficticio maestro Abel Martín. Valverde dedicó uno de sus cuatro trabajos de edición crítica al *Juan de Mairena machadiano*,³³ y los dichos irónicos, las máximas escépticas y los razonamientos paradójicos de Mairena estaban siempre en la boca de Valverde.

LA TRADUCCIÓN

Valverde dominaba varias lenguas. Además de alemán y el inglés, conocía muy bien las lenguas neolatinas. Goethe sostenía que quien tiene varias lenguas posee varias almas. El políglota es más libre y menos dogmático. Otro capítulo fundamental en la vida y la obra de José María Valverde está relacionado con su condición de políglota, me refiero a su intenso, continuado y riguroso trabajo de traducción. El *Ulises* de James Joyce, los Evangelios, el *Fausto* de Goethe (en dos, versiones una en prosa y otra en verso), las *Poesías Completas* de T. S. Eliot, *Emma* de Jane Austen, o las *Elegías de Duino* de Rainer María Rilke son algunas de las obras con las que Valverde tuvo que luchar para verter a un castellano actual sin traicionar en demasía los originales. A estas obras hay que sumarles las principales tragedias de Shakespeare, obras de Heine, de Dickens, de Melville, de Faulkner, de Dürrenmatt, de Below, de Doris Lessing, de Morgenstern, de Benjamin, de Heidegger, y otras de Goethe, como el *Werther*, o las *Cartas a un joven poeta* de Rilke. No creo que tengamos demasiados ejemplos en nuestra cultura de semejante ingente tarea de traducción. Sin embargo, no parece que a Valverde le tentara el problema filosófico y estético de la traducción. ¿Cómo es posible hacer una versión de lo dicho en una lengua en otra lengua distinta, a veces, totalmente distinta como él en tantas ocasiones hizo traduciendo del alemán a un Goethe o a un Heidegger? En George Steiner, que era uno de los pensadores de referencia de Valverde, la traducción ha sido siempre una obsesión, hasta el punto de que la considera el problema clave de

31. «Presentación», O. C., I, p. 11 y 21.

32. F. Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona: Crítica, 1993, p. 273.

33. Madrid: Castalia, 1978.

la filosofía lingüística.³⁴ Desde luego, *de facto*, la traducción es posible, por más que se diga en ocasiones que es imposible, sobre todo si se trata de poesía. En efecto, la caída del lenguaje en la multiplicidad de aberturas del mundo de las distintas lenguas ha planteado la cuestión de si la traducción es posible porque todas las lenguas tienen unas estructuras profundas comunes, universales en el sentido de Chomsky, o si se debe a otras razones, por ejemplo, a la proveniencia de una lengua madre originaria por la que el traductor pasaría en cada traducción, como sostenía Walter Benjamin. Pero como digo, José María Valverde ejerció de traductor sin batallar con el problema teórico. Desgraciadamente, nos quedamos sin conocer a fondo el punto de vista de alguien que tenía una posición privilegiada para abordar productivamente el enigma de la traducción.

LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Voy a terminar este ejercicio de reflexión y memoria acerca de la persona y la obra de José M.^a Valverde yendo a lo que acaso debería haber sido lo primero y que quizá para él fue siempre lo primero, aunque probablemente por modestia en su autoexposición de las Conferencias Aranguren de Madrid él mismo colocó al final: la dimensión ética y política de su pensamiento y su obra. No creo exagerar si afirmo que Valverde fue un modelo de humanidad, de intelectual auténticamente comprometido moral y políticamente no con la politiquería ni con la corriente dominante, sino con sus convicciones profundas, incluso a costa de la seguridad material propia y de su familia, como cuando renunció a su cátedra a mediados de los sesenta por solidaridad con los expulsados de la universidad por el franquismo. Entonces se hizo famosa su argumentación de la postal que le mandó a Aranguren: *Nulla aethetica sine ethica*. Hasta el último momento de su vida estuvo comprometido con los humillados y ofendidos, especialmente en Centroamérica, e incluso llegó a definirse como un comunista en sentido ético.

Sin embargo, en este punto hay que constatar unas disonancias cognitivas fuertes en la teoría y entre la teoría y la praxis. Porque la sed de justicia, la autenticidad de las convicciones morales, la exigencia de auténtica democracia y de verdaderas libertades para todos, individuos y pueblos, no casó bien nunca con sus posiciones filosóficas. El hombre es un animal que vive perfectamente en la contradicción, y quizá a los filósofos, como sostenía Kant, lo más difícil de pedirles es coherencia, pero no deja uno de asombrarse de cómo la filosofía lingüística de Valverde estaba en crasa contradicción con sus principios y categorías morales. Porque la versión de la conciencia lingüística defendida por él era la relativista, la contextualista, la del nihilismo de Nietzsche y de Heidegger. No estaba solo Valverde en esa contradicción, algunos grandes pensadores de la segunda mitad del siglo veinte le han acompañado en el estado de negar la moral y la filosofía política normativa fundadas en razones al tiempo que se defienden en la práctica morales y políticas racionales: Foucault o Derrida son ejemplos de esta contradicción realizativa, como algunos la llaman. En su pensamiento filosófico no había lugar para la filosofía moral ni la filosofía política normativas, esa indagación acerca de lo justo y lo bueno para todos, pero en su vida práctica hubo sobradamente ética y política como exigencia de justicia.

34. Cf. *Después de Babel*, México: FCE, 1980.

Desde luego, eso hizo de Valverde un gran ser humano, alguien de quien podemos aprender muchísimo más que de aquellos otros que tanto abundan que llenan páginas y páginas y horas y horas de lecciones y seminarios sobre la moral y la ciudad ideal y construyen babélicas teorías de lo bueno y lo justo pero que nada hacen en el mundo real o incluso hacen lo contrario de lo que dicen. ¡Cuánto miserable hay entre los profesores de ética!

A pesar de cierta incongruencia filosófica, la vida de Valverde fue una vida plenamente aprovechada. Como pensador perteneció a esa generación que no sólo supo sobrevivir a la catástrofe de la Guerra Civil, sino que se resistió a sus efectos hasta tal punto que volvió a colocar a este desgraciado país en la órbita de los países civilizados. Sin esa generación, que fue la de mi padre, que tuvo que luchar siempre con la miseria espiritual y el totalitarismo nacionalcatólico, que si hubiera nacido en Francia o Inglaterra habrían sido grandes escritores y pensadores, sin esos hombres y mujeres que nos enseñaron a Wittgenstein y Heidegger, a Elliot y Joyce, no estaríamos hoy aquí. Valverde fue de aquellos que, al decir de Espriu, «han viscut per salvar-nos el mots», para salvar las palabras que los bárbaros de siempre nos robaron durante tantos años, aunque hoy cada vez sean menos los que se acuerden de aquello.

No quiero concluir con un «balance» del pensamiento de Valverde. Ahí está su obra, bien viva. Algunos de sus libros siguen leyéndose como el primer día, se reeditan muchos otros, se consulta su gran historia de la literatura, se leen y releen sus traducciones. ¿Podía haber pedido más alguien nacido bajo el patronazgo de Nuestra señora de la Escritura, alguien que sacrificó a ésta lo mejor de sí mismo?

JOSEP FERRATER MORA

Jesús Mosterín

Presentació

Pompeu Casanovas

Universitat Autònoma de Barcelona

Encarem avui la darrera conferència del Cicle Aranguren d'enguany, dedicada a la figura de Josep Ferrater Mora.

Ferrater Mora fou moltes coses: filòsof, assagista, cineasta, novelista, autor del diccionari de filosofia més conegut i citat de la bibliografia especialitzada. Després ens parlarem d'ell el nostre convidat d'avui, Jesús Mosterín, a qui ja des d'ara donem la benvinguda.

Vull recordar només en aquesta breu presentació dos fets que lliguen el nom de Ferrater a la ciutat de Sabadell (i a algunes coses més que han estat presents en el cicle). El primer és quasi de cita obligada. Va ser aquí, a Sabadell, amb motiu de rebre el títol de Doctor Honoris Causa de la Universitat Autònoma de Barcelona, on el 21 de novembre de 1979, Ferrater Mora llegí per primer cop un text que ha esdevingut després famós: *Reflexions sobre la filosofia a Catalunya*.

El segon és menys conegut i fa referència a la relació del filòsof amb el poeta sabadellenc del qual celebrem enguany el centenari. Em refereixo a Joan Oliver (Pere Quart).

Pere Quart i Ferrater Mora es van conèixer en el seu comú exili a Xile. I des del 1948, data en què Ferrater es trasllada definitivament als Estats Units, van mantenir una correspondència que fou publicada posteriorment per Antoni Turull amb el títol de *Joc de Cartes (1948-1984)* (Ed. 62, 1988). La seva lectura ens apropa vitalment tots dos personatges, l'un, més analític i reflexiu; l'altre, d'una bondat irònica que em sembla que li devia servir a Ferrater per netejar amb «àcid cínic» algunes idees. Un dels textos més celebrats del filòsof és *Les formes de la vida catalana*, un assaig publicat a Xile per primer cop l'any 1944. Recordem aquestes «formes»: la continuïtat, el seny, la mesura, la ironia. Joan Oliver li diu subtilment l'any 1948 exercitant la darrera forma:

Estimat Ferrater:

«Perquè l'amistat no té els mitjans de satisfacció de l'amor, empeny sovint a majors cops de cap.» Aquest pensament del malaguanyat Martí de Rialp ¿no escau com a lema d'una carta a un amic, escrita en condicions tristament desavantajoses? Mesquinesa, vanitat, grolleria i deslleialtat: ve't aquí si gosés dir-t'ho, quines són les formes o les reformes de la vida catalana. Prescindeixo, encara, de la intensa i rànica pudor de suor que imposa els seus «modes» sobretot durant les festes majors. [30 d'agost de 1948]¹

No cal prendre-s'ho molt seriosament: el text criticat pertany a la primera època de l'autor, i no és molt significatiu d'un dels mèrits de Ferrater, que radica precisament en el fet d'haver ajudat a introduir en l'àmbit hispà i llatí els plantejaments de la filosofia analítica del llenguatge.

1. Joan Oliver / Josep Ferrater Mora, *Joc de cartes 1948-1984*, ed. a cura d'Antoni Turull, Barcelona, Ed. 62, 1988, p. 24-25.

Hauran notat, de passada, l'esment de Martí de Rialp (Miquel Carreras), viu en la prosa de Joan Oliver, el qual sempre li guardà també memòria i reconeixement.

Per parlar de la figura i dels plantejaments conceptuals de Josep Ferrater Mora, tenim avui un dels seus amics personals, un dels filòsofs del nostre país més fecunds i amb més projecció internacional.

Jesús Mosterín és professor d'Investigació de l'Institut de Filosofia del CSIC, catedràtic de lògica i de filosofia de la Ciència de la Universitat de Barcelona, membre titular de la Acadèmia Europea, de la International Academy of Philosophy of Science i de l'Institut Internacional de Philosophie. És autor de més de vint llibres i de molts treballs publicats en revistes especialitzades.

La seva obra, tanmateix, no és només tècnica, sinó que té la virtut de moure's en la frontera de les ciències formals i naturals, i, per tant, resulta especialment útil tant als filòsofs que cultiven altres branques –ètica, política– com als científics socials i, més enllà, per totes aquelles persones informades que vulguin reflexionar sobre els valors i actituds humanes en un món canviant.

Esmentaré només quatre llibres seus. En primer lloc, *Racionalidad y acción humana* (AU, 1978, 1986) y *Conceptos y teorías en la ciencia* (1986), són llibres amb els quals ens vam formar tota una generació d'estudiants. A *Filosofía de la Cultura* (1993) introdueix un concepte original –els «memes»²– per designar les unitats d'informació cultural que li permet desenvolupar la idea que la cultura no és producte només de l'activitat humana, sinó que existeix també una «cultura animal» més àmplia i, naturalment, no antropomòrfica. «Animal –recorda– significa allò que té ànima, vida, per oposar-lo a l'inanimat o inert».

El quart llibre és *¡Vivan los animales!* (Madrid, Debate, 1998), en el qual prossegueix l'esquela de llibres com *Los derechos de los animales* (Madrid, Debate, 1995), i arriba a una raonada defensa del paper de les emocions morals –en què no es privilegia la cohesió «intel·lectual» de les morals basades en el pacte social o en qualsevol altre harmonització calculada d'interessos, sinó una cosa molt més senzilla: el respecte de les formes de vida i la capacitat de reacció davant el sofriment. La pregunta davant un ésser viu d'una altra espècie no és, doncs, «pot pensar?» –la posició tomista habitual que ens converteix als «humanes» (com ell diu) en éssers privilegiats *per genus et differentia specifica*– sinó la de «pot patir?» –que ens converteix en membres d'una comunitat d'éssers vius més àmplia.

Em sembla que aquesta posició no implica iusnaturalisme ni fantasma de cap mena.

Tanto la legislación como las costumbres y las valoraciones –escriu– son información cultural. Reivindicar los derechos de los animales es fomentar un cambio en nuestra cultura. Este cambio corresponde a la expansión del círculo de la solidaridad y la compasión del que ya hablaba Darwin. Como herramienta retórica para impulsar dichos cambios la jerga de los derechos suele ser bastante eficaz. Una manera de oponerse a la esclavitud de los negros en el siglo XIX consistía en proclamar que todos los *humanes* –incluidos los negros– tienen derecho a la libertad. Una manera de promover que las mujeres del siglo XX pudieran votar en las elecciones era proclamar que las mujeres tienen derecho al voto. Una manera de

2. El concepte de «meme» el va introduir per primer cop el biòleg evolucionista Richard Dawkins (1976). Els «memes» són concebuts com a unitats bàsiques de l'evolució cultural, els maons o *building-blocks* de la ment, de la mateixa manera que els gens ho són de la vida biològica.

oponerse a las corridas de toros o a la producción de foie-gras consiste en decir que todos los animales –incluidos los toros y los gansos– tienen derecho a no ser torturados.³

He d'esmentar que aquest llibre ha merescut el Premi Ortega y Gasset 1999. Vull felicitar el professor Mosterín per la seva lluita i per aquest premi, que va recollir ahir mateix a la Fundació Ortega, i agrair-li especialment que hagi acceptat d'estar avui entre nosaltres. I a vos-tès, com sempre, gràcies pel seu interès i per la consciència ciutadana que són l'objectiu dels cicles Aranguren.

3. Jesús Mosterín, *Vivan los animales!*, Madrid, Debate, 1998, p. 325.

Josep Ferrater Mora

Jesús Mosterín

Universitat de Barcelona

Instituto de Filosofía del CSIC

Multifacético y sorprendente como Arnau de Villanueva, filósofo y artista, pletórico de erudición, ironía y un raro sentido del humor, José Ferrater Mora fue sin duda el filósofo español más notable y fecundo de la posguerra. Tuve la fortuna de gozar de su amistad, y por ello he aceptado con mucho gusto la invitación a hablar sobre él, hilvanando datos sobre su obra y recuerdos personales.¹

José Ferrater nació en Barcelona en octubre de 1912. Los inicios de su carrera fueron difíciles y esforzados. De los 13 a los 17 años trabajó en un banco y en una empresa eléctrica, al tiempo que preparaba el bachillerato. Luego compaginó los estudios de Filosofía en la Universidad (entonces llamada Autónoma) de Barcelona con el trabajo como traductor y colaborador externo de varias editoriales, con el que se ganaba la vida. En realidad, Ferrater siempre guardó un mal recuerdo del nivel intelectual de aquella primera universidad autónoma y hacía comentarios sarcásticos sobre la leyenda blanca que posteriormente se tejió en torno a ella. La Guerra Civil interrumpió la normal trayectoria académica de Ferrater, que fue alistado en el ejército republicano. Cuando las tropas franquistas entraron en Cataluña, en 1939, tuvo que huir a Francia, y de allí a Cuba, iniciando así su largo exilio en varios países americanos.

De 1939 a 1941 trabajó en La Habana en lo que pudo, y de 1941 a 1947 fue profesor de Filosofía en Santiago de Chile. En 1947 se trasladó a Estados Unidos con una beca Guggenheim, y ya se quedó para siempre en ese país. A partir de 1949 hizo toda su carrera académica en el Brynn Mawr College (cercano a Philadelphia), del que fue catedrático de Filosofía desde 1955 hasta su jubilación.

En Estados Unidos dio a conocer el pensamiento español, en especial el de Unamuno y Ortega y Gasset, a quienes dedicó sendos libros. En España y Latinoamérica fue el introductor de la filosofía mundial contemporánea.

GUÍA A DISTANCIA

La prolongada ausencia de Ferrater Mora no impidió su influencia sobre la filosofía española. A través de sus numerosas publicaciones nos mantuvo informados a los españoles sobre lo

1. Este texto se basa en gran parte en mi discurso de presentación de José Ferrater Mora, con ocasión de su investidura como *Doctor Honoris Causa* por la Universidad de Barcelona en mayo de 1988, así como en mi intervención en el homenaje a Ferrater realizado en el contexto del Encuentro de Lógica y Filosofía de la Ciencia celebrado en la Universidad Complutense de Madrid en noviembre de 1991 y en mi contribución al volumen de homenaje *José Ferrater Mora: El hombre y la obra*, de 1994.

que pasaba en el mundo y sobre lo que pasaba en su propia cabeza. Su temprano exilio le permitió librarse del oscurantismo en que estuvo sumida la filosofía española de la posguerra y jugar un papel de guía intelectual a distancia. Ferrater siempre sintonizó con las corrientes filosóficas más vivas de su tiempo y con frecuencia las dio a conocer a los lectores hispanos, sometidos durante la posguerra a un anacrónico aislamiento intelectual. De él provinieron incontables incitaciones e informaciones, que contribuyeron a abrir muchas ventanas sobre los nuevos desarrollos del pensamiento mundial. Él nos ha hecho descubrir desde la lógica matemática hasta la ética ecologista, pasando por Wittgenstein y la filosofía de la muerte.

Actualmente se considera a Wittgenstein el filósofo más famoso del siglo xx, al que cada día se dedican nuevos libros y artículos. Sin embargo, esa fama es posterior a su muerte. Uno de los primeros intentos de interpretación de la significación histórica de Wittgenstein, realizados todavía en vida de éste, fue el artículo de Ferrater titulado «Wittgenstein o la destrucción», publicado en 1949 y reimpresso posteriormente varias veces y en varias lenguas. Durante mi estancia en Alemania, en 1964-1966, me interesé por Wittgenstein, y la traducción alemana del artículo de Ferrater fue una de las primeras y más brillantes indicaciones bibliográficas que recibí.

Yo había ido a Alemania a especializarme en lógica en el Institut für Mathematische Logik de la Universidad de Münster. El origen de mi interés por la lógica estuvo en mi temprana lectura del libro de José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógica matemática*, publicado en México en 1955 y que yo había encontrado por casualidad en una librería de Bilbao. La incomparable claridad y precisión de la (para mí) nueva lógica me deslumbró inmediatamente y contribuyó a fijar mi vocación. A pesar de sus defectos, es indudable que el libro de Ferrater y Leblanc dio a conocer la lógica moderna a muchos estudiantes en España y en América Latina, en cuyas universidades esa disciplina era desconocida o considerada tabú.

Quizá el caso más conocido de orientación filosófica general sea el de su libro *La filosofía en el mundo de hoy*, publicado en 1959, que introdujo e hizo popular la famosa división de la filosofía de aquel entonces en los tres grupos de los rusos, los europeos y los angloamericanos. Traducido a varias lenguas, la versión española fue objeto de continuas reediciones, siempre mejoradas, que a partir de 1969 cambiaron su título por el de *La filosofía actual*. Su libro *Ética aplicada*, escrito en colaboración con Priscilla Cohn, introdujo por estos lares los temas típicos de la ética material actual.

Todavía en sus últimos años Ferrater siguió llamándonos la atención sobre los desarrollos más interesantes del panorama intelectual. Buena muestra de ello son, por ejemplo, sus enjundiosas recensiones de los entonces recientes libros de Barrow y Tipler sobre el principio antrópico en cosmología y de Gould sobre el tiempo geológico.

Yo conocí personalmente a José Ferrater Mora durante la celebración en Valencia en noviembre de 1971 de un «Simposio sobre Filosofía y Ciencia en el Pensamiento Español Contemporáneo», que él presidía. Fue un simposio tormentoso, sobre todo por los continuos incordios de Gustavo Bueno y sus muchachos, empeñados en sabotearlo en nombre de no se sabe qué revolucionarismo del séptimo día. El pobre Ferrater aguantó lo mejor que pudo, y presentó una ponencia sobre «Pinturas y modelos».

Poco después, Javier Muguerza me pidió una colaboración para un volumen de homenaje a Ferrater que pensaba editar con ocasión de su sesenta cumpleaños, para el que reunió un buen número de artículos, aunque nunca llegó a publicarse, con gran disgusto de Ferrater. Yo escribí uno, «Sobre el concepto de modelo», en el que analizaba críticamente la ponencia de Ferrater en

Valencia antes citada. En vista de que el volumen previsto por Muguerza no aparecía, Priscilla Cohn seleccionó algunos de sus artículos, nos pidió versiones inglesas y los publicó en inglés en *Transparencies. Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora* (Humanities Press 1981).

EL ENCICLOPEDISTA

La labor informativa de Ferrater culminó en su obra más conocida, el *Diccionario de Filosofía*, «el Ferrater» por antonomasia, obra clásica de consulta que, con sus 3.600 apretadas páginas, sólo es comparable con la *Encyclopedia of Philosophy*, editada por Paul Edwards, con la diferencia de que esta última es fruto colectivo de los esfuerzos de 500 autores, mientras que Ferrater escribió él solo su *Diccionario*.

La tradición de los diccionarios de filosofía es larga y prestigiosa. La inició, como no podía ser menos, Aristóteles, del que conservamos el primer léxico filosófico, al que Andrónikos Rodios dio el nombre de libro *Delta* de los que vienen detrás de los de física. En él se inspiró el gran filósofo islámico Ibn Sina para escribir su *Kitab al-Hudud* (libro de las definiciones). Leibniz preparaba un diccionario filosófico, que no llegó a publicar. Voltaire, en cambio, sí que publicó el suyo, el *Dictionnaire philosophique portatif*, en 1764, pero lo hizo de un modo anónimo, para evitarse complicaciones. Uno de los últimos diccionarios filosóficos es el de Quine, titulado *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*, publicado en 1987.

Los diccionarios de filosofía que acabamos de citar son valiosas fuentes de información acerca de lo que sus respectivos autores pensaban o del sentido que ellos deban a los términos que usaban, pero no constituyen (ni pretendieron constituir) fuentes generales de referencia que abarquen la práctica totalidad de los temas, usos y períodos de la filosofía. Esta pretensión queda reservada a las escasas grandes obras de referencia alfabética que cubren todo el campo filosófico, tales como la citada *Encyclopedia of Philosophy* o el *Diccionario de Filosofía*, de José Ferrater Mora. La diferencia de envergadura entre unas y otras obras se capta a simple vista. El diccionario de Voltaire tiene 344 páginas, el de Quine 250. El de Ferrater, 3.590, y, además, cada página de este último equivale al menos a dos de las anteriores.

The Encyclopedia of Philosophy, editada por Paul Edwards en 1967, que es desde hace 25 años la obra de referencia estándar en el mundo filosófico anglosajón, tiene una extensión sólo ligeramente superior a la de Ferrater. En ella se paga adecuado tributo al *Diccionario de Filosofía* de Ferrater, del que se dice:

Ferrater Mora was equally strong in his knowledge of modern logic and positivism and in the more traditional philosophical trends and developments associated with Continental metaphysics. The comprehensiveness of his scholarship and the soundness of his judgment have combined to create a monumental one-man contribution to the library of dictionaries of philosophy. [vol. 6, p. 188].

Este elogio se refiere a la cuarta edición del *Diccionario* de Ferrater. Con mayor justicia aún habría que tributárselo a la última edición, mucho más extensa y precisa que la cuarta. En su recensión del *Diccionario* de Ferrater, publicada en el *Journal of Symbolic Logic*, Quine se admi-

raba también de que alguien pudiese estar tan bien informado tanto sobre la filosofía más clásica o antigua como sobre los últimos desarrollos técnicos.

La primera edición del *Diccionario del Filosofía* se publicó en México en 1941, poco después del exilio de su autor. La segunda, en 1944. La tercera edición, de 1951, así como las dos siguientes, de 1958 y 1963, se publicaron en Buenos Aires. La sexta y última, finalmente, se publicó en Madrid en 1979. Cada una de estas ediciones fue ampliando y corrigiendo el contenido de la anterior, dando así lugar a la obra monumental que todos conocemos. En esta ingente obra se refleja la increíble laboriosidad de su autor. Pero también se refleja en ella su erudición inmensa, su ecuanimidad, su tolerancia y su interés por todos los puntos de vista, y esa peculiar serenidad que le permitía seguir de cerca la actualidad de cada momento sin caer nunca en la moda efímera ni en el provincialismo.

Alianza Editorial organizó un acto de presentación de la última edición del *Diccionario de Filosofía* en la librería Herder de Barcelona en junio de 1979, en el que yo fui encargado de presentar la obra, y Ferrater pronunció unas palabras. Él quedó encantado con mi presentación y dijo que era la mejor que nunca se le había hecho. Priscilla, sentada en el suelo, fotografiaba a Ferrater constantemente.

El *Diccionario de Filosofía* de Ferrater ha sido hasta ahora una obra dinámica, en continua maduración y crecimiento. Desde su primera edición, en 1944, hasta la sexta y última, publicada en 1979, Ferrater se pasó gran parte de su vida revisando y ampliando esta obra extensa, ponderada y utilísima, a la que varias generaciones de estudiantes y profesores de filosofía de España y América han acudido en busca de información y orientación. Ferrater estaba muy preocupado por la continuidad de esta empresa, y antes de morir me había pedido que me hiciese cargo de ella.

EL FILÓSOFO ORIGINAL

A Ferrater le agobiaba un poco la fama de su *Diccionario*, y él hubiera preferido ser más conocido por sus obras con más pretensiones de originalidad. Como pensador original, plasmó su filosofía en una serie de libros como *El ser y la muerte*, *El ser y el sentido* (luego *Fundamentos de Filosofía*) y, sobre todo, *De la materia a la razón*. En ellos presenta un sistema filosófico propio, basado en un materialismo emergentista de gran alcance, pero matizado por la toma en consideración de múltiples perspectivas, datos, opiniones y problemas.

Ferrater hacía y rehacía continuamente sus obras. Ya lo vimos respecto al *Diccionario*. Lo mismo ocurría con sus libros más originales y ambiciosos, como el que dedicó al tema de la muerte, considerada desde el punto de vista ontológico y antropológico. La primera versión, titulada *El sentido de la muerte* y publicada en Buenos Aires, estaba todavía bajo la influencia de Heidegger. En las sucesivas ediciones (1962, 1965, 1967, 1979), publicadas con el título *El ser y la muerte*, esa influencia fue disminuyendo, al tiempo que el enfoque se hacía más analítico, científico y naturalista. En esta obra situaba Ferrater el tema de la muerte humana en el contexto más amplio de la muerte en general, tanto en el mundo orgánico como en el inorgánico.

El momento más analítico del pensamiento de Ferrater se manifiesta en otro de sus libros más originales, el titulado en su primera edición, de 1967, *El ser y el sentido*, y en su última edi-

ción, de 1985, *Fundamentos de filosofía*. El nuevo título estaba justificado por la gran cantidad de cambios introducidos entre ambas ediciones, tanto en el contenido como en el propio estilo, ahora mucho más conciso y directo. Ferrater tuvo la honradez de no dormirse nunca sobre sus propios laureles, sino de tratar siempre de mejorar lo que ya tenía escrito.

Seguramente la obra que mejor resume el pensamiento original de Ferrater Mora es *De la materia a la razón*, publicada en 1979, y que representa la culminación y el resumen de su cosmovisión, su ontología y su ética. La ontología de Ferrater resulta ser un materialismo emergentista, que articula todos los sistemas reales en cuatro niveles: el físico, el orgánico, el social y el cultural, cada uno de los cuales depende de los anteriores, aunque posee también propiedades emergentes propias. En especial, los actos mentales se identifican con procesos neurales de ciertos organismos. La ontología final de Ferrater coincide en gran parte con la de Mario Bunge, pero su presentación y metodología son distintas. Ferrater propugna una metodología que él llama intergracionista, considerando las tesis opuestas en conflicto como casos límite, cada una de las cuales corrige la insuficiencia de la otra. Y en la exposición de su filosofía siempre brilla la tolerancia y la autoironía.

Ese mismo año 1979 escribí una extensa y algo crítica recensión de *De la materia a la razón*, que apareció en *Teorema IX*, y que Ferrater se tomó muy en serio. Yo le echaba en cara la falta de precisión de los nuevos conceptos que introducía (sistema, nivel, etc.) y que no figuraban en su *Diccionario*, a la vez que alababa el alcance del libro, la renovación de su pensamiento y sus tesis fundamentales.

ÉTICA

De la materia a la razón contiene también la concepción ferrateriana de la ética. Los códigos morales no son deducidos de un principio deontológico absoluto, sino que emergen de actividades sociales y culturales. «Moral» y «bueno» son usados para localizar tendencias que se manifiestan en la sociedad humana en forma de programas, propuestas, ideales, etc. Por medio de ellos se aspira a transformar el mundo, es decir, a realizar sentidos.

En ética, Ferrater adopta una moral teleológica, racional y antiantropocéntrica, que él engarza en su propia ontología y expone abstractamente en *De la materia a la razón*, y que aplica a las situaciones concretas en *Ética aplicada* (escrita en colaboración con Priscilla Cohn).

En 1981, cuando la ética española se debatía entre los escolasticismos tomista y frankfurtiano, *Ética aplicada* introdujo una bocanada de aire fresco con la discusión filosófica de problemas actuales, como el aborto, la eutanasia o los derechos de los animales. Es obvio que la clarificación conceptual y la discusión racional de este tipo de problemas ecológicos o vitales es una de las tareas más importantes con las que se enfrenta la ética actual. En éste como en otros campos, Ferrater nos habrá marcado la dirección correcta en el momento oportuno.

Aquí quisiera yo señalar una diferencia entre los valores morales (respetar la independencia, no provocar el dolor) y los valores ontológicos. La indignación que me produce la tala de un gran árbol no es moral ni en el sentido de la autonomía (el árbol carece de voluntad propia) ni en el sentido de la felicidad (el árbol no sufre). El valor ofendido es ontológico. El gran árbol me parece ser un individuo magnífico, con una larga historia, que me inspira respeto. Un universo

que contenga ese árbol es *–ceteris paribus–* preferible a otro que no lo contenga. La preocupación de ciertas personas sensibles por el dolor de animales concretos es de tipo moral. La preocupación de los ecologistas por la conservación de las especies y de los ecosistemas es de tipo ontológico. Por eso a veces pasan de lado la una junto a la otra sin tocarse apenas.

Cuando, en *Ética aplicada*, Priscilla Cohn y José Ferrater hablaban de los derechos de los animales, Priscilla se mostraba más preocupada por el sufrimiento de los animales individuales, actitud que también pude comprobar en los cursos de verano de El Escorial en los que coincidimos. Ferrater, que no ignoraba ni era sordo a esa problemática, se mostraba más receptivo a la destrucción de los ecosistemas.

Los temas de *Ética aplicada* eran: el aborto (a favor del derecho al aborto), los derechos de los animales, la eutanasia (a favor del derecho a la eutanasia activa), la igualdad sexual, el paternalismo (en contra), la pornografía (Ferrater es partidario de la libertad, aunque con peros), y la violencia.

En los artículos periodísticos publicados en *El País* y *La Vanguardia* en sus últimos años Ferrater Mora tomó claro partido en contra de las corridas de toros, a las que consideraba como bolsas de crueldad de injustificable pervivencia. Incluso en sus novelas se refleja esa actitud. En la última de ellas, *La señorita Goldie*, describe la ideal e hispánica Corona:

En... toda la República Democrática de Corona no había corridas de toros, ni siquiera se daba noticia de que las hubiese en ninguna parte; eminentemente civilizado en este punto, el país hubiera visto las corridas con muy malos ojos. Los coronenses [...] tenía muchos vicios, pero ni las corridas de toros, ni las peleas de gallos, ni siquiera la caza, mayor o menor, figuraban entre ellos. (p. 6).

EL CINEASTA

José Ferrater Mora siempre se ha interesado por el arte, sobre todo por el cine y la literatura, a los que ha dedicado valiosos estudios. Pero en la última etapa de su vida se destapó como un artista creador en esos dos campos. Simplificando un tanto, podríamos decir que la década de los setenta fue la época de su máxima actividad cinematográfica y que la década de los ochenta lo fue de su actividad literaria.

El cine es el arte del siglo xx por excelencia, el arte que combina sintéticamente los recursos de todas las demás artes, a los que añade las nuevas posibilidades abiertas por la tecnología audiovisual de nuestra época. Ferrater practicó el cine por amor al arte, como *amateur*, pero como *amateur* concienzudo, competente y entusiasta. Era un cineasta global, a la vez guionista, director, fotógrafo y montador. Sus películas –como *Back to the Firing Squad* (De vuelta al pelotón de ejecución), *A Hero of our Time* (Un héroe de nuestro tiempo), *Everydayness* (La vida cotidiana) o *The Call* (La llamada)– han sido aplaudidas en festivales de cine *amateur* y en numerosas sesiones privadas, como aquellas en que Ferrater nos mostraba sus nuevas películas en sus viajes a Barcelona durante los años setenta en un local comercial de la Rambla de Cataluña.

EL NOVELISTA

Ferrater no ha sido el único filósofo novelista. Los filósofos de la ilustración francesa solían cultivar también la literatura de ficción, aunque con cierta intención ideológica. Voltaire –al igual que Ferrater– es autor tanto de un diccionario filosófico, el *Dictionnaire philosophique portatif*, como de varias novelas: *Zadig*, *Candide*, *l'Ingénu*. D. Diderot escribió novelas como *La religieuse*, *Le neveu de Rameau* o *Jacques le Fataliste*. J. J. Rousseau escribió *La nouvelle Héloïse*, a fin de presentar un modelo de vida virtuosa, opuesta al libertinaje de las ciudades de la época. Ya en nuestro siglo, Jean Paul Sartre ha seguido la misma tradición, compaginando sus gruesos mamotreos filosóficos con el cultivo del teatro y la novela (*La nausée*, *Les chemins de la liberté*). También en el ámbito anglosajón ha habido filósofos que han cultivado el género narrativo, como Bertrand Russell, autor de *Satan in the Suburbs* y *Nightmares of Eminent Persons*. En los últimos tiempos ha destacado como novelista de gran éxito Umberto Eco (profesor de Semiótica y Filosofía del Lenguaje de la Universidad de Bologna), con sus obras *El nombre de la rosa* y *El péndulo de Foucault*.

La publicación en 1979 de su libro *Siete relatos capitales* (que recoge los guiones de sus principales películas) marca el punto de inflexión de la actividad artística de Ferrater. Precisamente son los guiones de esas películas los que ahora se publicaban como relatos en este libro, que así, aunque literario, es todavía un subproducto de la previa actividad cinematográfica. A partir de ese momento fue abandonando la práctica del cine, tan agotadora físicamente, por la más calmada de la literatura, a la que se dedicó con creciente entusiasmo hasta su muerte. Al menos ésa es la explicación que daba él mismo de su cambio de práctica artística.

En los años ochenta Ferrater escribió un libro de relatos, *Voltaire en Nueva York*, y cinco novelas ambiciosas de apreciable mérito literario. La mirada irónica que Ferrater siempre había lanzado sobre el mundo y su creciente dominio de los recursos expresivos del lenguaje lo llevaron a la inesperada explosión de creatividad literaria con que nos sorprendió en sus últimos años.

En el I Congreso Nacional de Filosofía de Guanajuato (México), celebrado en diciembre de 1981, coincidí con Ferrater (a quien acababan de robar todo el dinero que llevaba encima). Le di un ejemplar de mi libro *La ortografía fonémica del español*, que acababa de publicar, y que él leyó de un tirón por la noche, manifestándome su completo acuerdo con mis propuestas. En 1982 publicó su primera novela, *Claudia, mi Claudia*, en la que el anónimo «Observador» pasea su mirada irónica sobre la compleja realidad urbana. En ella aparece un personaje, Jesualdo Mostequín, muy interesado por la reforma ortográfica.

En 1986 publicó *Hecho en Corona*, su segunda novela, en que un imaginario país –Corona–, a la vez desarrollado y latinoamericano, sirve de marco a una historia compleja y ambigua. En 1988 apareció *El juego de la verdad*, la tercera novela de Ferrater, con la que quedó finalista (por acuerdo previo) del Premio Nadal 1987. Como su nombre indica, se trata de una especie de juego o laberinto de la verdad, donde un caleidoscopio de testimonios sucesivos hace cambiar repetidamente la perspectiva desde la que miramos los acontecimientos.

En 1989 publicó *Regreso del infierno*, su cuarta novela. El protagonista, Leopoldo Arroyo Munz, sufre una larga pesadilla en el hospital neoyorkino en que ha sido ingresado, durante la cual mantiene una sorprendente lucidez. La pesadilla lo lleva a conocer o imaginar una especie de infierno, en el que se acumulan muchas de las obsesiones de nuestra época, desde la amenaza nuclear hasta el terrorismo, pasando por la inseguridad urbana y los colapsos circulatorios.

Sin embargo, ese infierno encierra también elementos de paraíso (personificados en la ninfa o puta Felicia-Calipso). La obra está llena de humor, erudición irónica, caricatura y ambigüedad. El protagonista, el filólogo clásico Leopoldo Arroyo Munz, tiene muchos rasgos de Ferrater Mora. Profesor en Estados Unidos de origen hispano, tiene una casa tranquila en Pennsylvania (en New Hope = Brynn Mawr), mientras que en Nueva York vive en un cuartucho alquilado en el Village, como Ferrater durante un cursillo que dio el año anterior en Nueva York. Incluso tiene los mismos problemas que Ferrater con el apellido. Muchos le llaman Mr. Munz en vez de Mr. Arroyo (Mr. Mora en vez de Mr. Ferrater). Su situación hospitalaria refleja aspectos de las experiencias de Ferrater con las operaciones quirúrgicas que había sufrido.

En 1991 apareció su quinta novela, *La señorita Goldie*. Precisamente él murió cuando venía a Barcelona a presentarla. Se trata de una continuación de *Hecho en Corona*. Una hermosa adolescente, Goldie, vengla la muerte misteriosa de su padre cebándose con la aristocrática familia que la adoptó. Se trata de una irónica parodia de la alta sociedad.

CATALÁN, ESPAÑOL, AMERICANO

Además de catalán y español, Ferrater fue siempre un hombre de su tiempo y un espíritu cosmopolita, atento a la situación científica y filosófica del mundo entero.

José Ferrater Mora, barcelonés de nacimiento, fue uno de esos catalanes universales a los que la Guerra Civil desparramó por el mundo. Fue el filósofo catalán más importante de nuestro siglo y quizás incluso de muchos siglos. Es cierto que el nombre de Balme suena mucho en Barcelona, pero me temo que suena más como nombre de calle que como nombre de filósofo. En una de sus primeras obras, *Les formes de la vida catalana*, Ferrater caracterizaba lo catalán por la sensatez (el *seny*), la ironía, la moderación y la continuidad. Para los que lo conocimos, es obvio que él mismo reunía tales características en grado superlativo. Según Salvador Espriu, la ironía, el sentido común y la laboriosidad son características de la catalanidad. En ese sentido, José Ferrater Mora fue catalán hasta la médula. Su ironía se refleja claramente en sus películas y novelas, y era especialmente conspicua en sus deliciosas conversaciones. Su sentido común brillaba en todas sus tomas de posición, y en el integracionismo con el que él trataba de huir de extremismos y escolasticismos y de hacer justicia a todas las corrientes del pensamiento filosófico. El peligro de su postura habría sido el eclecticismo, pero, cuando hacía falta, sabía tomar posiciones tajantes y claras. Su laboriosidad proverbial se plasmó en una obra inmensa. De todos modos, y al menos en sus últimos años, Ferrater no sentía ninguna simpatía por el nacionalismo catalán. Incluso pensaba que la falta de apoyo público a la edición de sus obras completas se debía a que él escribía en castellano.

Ferrater fue también un español universal, que con sus cursos y sus libros sobre Unamuno y Ortega ha contribuido como pocos al conocimiento de la filosofía española en el mundo. Perteneciente a la misma generación que el también barcelonés Eduardo Nicol, que José Luis L. Aranguren, que Julián Marías, que Adolfo Sánchez Vázquez y que los latinoamericanos Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada y Mario Bunge, por la amplitud de su obra filosófica sólo Mario Bunge le sería comparable.

Como Severo Ochoa y como tantos otros españoles ilustres afincados en Estados Unidos, Ferrater Mora adoptó la nacionalidad norteamericana y supo integrarse sin problemas en aquel

gran país. Ya indicamos que fue precisamente en el Bryn Mawr College, de Pennsylvania, donde desarrolló la mayor parte de su vida académica y de su obra. Y allí conoció a Priscilla Cohn, su mujer, discípula y colaboradora en *Ética aplicada*. De hecho, Ferrater, catalán, español y americano, fue sobre todo un ciudadano del mundo, difícilmente repescable por los cruzados de cualquier cultura de campanario.

SUS ÚLTIMOS AÑOS

Hacia 1980 Ferrater dejó casi de hacer cine y filosofía, y se puso a escribir novelas de un estilo inconfundible con un empuje incontenible que nadie se esperaba de su edad. En sus últimos años una explosión de creatividad novelística casi monopolizaba la enorme capacidad de trabajo de Ferrater. Pero en nuestras frecuentes conversaciones siempre mostraba un vivo interés por los problemas científicos y éticos de nuestra época, desde la teoría de las supercuerdas hasta los derechos de los animales. No sólo me hablaba con gran entusiasmo de estos temas, sino que me enviaba luego los últimos libros aparecidos sobre ellos. Y mantenía intacto su sentido del humor y su famosa ironía. Hasta el último momento se mantuvo alerta, curioso y lleno de ideas y proyectos.

En 1985 había escrito Ferrater una reseña de mi *Historia de la Filosofía*. En junio de ese mismo año lo visité en su casa de Villanova (Pennsylvania, junto a Bryn Mawr). Anteriormente había estado cenando en mi casa de Barcelona y quejándose de que no le hubieran dado el Premio Príncipe de Asturias. Mientras estaba yo en California, me enteré de que se lo habían concedido finalmente. Le llamé para felicitarle y me invitó a su casa. Ferrater salió a buscarme al aeropuerto y me llevó a su casa, amplia y rodeada de hermosos árboles. La primera sorpresa fue encontrarme con la cocina llena de 8 gatos y un perro que allí guardaba Priscilla. En la zona interior, inaccesible a los gatos, Ferrater tenía instalados 8 televisores, 3 computadores y varias cámaras de filmar o grabar en vídeo. Me quedé a dormir dos noches en su casa. La primera tuvimos una larga discusión filosófica. La segunda visionamos las dos últimas películas de Ferrater, *The four seasons* (Las cuatro estaciones) e *Insomnia* (Insomnio). El sábado me llevó Ferrater a visitar el Bryn Mawr College y el barrio viejo de Philadelphia. Al día siguiente hicimos una excursión por los campos de los alrededores, y volvió a llevarme al aeropuerto, donde tuvimos una larga conversación sobre la supervivencia de su obra, la edición de sus obras completas y el mantenimiento de su diccionario, temas que le preocupaban y sobre los que me hablaría una y otra vez en lo sucesivo. Ese mismo año intervine (junto a Victoria Camps) en la presentación de un número de la revista *Anthropos* dedicado a Ferrater en Barcelona, y en un Simposio Internacional sobre Modelos Biológicos celebrados en Palma de Mallorca, en el que Ferrater también participaba.

En 1979 José Ferrater había sido nombrado *Doctor Honoris Causa* por la Universidad Autónoma de Barcelona, y en 1986 por la UNED de Madrid. Pero a él le hacía ilusión recibir tal distinción de la Universidad de Barcelona, que había sido su universidad. Así, en 1987 Salvador Giner y yo iniciamos los trámites pertinentes. Finalmente, en mayo de 1988 Ferrater Mora fue investido *Doctor Honoris Causa* de la Universidad de Barcelona, en una solemne ceremonia, presidida por el rector, Josep María Bricall, y en la que yo (vestido de talar por única vez en mi vida) hice de padrino, pronunciando el discurso de rigor, elogiando y resumiendo la obra de Ferrater. A

continuación él pronunció un hermoso discurso. Ferrater era muy sensible a los reconocimientos oficiales, y tuvo la satisfacción de recibir varios en sus últimos años: los doctorados *honoris causa*, el Premio Príncipe de Asturias, la creación de la llamada Cátedra Ferrater Mora en Girona y diversas condecoraciones.

En noviembre de 1989 presenté en la librería Áncora y Delfín la novela de Ferrater, *Regreso del infierno*. Hice un estudio concienzudo de su novela, pero parece que a él no le gustó mi presentación, por no ser suficientemente entusiástica. Salvador Giner me comentó que Ferrater admitía cualquier objeción a su filosofía, pero no admitía crítica alguna de sus novelas. Realmente él estaba algo frustrado por lo que consideraba falta de reconocimiento de sus dotes literarias y de la alta calidad de sus novelas.

Durante el curso de verano en El Escorial sobre los derechos de los animales, en agosto de 1990, codirigido por Priscilla y por mí (y con participación suya) y en varias otras ocasiones en los últimos años tuve largas conversaciones con Ferrater, que estaba empeñado en que yo asumiese la continuación de su *Diccionario de Filosofía*. Él era perfectamente consciente de que esa gran obra había quedado anticuada, pero ya no tenía ganas o fuerzas para revisarla a fondo y ponerla al día, por lo que manifestaba un gran interés en que yo aceptase dirigir su renovación, lo que no dejaba de halagarme, por la confianza que representaba por su parte.

La muerte le sobrevino a Ferrater con relativa rapidez en Barcelona, a donde había venido a presentar su última novela, y donde murió en enero de 1991. La intervención de su viuda (que hizo incinerar al cadáver y se llevó sus cenizas a Pennsylvania) evitó las habituales ceremonias funerarias, poco acordes con su filosofía. «Si quieren honrarme después de mi muerte –decía Ferrater–, que lean mis libros».

BIBLIOGRAFIA

Antoni Mora

Aproximació bibliogràfica a la filosofia catalana contemporània*

Antoni Mora

Universitat de Barcelona

OBRES

JAUME BOFILL (Barcelona, 1910-1965)

La escala de los seres o el dinamismo de la perfección, Barcelona, Cristiandad, 1950.

Obra filosòfica, Barcelona, Ariel, 1968.

Sobre **JAUME BOFILL**

AA. VV., *Homenatge a Jaume Bofill*, Barcelona, La Seu Vella, 1986 (conté textos inèdits de Bofill); F. Tomar Romero, *Persona y amor: el personalismo de Jaime Bofill*, Barcelona, PPU, 1993.

JOSEP MARIA CAPDEVILA (Olot, 1892 - Banyoles, 1972)

Poetes i crítics, Barcelona, Catalònia, 1926.

Amics i terra amiga, Barcelona, Catalònia, 1932.

En el lllindar de la filosofia, Barcelona, Barcino, 1960.

Eugeni d'Ors. Etapa barcelonina, Barcelona, Barcino, 1965.

Estudis i lectures, Barcelona, Selecta, 1965.

Del retorn a casa, Barcelona, Pòrtic, 1971. Pròleg de Fermí Vergés.

Els principis de la civilització i altres escrits, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1992.

Pròleg de Jordi Giró i París.

Sobre **JOSEP MARIA CAPDEVILA**

MAURICI SERRAHIMA, *Josep Maria Capdevila*, Barcelona, Barcino, 1974.

Nota de l'editor: Aquesta és una bibliografia merament introductòria, que no es pretèn ni completa ni exhaustiva. Hem tingut en compte les obres importants; bàsicament llibres. Sobre la bibliografia original d'Antoni Mora, hem afegit alguns autors amb ànim merament informatiu. El lector hi trobarà mancances i podrà, amb tota raó, discutir-ne la selecció. Aquest és un tema que resta, però, sortosament obert a la investigació i a la crítica.

CARLES CARDÓ (Obres) (Valls, 1884; Barcelona, 1958)

Doctrina estètica del Dr. Torras i Bages, Editorial Catalana, Barcelona, 1919.

Histoire spirituelle des Spagnes. Étude historico-psychologique du peuple espagnol.
Editions les Portes de France, Paris, 1946.

El diàleg interior, F. Camps Calmet, Tàrraga, 1934; 2^a edició comentada, Ariel, Barcelona, 1956.

La nit transparent, La paraula Cristiana, Barcelona, 1935, segona edició, Ariel, 1957.

La Moral de la derrota i altres assaig, Ariel, Barcelona, 1959.

Les dues tradicions. Historia espiritual de les Espanyes. Ed. Claret, Barcelona, 1977.

El gran refús (capítol VIII de Les dues tradicions), Ed. Claret, Barcelona, 1994.

Traduccions (selecció)

L.A. Sèneca. De la ira. Text i traducció del Dr. Carles Cardó. Ed. Catalana, Barcelona, 1924.

L.A. Sèneca. Consolacions. Text i traducció del Dr. Carles Cardó. Fundació Bernat Metge, 1925.

Antic testament. Gènesi. Èxode. Versió dels textos originals, introduccions i notes del Dr. Carles Cardó, P. Antoni Maria de Barcelona, O.M. Cap., Dr. J. Millàs Vallicrosa, ed. Alpha, Barcelona, 1928.

Nou testament. Vol XIV. Lletres de sant Pau. De primera als Corintis a Hebreus. Versió catalana, introducció i notes exegètiques del Dr. Carles Cardó. Notes històriques, geogràfiques i crítiques del Dr. Cebrià Montserrat, Ed. Alpha, Barcelona, 1932.

L.A. Sèneca. Qüestions naturals. Text revisat i traduït per el Dr. Carles Cardó. Barcelona, Bernat Metge. vol. I, 1956; vol. II, 1957; vol. III, 1959.

Sobre **CARLES CARDÓ**

Miscel·lània Carles Cardó, Ariel, Barcelona, 1962. Amb textos, entre molts altres, de Aureli M.^a Escarré, Higiní Anglès, Miquel Batllori, Joan Salas, Ferran Soldevila, Ramon Sugranyes de Franch, J.L. López Aranguren, Jaume Bofill, Joan Triadú, Jacques Maritain, Maurici Serrahima. Conté una bibliografia completa de l'obra de Carles Cardó.

JOAQUIM CARRERAS I ARTAU (Girona, 1894 - Tiana, 1968)

La llibreria d'Arnau de Vilanova, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1935.

Historia de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV, 2 vols., Barcelona, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1943 (en col·laboració amb el seu germà Tomàs).

- De Ramon Llull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal: lección inaugural de los cursos de verano de 1946 en Ripoll*, Barcelona, CSIC, 1946.
- Introducción a la filosofía: lógica, psicología, ética*, (8 edicions), 8.^a ed. notablement reformada, Barcelona, Alma Mater, 1948.
- Teoría del conocimiento i ontología*, (7 edicions), 7.^a ed. reformada, Barcelona, Alma Mater, 1949.
- L'Epistolari d'Arnau de Vilanova*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1950.
- El agustinismo político medieval y su vigencia en la confederación catalano-aragonesa*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1960.
- Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, 1962.
- La filosofía universitaria en Cataluña durante el segundo tercio del siglo XIX: discurso leído en la sala de actos de la delegación en Barcelona del Consejo Superior de Investigaciones Científicas el día 5 de abril durante la sesión solemne dedicada a san Isidoro*, Barcelona, CSIC, 1964.
- Curso de filosofía para sexto curso de bachillerato*, Alma Mater, Barcelona, 1968.
- Arnaldi de Villanova Expositio super Apocalypsi; cura et studio: Ioachimi Carreras i Artau, Olga Marinelli Mercacci, Ioseph M. Morató i Thomàs*. Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1971.
- Curso de filosofía para sexto curso de bachillerato*, Ed. Teide, Barcelona, 1971.
- Compendio de deberes éticos y cívicos*, Libreria Bosch, Barcelona, s.d.

Sobre JOAQUÍM CARRERAS ARTAU

- MIQUEL BATLLORI. «Joaquim Carreras i Artau, medievalista», *Anuario de estudios medievales*, n.º 2, 1965.
- Centenari Joaquim Carreras i Artau: 1894-1994 [Textos: Pere Lluís Font]*. Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Barcelona, 1994.
- PERE LLUÍS FONT. *Joaquím Carreras i Artau, Semblança biogràfica; conferència pronunciada davant el Ple el dia 3 de març de 2000*. Barcelona, IEC, 2000.

TOMAS CARRERAS I ARTAU (Girona, 1879 - Barcelona, 1954)

- La filosofía del derecho en el Quijote. Ensayos de psicología colectiva*, Girona, Tipografía Carreras i Mas, 1903.
- Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*, Barcelona, Catalònia, 1931.
- Médicos-filósofos españoles del siglo XIX*, Barcelona, CSIC, 1950.
- Estudios filosóficos*, 2 vols., Barcelona, Institut Luis Vives de Filosofía, 1966 i 1968.
- La Universitat Autònoma de Barcelona i el Patronat Universitari*, Llibreria Bosch, Barcelona, 1933.

Elogio de la sabiduria, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1943.

L'obra i el pensament de R. Llull, Editorial Selecta, Barcelona, 1957.

Sobre TOMAS CARRERAS I ARTAU

La meva Girona: memòries de Tomàs Carreras i Artau; Prefaci de Narcís-Jordi Aragó; Introducció, edició i notes a cura de Pep Vila, Ajuntament de Girona, Girona, 2000.

MIQUEL CARRERAS COSTAJUSSÀ (Sabadell, 1905 - Tèrmens, 1938)

La història llatina. Notes a la Fundació Bernat Metge. Escrits de Miquel Carreras Costajussà, IX, Fundació Bosch i Cardellach, 1975.

Conceptes i dites de Martí Rialp, Sabadell, 1938 i 1949 (amb el pseudònim «Miquel Costa»). Nova edició: Barcelona, 1988, Club Editor, pròleg de Núria Folch i Pi.

Elements d'Historia de Sabadell, Edicions de la Comissió de Cultura, 1932. Edició fac-símil, Ajuntament de Sabadell, 1989.

Sobre MIGUEL CARRERAS

JOAQUIM MOLAS. *Miquel Carreras, una aproximació*, Fundació Bosch i Cardellach, Sabadell, 1988.

A.A.V.V. *Miquel Carreras, Ciutadania i pensament. Miscel·lània d'Homenatge*, Fundació Bosch i Cardellach, Sabadell, 1990.

IGNASI CASANOVAS (Santpedor, 1872 - Barcelona, 1936)

Poètica de Aristòtil, Traducció del p. Ignasi Casanovas, Ed. Thomás, Barcelona, 1907.

Apologètica de Balmes, Gustavo Gili, Barcelona, 1910.

L'art i la moral. Conferències donades per Ignasi Casanovas i d'altres, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1928.

Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres. Biblioteca Balmes, Barcelona, 1932.

Documents per la història cultural de Catalunya en el segle XVIII, recollits i publicats per Ignasi Casanovas. Vol. I, Josep Finestres, Estudis biogràfics, estudi preliminar, elogi funeral, vida i escrits, documents. Barcelona, Biblioteca Balmes, 1932.

La cultura catalana del segle XVIII. Discurs llegit en la segona festa d'Unió Interacadèmica, haguda el dia 20 de desembre de 1932 en l'Universitat de Barcelona, Biblioteca Balmes, Barcelona 1932.

Explicació dels exercicis espirituals de Sant Ignasi de Loyola: primera setmana. Barcelona. Foment de Pietat, 1932.

Explanació dels exercicis espirituals de Sant Ignasi de Loyola: segona setmana. Segona part: documents. Foment de Pietat, Barcelona, 1934.

Estéticas. Introducció biogràfica y traducció de Miguel Batllori, Barcelona, Balmes, 1943.

La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera. Barcelona, Balmes, 1953.

Documents per la història cultural de Catalunya en el segle XVIII, recollits i publicats per Ignasi Casanovas i Miquel Batllori IV. Josep Finestres, Epistolari, suplement amb addicions a la correspondència amb I. de Dou i de Sol. ed. a cura de Miquel Batllori. Barcelona, Biblioteca Balmes, 1969.

Sobre **IGNASI CASANOVAS**

MIQUEL BATLLORI. *Balmes i Casanovas: estudis biogràfics i doctrinals*, Biblioteca històrica de la Biblioteca Balmes serie III, 4. Barcelona, 1959.

DOMÈNEC CASANOVAS (Barcelona, 1910-1978)

Nociones de filosofía, Caracas, Coop. Artes Gráficas, 1939.

Las tendencias fundamentales de la filosofía actual y otros ensayos, Caracas, Coop. Artes Gráficas, 1941.

Psicología y pedagogía, Caracas, Dirección de Cultura del Ministerio de Educación Nacional, 1943.

La duda peregrina (Una breve historia de la filosofía - Filosofía contemporánea), Caracas-Barcelona, Ariel, 1953.

Teoría del conocimiento, edició de Pere Lluís Font, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 1993.

EUSEBI COLOMER (Girona, 1923 - Barcelona, 1997)

FRIEDRICH KLIMKE I EUSEBI COLOMER. *Historia de la filosofía*. Ed. Labor, Barcelona, 1961.

Nikolaus von Kues und Raimund Llull; aus handschriften der kuerser bibliothek. Walter de Gruyter, Berlin, 1961.

Hombre e historia. Ed. Herder, Barcelona, 1963.

Mundo y Dios al encuentro: el evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin, Novaterra, Barcelona, 1963

Heidegger: pensament i poesia en l'absència de Deu. Assaig preliminar i selecció de textos d'Eusebi Colomer, Ed. Estela, Barcelona, 1964.

Teilhard de Chardin. El medi diví: assaig de vida interior. Estudi preliminar d'Eusebi Colomer, Nova Terra, Hospitalet, 1964.

- Hombre y Dios al encuentro: antropología y teología en Teilhard de Chardin.* Ed. Herder, Barcelona, 1974.
- De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico de la Mirandola.* Ed. Herder, Barcelona, 1975.
- El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement,* Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1997.
- Aristòtil. Psicologia.* Traducció de Joan Leita, edició a cura de Eusebi Colomer, Editorial Laia, Textos filosòfics, n.º 4, Barcelona, 1981, segona edició revisada, 1989.
- La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger.* Mèxic D.F. Universidad Iberoamericana, 1995.
- El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* 3 vols., Ed. Herder, Barcelona, 1986-1990; segona edició revisada 1993.
- J.M. TERRICABRAS. Coord. *Historia del pensament filosòfic i científic,* Unv. Oberta de Catalunya, Pòrtic, Barcelona, 2001.

JOAN CREXELLS (Barcelona, 1896-1926)

- Primers assaigs,* edició a cura de Joan Estelrich i Carles Riba, Barcelona, Catalònia, 1933.
- La història a l'inrevés,* Barcelona, AC, 1968.
- Obra completa,* edició d'Alfred Schrem I, *De Plató a Carles Riba,* pròleg de Joaquim Molas, Barcelona, La Magrana, 1996.
- II, *Cròniques europees: Berlín-Londres 1920-1926,* pròleg de Norbert Bilbeny, 1997.
- III, *Escrips d'economia i finances,* 1925, 1998.
- IV, *Escrips d'economia i finances,* 1926. *Obra inèdita,* Pròleg d'Eugènia Crexells, 1999.

Sobre JOAN CREXELLS

- L. CRESPO ARRUFAT, *Ideari de Joan Crexells,* Barcelona, Ed. 62, 1967.
- J. PLA, *Homenots. Primera sèrie,* O. C., vol. XI, Barcelona, Destino, 1969.
- N. BILBENY, *Joan Crexells en la filosofia del nou-cents,* Barcelona, Dopesa, 1979.

JOAN CUATRECASAS (Camprodon, 1899 - Buenos Aires, 1990)

- Biología y democracia,* Buenos Aires, Losada, 1943.
- Psicobiología del lenguaje,* Mèxic, 1940. Nova edició augmentada: Buenos Aires, Alfa, 1958.
- El hombre, animal óptico,* Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- La metamorfosis del hombre masa,* Buenos Aires, Camps, 1967. Nova edició: Buenos Aires, Tres Tiempos, 1981.
- Lenguaje, semántica y campo simbólico,* Buenos Aires, Paidós, 1972.

Ramon Llull, médico y filósofo, Barcelona, Roca, 1977.
Psicología de la percepción visual, Buenos Aires, Tres Tiempos, 1981.
Psicogenia de la agresión, Buenos Aires, Tres Tiempos, 1983.
Perfil del hombre. Psicobiología social y valores, Buenos Aires, Tres Tiempos, 1989.

JOSEP FERRATER MORA (Barcelona, 1912-1991)

Cóctel de verdad, Madrid, Ediciones Literatura, 1935.
Diccionario de filosofía, Mèxic, Atlante, 1941. Edició augmentada: 1944. Noves edicions successivament revisades i augmentades: Buenos Aires, Sudamericana, 1951, 1958 i 1965 (primera en 2 vol.), amb reedicions. Nova edició augmentada, Madrid, Alianza, 1979 (4 vol.), amb reedicions. Nova edició, amb correccions: Madrid, Alianza, 1980. Després de la mort de l'autor, Josep Maria Terricabras i Priscilla Cohn s'encarreguen de l'actualització: 4 vol., Madrid, Alianza, 1994; Barcelona, Ariel, 1999. Hi ha diferents edicions abreujades.
Les formes de la vida catalana, Santiago de Xile, Agrupació Patriòtica Catalana, 1944; Barcelona, Selecta, 1955 i 1960; Barcelona, Ed. 62, 1980. En castellà: Santiago de Xile, Agrupació Patriòtica Catalana, 1944; Barcelona, EDHASA, 1963 (dins *Tres mundos*); Madrid, 1967 (OS).
Unamuno: Bosquejo de una filosofía, Buenos Aires, Losada, 1944; Buenos Aires, Sudamericana, 1957; Madrid, Alianza, 1985. En anglès: Berkeley, University of California, 1962; Westport, Connecticut, 1982.
Cuatro visiones de la historia universal, Buenos Aires, Losada, 1945; Buenos Aires, Losada, 1955; Madrid, 1967 (dins OS); Madrid, Alianza, 1982.
Cuestiones españolas, Mèxic, El Colegio de México, 1945.
Variaciones sobre el espíritu, Buenos Aires, Sudamericana, 1945 (alguns dels assaigs, inclosos a OS).
La ironía, la muerte y la admiración, Santiago de Xile, Cruz del Sur, 1946.
El sentido de la muerte, Buenos Aires, Sudamericana, 1947. Noves versions, amb nou títol: *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar, 1962 i 1967 (dins OS). En anglès, Berkeley, University of California, 1965. Noves versions: Barcelona, Planeta, 1979, i Madrid, Alianza, 1988.
El llibre del sentit, Santiago de Xile, El Pi de les Tres Branques, 1948; Barcelona, Selecta, 1955 (dins *Les formes de la vida catalana*).
El hombre en la encrucijada, Buenos Aires, Sudamericana, 1952 i 1965; Madrid, 1967 (dins OS). Versió anglesa: Boston, Beacon, 1957. Edició abreujada, amb el títol *Las crisis humanas*, Madrid, Alianza, 1972 i 1983.
Cuestiones disputadas: Ensayos de filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1955 (alguns dels assaigs, inclosos a OS).

Lógica matemática, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1955 (en col·laboració amb Hugues Leblanc). Edició revisada: 1962.

Ortega y Gasset: An outline of his philosophy, Londres, Bowes, i New Haven, Yale University Press, 1956; Nova edició: New Haven, Yale University Press, 1963. En castellà: *La filosofía de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Sur, 1958; Ortega y Gasset: Etapas de una filosofía, Barcelona, Seix Barral, 1958; Madrid, 1967 (dins OS); Barcelona, 1973.

Qué es la lógica, Buenos Aires, Columba, 1957.

La filosofía en el mundo de hoy, Madrid, Revista de Occidente, 1959, 1963 i 1967 (dins OS). Versió anglesa: Nova York, Columbia University, 1960. Versió holandesa: Utrecht, 1962. Versió catalana: Barcelona, Ed. 62, 1965. Des del 1969, noves versions actualitzades, sota el títol *La filosofía actual*, Madrid, Alianza.

Una mica de tot, Palma de Mallorca, Moll, 1961.

Tres mundos: Cataluña, España, Europa, Barcelona i Buenos Aires, EDHASA, 1963; Madrid, 1967 (dins OS).

El ser y el sentido, Madrid, Revista de Occidente, 1967. Nova versió, amb el títol *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Alianza, 1985.

Obras selectas, 2 vol., Madrid, Revista de Occidente, 1967.

Indagaciones sobre el lenguaje, Madrid, Alianza, 1970. Edició revisada: 1980.

Els mots i els homes, Barcelona, Ed. 62, 1970. En castellà: Barcelona, Península, 1971 i (edició augmentada) 1991.

El hombre y su medio y otros ensayos, Madrid, Siglo XXI, 1971.

Cambio de marcha en filosofía, Madrid, Alianza, 1974. En portuguès: 1982.

Cine sin filosofías, Madrid, Esti-Arte, 1974.

De la materia a la razón, Madrid, Alianza, 1979. Nova edició: Madrid, 1983. Versió italiana: 1985.

Ética aplicada. Del aborto a la violencia, Madrid, Alianza, 1981 (amb Priscilla Cohn). Edició ampliada: 1988.

El mundo del escritor, Barcelona, Crítica, 1983.

Modos de hacer filosofía, Barcelona, Crítica, 1985.

Ventana al mundo, Barcelona, Anthropos, 1986.

Mariposas y súper-cuerdas, Barcelona, Península, 1994.

Narrativa:

– *Siete relatos capitales*, Barcelona, Planeta, 1979 (edició revisada i augmentada, amb el títol *Voltaire en Nueva York*, Madrid, Alianza, 1985).

– *Claudia, mi Claudia*, Madrid, Alianza, 1982.

– *Hecho en Corona*, Madrid, Alianza, 1986.

– *El juego de la verdad*, Barcelona, Destino, 1988.

- *Regreso del infierno*, Barcelona, Destino, 1989.
- *La señorita Goldie*, Barcelona, Seix Barral, 1991.
- *Mujeres al borde de la leyenda*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991 (amb un epíleg de Priscilla Cohn).

Epistolaris:

- *Joc de cartes*, correspondència amb Joan Oliver, edició d'Antoni Turull, Barcelona, Ed. 62, 1988.
- «Correspondencia José Ferrater Mora - Antonio Rodríguez Huéscar», edició de José Lasaga, Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, n.º 16 i 17, 1993.

Sobre JOSEP FERRATER MORA

- J. PLA, «Homenots. Segona sèrie», O. C., vol. XVI, Barcelona, Destino, 1970.
- P. COHN (ed.), *Transparencies. Philosophical essays in Honor of J. Ferrater Mora*, Nova York, Humanities Press, 1981.
- C. NIETO BLANCO, *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 1985.
- AA. VV., *Anthropos*, n.º 49, 1985, monogràfic dedicat a Ferrater; A. Mora, Ferrater Mora, Barcelona, Thor, 1989.
- AA. VV., Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, n.º 11, 1991, *monogràfic dedicat a Ferrater* (inclou textos del mateix Ferrater).
- S. GINER i E. GUIÓS (ed.), *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Universidad de Santiago de Compostela, 1994.

ALEXANDRE GALÍ (Camprodon, 1886 - Barcelona, 1997)

- Activitat i llibertat en educació*, per Alexandre Galí i Josefa Herrera de Galí, Atenes, Barcelona, 1932.
- Rafael d'Amat i de Cortada, Baró de Maldà: l'escriptor, l'ambient*. Aedos, Barcelona, 1954.
- L'ensenyament de l'ortografia als infants*. Mentora, Barcelona, 1926, reedició Editorial Barcino 1973-1983.
- La mesura objectiva del treball escolar*. Pròlegs de Vicenç Benedito i Jordi Monés, Eumo, Vic, 1984.
- Obra complerta. Escrits Pedagògics (1952-1966)*. Fundació Alexandre Galí, Barcelona, 1990.
- Obra complerta. Escrits polítics, escrits històrics*, Fundació Alexandre Galí Barcelona, 1990.

Obra completa. Histories de les Institucions i del moviment cultural a Catalunya: 1900- 1936, 21 vols. Fundació Alexandre Galí, 1978-1986.

Sobre ALEXANDRE GALÍ

MASABEU I TIerno, JOSEP, *Alexandre Galí i la Mútua Escolar Blanquerna*, Mútua Escolar Blanquerna, Barcelona, 1989.

AA.VV *Alexandre Galí i Coll. Centenari del seu neixament 1986-1996: fites biogràfiques*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1986.

VICENS BENEDITO, *El mètode d'ortografia d'Alexandre Galí: aplicacions actuals*, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1986.

ANTONI MARIA BADIA I MARGARIT, *Alexandre Galí i la llengua catalana: estructura lingüística i llengües en contacte*. Institut de Ciències de l'Educació, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1991.

JORDI GALÍ I HERRERA (ed.). *Alexandre Galí i el seu temps*. Notes i comentaris de Jordi Galí i Herrera, Proa, Barcelona, 1995.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA (Pamplona, 1901 - Quito, 1992)

Introducció a la lògica amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques, 2 vol., Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1934.

Lògica matemàtica, 2 vol., Barcelona, 1934.

Introducción a la lógica moderna, Barcelona, Labor, 1936.

Invitación a filosofar (incitaciones y sugerencias), Tucumán, Imprenta Miguel Violetto, 1939.

Invitación al filosofar, 2 vol., Mèxic, La Casa de España en México, 1940.

Filosofía en metáforas y parábolas, Mèxic, Editorial Central, 1945.

Existencialismo, Mèxic, Universidad de Veracruz, 1962.

Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Introducción literaria a la filosofía, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964.

Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Ensayos, Barcelona, Península, 1970.

Lecciones de historia de la filosofía, 2 vol., Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1972-1973.

Teoría y metateoría de la ciencia, Caracas, Universidad Nacional de Venezuela, 1977.

Cosas y personas, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Antropología filosófica contemporánea, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1957; Barcelona, Anthros, 1982.

- Vida, muerte e inmortalidad*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1983.
- Infinito, transfinito, finito*, Barcelona, Anthropos, 1984.
- Parménides (s. v a. C.) – Mallarmé (s. XIX d. C.)*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- Qué es Dios y quién es Dios*, Barcelona, Anthropos, 1986.
- Elogio de la técnica*, Caracas, Monte Ávila, 1968. Nova edició: Barcelona, Anthropos, 1987.
- Pasado, presente y porvenir de grandes nombres (mitología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica)*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- De magia a técnica (Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico)*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Filosofía de la música*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Nueve filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vol., Caracas, Ministerio de Educación Nacional, 1947; Barcelona, Anthropos, 1990.
- Sobre el Quijote y Don Quijote de la Mancha (Ejercicios literario-filosóficos)*, Barcelona-Pamplona, Anthropos, 1991.
- Sobre virtudes y vicios (Tres ejercicios literario-filosóficos)*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, Mérida, Venezuela, Universidad de Los Andes, 1967; Barcelona, Anthropos, 1984. Traducció francesa: Combas, 1994.
- Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Barcelona, Anthropos, 2000, pròleg de Juan F. Porras Rengel.

Sobre JUAN DAVID GARCÍA BACCA

- AA. VV., *Anthropos*, n.º 9, 1982, monogràfic sobre el filòsof;
- I. Izuzquiza, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Barcelona, Anthropos, 1984.
- C. Beorlegui, *García Bacca, la audacia de un pensar*, Universidad de Deusto, 1988.
- M. A. Palacios Garoz, *Filosofía en música y filosofía de la música en Juan David García Bacca*, Universidad de Burgos, 1997.

RODOLF LLORENS I JORDANA (Vilafranca del Penedès, 1910 - Caracas, 1985)

- La ben nascuda (Rèplica a «La Ben Plantada»)*, Barcelona, 1937. Noves edicions: Barcelona, Ariel, 1957 i 1978.
- Servidumbre y grandeza de la filosofía*, Buenos Aires, Publicaciones Hispano-Americanas, 1949.
- Josep Robreño: el nou concepte de Renaixença*, Barcelona, Ariel, 1981.
- Com han estat i com són els catalans*, Barcelona, Ariel, 1968. Nova edició: Ajuntament de Vilafranca del Penedès, 1998.

FRANCESC MIRABENT (Barcelona, 1888-1952)

La estética inglesa del siglo XVIII, Barcelona, Cervantes, 1927.

Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos, 2 vol., Barcelona, CSIC, 1957-1958.

De la bellesa, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1936. Nova edició: Barcelona, Els Llibres de Glauco, 1988.

Sobre **FRANCESC MIRABENT**

J. Carreras i Artau, «Noticia biogràfica», inclosa als *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*, vol. I, ed. cit.

A. Agustín Justribó, *Sobre la estética del Dr. F. Mirabent*, pròleg de David Estrada, Barcelona, PPU, 1985.

EDUARD NICOL (Barcelona, 1907 - Mèxic, 1990)

Historicismo y existencialismo. La temporalidad el ser y la razón, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1950. Nova versió: Madrid, Tecnos, 1960; Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1981.

La vocación humana, Mèxic, Stylo, 1953. Reedició: Mèxic, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, amb pròleg d'Enrique Hülz.

El problema de la filosofía hispánica, Madrid, Tecnos, 1961. Nova edició: Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1999, amb pròleg d'Alberto Constante i Ricardo Horneffer.

Los principios de la ciencia, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Psicología de las situaciones vitales, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1941. Nova edició, amb nou pròleg i notes: Mèxic, 1963.

El porvenir de la filosofía, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1972.

Metafísica de la expresión, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1957. Nova versió: Mèxic, 1974.

La idea del hombre, Mèxic, 1946. Nova versió: Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1977.

La primera teoría de la praxis, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

La reforma de la filosofía, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1980.

La agonía de Proteo, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Ideas de vario linaje, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Sobre EDUARD NICOL

- J. González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- M. González García, *El hombre y la historia en Eduardo Nicol*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988.
- J. González i L. Sagols, *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- A. Castiñeira (ed.), *Eduard Nicol: semblança d'un filòsof*, Quaderns Acta, Barcelona, n.º 10, 1991; AA.VV., *Anthropos*, n.º extraordinari 3, 1998, monogràfic dedicat a Nicol.
- Jorge Enrique Linares Salgado, *El problema de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- AA.VV., *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

EUGENI D'ORS (Barcelona, 1881 - Vilanova i la Geltrú, 1954)

- El secreto de la filosofía*, Barcelona, 1947; Madrid, Tecnos, 1998, amb pròleg de Manuel Garrido i un text de J. Ferrater Mora.
- Obra catalana completa, Glosari 1906-1910*, Barcelona, Selecta, 1950. Edició interrompuda.
- Obra catalana completa*, Barcelona, Quaderns Crema, edició en 15 vol. del Glosari català (1906-1920), en curs de publicació, des del 1990.
- Nuevo Glosario*, 3 vol., Madrid, Aguilar, 1947-1949 (inclou el glosari castellà del 1920-1943).
- Novísimo Glosario*, Madrid, Aguilar, 1946 (inclou el glosari castellà del 1944-1945).
- La ciencia de la cultura*, Madrid, Rialp, 1964.
- Último Glosario*, Granada, Comares, edició del Glosari castellà inèdit en llibre (1946-1951), en curs de publicació, des del 1997.
- La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, Barcelona, 1912; Madrid, Ediciones Libertarias 1985. Inclou una antologia del Glosari i textos de Frederic Clascar, Diego Ruiz, J. Farran i Mayoral, Miguel de Unamuno, Manuel García Morente i Ramón Rucabado.
- Glosari. Selecció*, Barcelona, Ed. 62, 1982.
- Diálogos*, Madrid, Taurus, 1981, antologia a cura de Carlos d'Ors.
- L'home que treballa i que juga*, Vic, Eumo, 1988, recull de textos a cura d'Octavi Fullat.
- Introducción a la vida angélica*, Buenos Aires, 1939; Madrid, Tecnos, 1986, amb pròleg de José Jiménez.
- Tres horas en el Museo del Prado*, Madrid, 1922; Madrid, Tecnos, 1989, amb pròleg de José María Valverde.

Sobre EUGENI D'ORS

- J. L. ARANGUREN, *La filosofia de Eugenio d'Ors*, Madrid, Espasa Calpe, 1981.
C. GARRIGA, *La restauració clàssica d'Eugeni d'Ors*, Barcelona, Curial, 1981.
N. BILBENY, *Eugeni d'Ors i la ideologia del Noucentisme*, Barcelona, La Magrana, 1988.
J. TUSQUETS, *L'imperialisme cultural d'Eugeni d'Ors*, Barcelona, Columna, 1989.
E. JARDÍ, *Eugeni d'Ors: Obra i vida*, Barcelona, Quaderns Crema, 1990.
M. RIUS, *La filosofia d'Eugeni d'Ors*, Barcelona, Curial, 1991.

FRANCESC PUJOLS (Barcelona, 1882 - Martorell, 1962)

- L'obra d'Isidre Nonell*; pròleg d'Eugeni d'Ors; biografia d'Alexandre Plana: estudi de Francesc Pujols [et.al.]. Publicacions de la Revista, Barcelona, 1917.
Concepte general de la ciència catalana, Antoni López Ed., Barcelona 1918.
Recull d'articles de crítica artística publicats fins ara, referents a les arts. plàstiques i dedicats als artistes i a les exposicions, La Revista, 1921.
Història de l'hegemonia catalana en la política espanyola. Ed. Ramón Tobella, Barcelona, 1926.
Llibre de Job: traducció parafràstica. Llibreria Nacional Catalana, Barcelona, 1922.
Medeia: tragèdia en tres actes. A.L. Llausàs, impressor, 1923.
La solució Cambó: entreviu política, Barcelona, Llibreria Catalònia, 1931.
El pintor Pidelaserra, Syra, Barcelona, 1934.
Un llibre estel de Joaquim Cases Carbó: «El problema peninsular». Llibreria Catalònia, Barcelona, 1935.
Concepte general de la ciència catalana, pròleg d'A. Bladé i Desumvila, 2 ed. Ed. Pòrtic, Barcelona, 1983.
La visió artística i religiosa d'en Gaudí. Barcelona, Quaderns Crema, 1996.

Sobre FRANCESC PUJOLS

- Francesc Pujols*, tria i pròleg de Tomás Garcés. Barcelona, Lira, Col.lecció Els poetes d'ara, 1923.
BLADÉ I DESUMVILA, ARTUR, *Francesc Pujols per ell mateix*, Pòrtic, Barcelona, 1967.
PRÉVOST, CLOVIS. *La visió artística i religiosa de Gaudí*. Clovis Prévost, Robert Descharnes, amb un pròleg de Salvador Dalí, i l'assaig. *La visió artística i religiosa d'en Gaudí de Francesc Pujols*, presentada per Joan Alavedra, Aymà, Barcelona, 1969.
A.A.V.V. *Pujols per Dalí*, Ariel, Fundació Picasso - Reventós, 1974.
PLA, JOSEP, --*Francesc Pujols, notes--*. *A Tres biografies*, Barcelona, Destino, 1968. Reed. Obra completa, Vol. 10, 1981.

- BLADÉ I DESUMVILA, ARTUR, *Geografia espiritual de Catalunya, segons la teoria de Francesc Pujols*, Mèxic, D.F. Biblioteca Catalana, 1984.
- RANAU, XAVIER, *Francesc Pujol i Morgades*, Nou Art Thor, Barcelona, 1984.
- PERAN I RAFART, MARTÍ. *Francesc Pujols i l'art del nou-cents. Una aportació a la història del pensament a Catalunya*. Tesi doctoral, Microforma UAB, 1988.
- A.A.V.V. *Centenari de Francesc Pujols. Homenatge*, Dau al Set, Barcelona, 1992.

FEDERICO RIU (Lleida, 1923 - Caracas, 1985)

- Ontología del siglo XX*, Caracas, Monte Ávila, 1966.
- Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács*, Caracas, Monte Ávila, 1968.
- Ensayos sobre Sartre*, Caracas, Monte Ávila, 1968.
- Tres fundamentaciones del marxismo*, Caracas, Monte Ávila, 1976.
- Usos y abusos del concepto de alienación*, Caracas, Monte Ávila, 1981.
- Vida e historia en Ortega y Gasset*, Caracas, Monte Ávila, 1985.
- Obras completas*, vol. I, Caracas, Monte Ávila, 1997, pròleg de Fernando Rodríguez. Els altres dos volums, en curs de publicació.

Sobre **FEDERICO RIU**

- Monogràfic de la revista *Episteme*, n.º 8, gener-abril, 1988.

JOAN ROURA-PARELLA (Tortellà, 1897 - Middletown, Connecticut, 1983)

- Educación y ciencia*, Mèxic, La Casa de España en México, 1940.
- Spranger, Eduard, *Las ciencias del espíritu y la escuela*. Traducción y prólogo de Juan Roura Parella, Buenos Aires, Ed. Losada, 1942.
- Spranger y las ciencias del espíritu*, Mèxic, Minerva, 1944.
- Conceptos fundamentales del pensamiento de Dilthey*, Universidad de la Habana, La Habana, 1946.
- El mundo histórico-social. Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey*, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1947.
- Temas y variaciones de la personalidad*, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1950.

Sobre **JOAN ROURA-PARELLA**

- JOAN ROURA PARELLA, Nota biogràfica a Abellán, J. Luis *Filosofía Española en América* (1936 - 1966), Editorial Guadarrama, Madrid, 1966, pàg. 274-279.
- CULLELL I RAMIS, JOSEP, *Joan Roura Parella: pensament i obra*, UB, Facultat de filosofia, 1985, tesi de licenciatura inèdita.

Sobre Joan Roura-Parella, En el centenari del seu naixement (1897 - 1983), Edició a cura d'Eulàlia Collelldemont i Conrat Vilanou, Facultat de Pedagogia, Universitat de Barcelona, 1997.

MANUEL SACRISTÁN (Madrid, 1925 - Barcelona, 1985)

Las ideas gnoseológicas de Heidegger, Barcelona, CSIC, 1959. Nova edició, a cura de Francisco Fernández Buey: Barcelona, Crítica, 1995.

Introducción a la lógica y al análisis formal, Barcelona, Ariel, 1964. Reedicions: 1973, 1976 i 1990.

Lecturas, Madrid, Ciencia Nueva, 1967.

Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores, Barcelona, Nova Terra, 1968. Edicions castellana i catalana del mateix any.

– *Panfletos y materiales, I, Sobre Marx y el marxismo*, J.R. Capella (ed.), Barcelona, Icaria, 1983.

– *II, Papeles de filosofía*, J.R. Capella (ed.), Barcelona, 1984.

– *III, Intervenciones políticas*, J.R. Capella (ed.), Barcelona, 1985.

– *IV, Lecturas*, Barcelona, 1985. J.R. Capella (ed.).

Pacifismo, ecología y política alternativa, Barcelona, Icaria, 1987.

El orden y el tiempo, edició i presentació d'Albert Domingo Curto, Madrid, Trotta, 1998.

Contra la filosofía licenciada. Introducció de Miguel Candel Santa Coloma de Gramanet: Grup de filosofia. Casal del Mestre, 1992.

Carl Marx como sociólogo de la ciencia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1993.

Traduccions (selecció)

Nestle, W., *Historia del espíritu griego: desde Homero hasta Luciano*, Ariel, Barcelona, 1961.

Quine, W.V. *Desde un punto de vista lógico*. Ariel, Barcelona, 1962.

Quine, W.V. *Filosofía de la lógica*, Alianza, Madrid, 1963.

Hegel, F. *Anti-Dühring: La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Grijalbo, México, 1964.

Quine, W.V. *Los métodos de la lógica*. Ariel, Barcelona, 1967.

Quine, W.V. *Palabra y objeto*. Labor, Barcelona, 1968.

Bunge, Mario, *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*. Ariel, Barcelona, 1969.

Adorno, T.W. *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1969.

Schunpetpr, J.A. *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1971.

Zeleny, J. *La estructura lógica del Capital de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

- Karl Marx, *El Capital: Crítica de la economia política*, Grijalbo, Barcelona, 1976, 2 vol.
- Gramsci, A. *Antologia*. Selecció introducció i notes de Manuel Sacristán, México D.F., Siglo XXI, 1978.
- Lukács, G. *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1978.
- A.A.V.V. *Historia del mundo contemporáneo*, 6 vol., Labor, Barcelona, 1979.
- Runes, D.D. (ed.). *Diccionario de Filosofía*. Versió castellana dirigida por Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1979.
- Copleston, F. Ch., *Historia de la Filosofía. 6. De Wolff a Kant*, Ariel, Barcelona, 1984.
- Copleston, F.Ch., *Historia de la Filosofía. 9. De Maine de Biran a Sartre*, Ariel, Barcelona, 1984.
- Galbraith, J.K., *El nuevo estado industrial*, Ariel, Barcelona, 1984.

Sobre MANUEL SACRISTÁN

- A.A.V.V. *Manuel Sacristán Luzón 1925-1985*, Treballs d'homenatge de diversos autors i amics. Inclou una primera aproximació a la seva bibliografia, feta per J.R. Capella, Revista Mientras Tanto, n.º 30-31, Mayo 1987.
- S. LÓPEZ ARNAL i P. DE LA FUENTE, *Acerca de Manuel Sacristán Luzón*, Barcelona, Destino, 1996;
- SALVADOR LÓPEZ ARNAL (ed.). *Homenaje a Manuel Sacristán: escritos sindicales y de política educativa*, Barcelona, Edición EUB, 1997.
- S. LÓPEZ ARNAL (ed.) *30 años después: acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores»*, Barcelona, EUB, 1999.

JAUME SERRA HUNTER (Manresa, 1878 - Mèxic, 1943)

- Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX*, Barcelona, Tip. Atlas, 1925.
- Filosofia i cultura. Suggestions i estudis*, 2 vol., Barcelona, Catalònia, 1930-1932.
- Sòcrates*, Girona, Gràf. Darius Rahola, 1931.
- Spinoza*, Girona, Gràf. Darius Rahola, 1933.
- Sentit i valor de la nova filosofia*, Barcelona, Polonio & Margelí, 1934.
- Figures i perspectives de la història del pensament*, Barcelona, Polonio & Margelí, 1935.
- El pensament i la vida. Estímul per a filosofar*, Mèxic, Ed. Club del Llibre Català, 1945, pròleg de Josep Carner. Versió castellana, amb pròleg de J. D. García Bacca: Mèxic, Centro de Estudios Filosóficos, 1945.
- Problemes de la vida contemporània*, Barcelona, Columna, 1985, pròleg de Jordi Maragall.

RAMON TURRÓ (Girona, 1854 - Barcelona, 1926)

Els orígens del coneixement: la fam (1912), Barcelona, Societat Catalana d'Edicions, 1980. En alemany, 1911; en francès, 1912; en castellà, 1914.

La base trófica de la intel·ligència, Barcelona, Clásica Española, 1918.

Filosofia crítica, Barcelona, Catalònia, 1918. Versió castellana: Madrid, Imp. Fontanet, 1919.

La disciplina mental, Madrid, Tip. José Góngora, 1924. Versió catalana: a cura de Leandre Cervera, Barcelona, Barcino, 1929.

Diàlegs sobre filosofia de l'estètica i de la ciència, Barcelona, 1925. En castellà, 1951.

Sobre **RAMON TURRÓ**

J. Sempere, *Ideari de Ramon Turró*, Barcelona, Ed. 62, 1965.

JOSÉ MARÍA VALVERDE (Valencia de Alcántara, 1926 - Barcelona, 1996)

Estudios sobre la palabra poética, Madrid, Rialp, 1952.

Guillermo e Humboldt y la filosofía del lenguaje. Madrid, Gredos, 1955.

Antonio Machado, Madrid, Siglo XXI, 1975.

Vida y muerte de las ideas, Barcelona, Planeta, 1980.

La literatura, qué era y qué es, Barcelona, Montesinos, 1981.

Viena, fin del imperio, Barcelona, Planeta, 1990.

Nietzsche, de filólogo a Anticristo, Barcelona, Planeta, 1993.

El arte del artículo (1949-1993), Barcelona, Universitat de Barcelona, 1994.

Obras completas, I, Poesía, Madrid, Trotta, 1998, pròleg de Cintio Vitier.

– *II, Interlocutores*, 1998, pròleg de Jordi Llovet.

– *III, Escenarios. Estética y teoría literaria*, 1999, pròleg de José Jiménez.

– *IV, Historia de las mentalidades*, 2000, pròleg de Francisco Fernández Buey.

JOAQUIM XIRAU (Figueres, 1895 - Mèxic, 1946)

El sentido de la verdad, Barcelona, Cervantes, 1927. Traducció catalana: *El sentit de la veritat*, Barcelona, Ed. de La Revista, 1929.

Amor y mundo, Mèxic, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 1940.

La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología, Buenos Aires, 1940.

Lo fugaz y lo eterno, Mèxic, Centro de Estudios Filosóficos, 1942.

Manuel B. Cossío y la educación en España, Mèxic, El Colegio de México, 1944.

Vida y obra de Ramón Llull: Filosofía y mística, Mèxic, Orión, 1946.

Obras de Joaquín Xirau, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

Descartes, Leibniz, Rousseau, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.

Amor y mundo y otros escritos, Barcelona, Península, 1983.

Pedagogia i vida, edició i introducció de Miquel Siguan, Vic, Eumo, 1986.

Obra selecta, edició i presentació de Ramon Xirau, 2 vol., Mèxic, El Colegio Nacional, 1996.

Obras completas, edició de Ramon Xirau, I, *Escritos fundamentales*, Barcelona, Anthropos, 1998. Amb pròlegs de R. Xirau, Jordi Maragall, Emilio Uranga i Adolfo Sánchez Vázquez.

– II, *Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, 1999.

– III, *Escritos sobre historia de la filosofía*, vol. 1, *Libros*, 2000. Pròleg de Gabriela Hernández.

– III, *Escritos sobre historia de la filosofía*, vol. 2, *Artículos y ensayos*, 2000. Pròleg d'Antoni Mora.

Sobre JOAQUIM XIRAU

F. Larroyo, *El romanticismo filosófico: observaciones a la Wetlandschauung de Joaquín Xirau*, Mèxic, Logos, 1941.

R. Guy, *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau. Le personnalisme contemporain de l'École de Barcelone*, Université de Toulouse, 1976.

C. Vilanou (coord.), *Joaquim Xirau, filòsof i pedagog*, Universitat de Barcelona, 1997.

J. I. Sánchez Carazo, *Xirau (1895-1946)*, Madrid, Orto, 1997.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- AA. VV.: *Conferències filosòfiques professades durant l'exercici 1928-1929*, Barcelona, s/e, 1930.
- «Els filòsofs catalans a l'exili», *Enrahonar*, n.º 10, 1984.
- AA.VV.: *Història de la cultura catalana*, 10 vols. Barcelona, Ed. 62, 1994-1999 [Miquel Batllori, José M. López Piñero, Ernest Lluch, Emili Giralt, Josep Fontana, Joan Lluís Marfany, Oriol Bohigas, Joaquim Molas, Josep Maria Castellet].
- ABELLÁN, José Luis: «La filosofia catalana», a *El exilio filosófico en América. Los trans-terrados de 1939*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- ALCOBERRO, Ramon (ed.): *El pensament a Catalunya*, Barcelona, El Llamp, 1987.
- *Moments crítics*, Barcelona, El Llamp, 1987.
- BADIA, Alfred: «Les direccions del pensament», dins F. Soldevila, *Un segle de vida catalana. 1814-1930*, Barcelona, Alcides, 1961.
- «Pensament català contemporani i cristianisme», *Qüestions de vida cristiana*, n.º 29, 1965, p. 56-66.
- BATLLORI, Miquel: *De l'Edat Mitjana als temps moderns i contemporanis. Cinc converses sobre els meus escrits*. Edició a cura de Carla Carreras, Vic, Eumo, 1994.
- BATLLORI, Miquel; *Els catalans en la cultura hispanoitaliana*. Edició a cura d'Eulàlia Duran (dir.) i Josep Solervicens. Pròleg de Josep M. Benítez i Riera, València, Tres i Quatre, 1998.
- BATLLORI, Miquel; *De l'Edat Mitjana*, Edició a cura d'Eulàlia Duran (dir.) i Josep Solervicens. Pròleg de Jordi Rubió, València, Tres i Quatre, 1993.
- BATLLORI, Miquel, *De l'humanisme i del Renaixement*. Edició a cura d'Eulàlia Duran (dir.) i Josep Solervicens. Pròleg d'Eulàlia Duran, València, Tres i Quatre, 1995.
- BERRIO, Jodi: *El pensament filosòfic català*, Barcelona, Bruguera, 1966.
- BERRIO, Jordi, SAPERAS, Enric: *Els intel·lectuals, avui*, IEC, Treballs de Secció Filosofia i Ciències Socials, XVI, Barcelona, 1993.
- BILBENY, Norbert, *Entre Renaixença i Noucentisme. Estudis de Filosofia*, Barcelona, La Magrana, 1984.
- *Filosofia contemporània a Catalunya*, Barcelona, Edhasa, 1985.
- *Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans*, Barcelona, Destino, 1989.
- *Política noucentista. De Maragall a d'Ors*, Catarroja, Afers, 1999.
- BORDOY TORRENTS, Pere M.: «El concepte de filosofia en la cultura catalana actual», *Quaderns d'Estudi*, n.º 54, gener-març 1923, p. 1-20.

- CALSAMIGLIA, Josep Maria: *Assaigs i conferències, edició de Jaume Casals Pons*, pròleg de Jordi Maragall, Barcelona, Ariel, 1986.
- CASASSAS, Jordi (coord.): *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya (1808-1975)*, Ed. Pòrtic, Monografies, 1999.
- CASTIÑEIRA, A. (Ed.). *La filosofia a Catalunya durant la Transició*, Barcelona, Quaderns Acta, 1989.
- DURAN, Manuel i Kuback, W.: *Reason in exile: Essays on Catalan philosophers*, Nova York, Lang, 1994.
- GUY, Alain, *Histoire de la philosophie espagnole*, Tolosa, 1983. En castellà: Barcelona, Anthropos, 1985.
- LLUÍS FONT, Pere: «Escola filosòfica catalana» i «Filosofia», a *Ictineu*. Diccionari de la societat catalana als Països catalans, segles XVIII-XX, Barcelona, Ed. 62, 1979.
- MARAGALL I NOBLE, Jordi: *El pensament filosòfic. Segles XVIII-XIX*, Barcelona, Dopesa, 1978.
- *El que passa i els qui han passat*, Barcelona, Ed. 62, 1985.
- MARFANY, Joan Lluís; *La cultura del catalanisme*, Barcelona, Empúries, 1995.
- MORA, Antoni: «La filosofia catalana a l'exili: Pèrdues, intercanvis i retrobaments», *I Jornades d'Estudis Catalano-Americans*, Barcelona, 1985.
- «Filosofia i història a Catalunya: Per on començar?», *Enrahonar*, n.º 13, 1986.
- «Filosofia catalana contemporània», *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, 1988.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier: «Joan Crexells o la filosofia a casa nostra», *Per què filosofia?*, Barcelona, Ed. 62, 1983.
- *Pensadors catalans*, Barcelona, Ed. 62, 1987, pròleg d'Antoni Mora.
- TRIAS, Eugenio: *La Catalunya ciutat i altres assaigs*, Barcelona, L'Avenç, 1984.
- TUSQUETS, Joan: *Assaigs de crítica filosòfica*, Barcelona, Tip. Occitana, 1928.
- XIRAU, Ramon: «La filosofia catalana», dins L. Geymonat, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Siglo XX, vol. III, Barcelona, Crítica, 1985.

ÍNDEX DE NOMS

Adorno, Theodor, 62, 71, 74
Agustí, Sant, 24, 45
Alcayde Vilar, Francesc, 45
Alcorta, José Ignacio de, 48
Almirall, Valentí, 42, 94
Althusser, Louis, 51
Álvarez Bolado, Alfonso, 48, 152
Amengual, Gabriel, 54
Andrónikos Rodios, 199
Apel, Karl Otto, 180
Aramburo Machado, Mariano, 106
Arana y de la Hidalga, Juan, 104
Arendt, Hanna, 86
Argullol, Rafael, 185, 187
Aristòtil, 24, 55, 72, 111, 115, 136, 137, 142, 146, 158, 163, 170
Austen, Jane, 186
Avinyó, Joan Mn., 44
Azorín, Antonio, 186
Balari i Jovany, Josep, 44
Balcells, Joaquim, 101
Balmes, Jaume, 9, 22, 40, 42-44, 47, 101, 119, 121
Baptista Manyà, Joan, 44, 47
Barral, Carlos, 27, 151
Barthes, Roland, 51, 179
Batllori, Miquel, 9, 23, 49, 56
Below, Saul, 187
Benaül, Josep Maria, 100
Benjamin, Walter, 179, 187, 188
Bentham, Jeremy, 118
Berg, Alban, 62
Bergson, Henri, 68, 76, 135, 142, 144
Berkeley, Georges, 135
Bilbeny, Norbert, 10, 16, 30, 81, 82
Binder, Julius, 111
Blasco i Estellés, Josep Lluís, 49, 54
Bofill i Bofill, Jaume, 20, 48, 50
Bordoy, Pere M., 46

Borrás, Rosa Maria, 152
Bosch i Gimpera, Pere, 11, 18, 105
Bové, Salvador, 40, 43, 44
Bréhier, Emile, 37
Brentano, Franz, 91
Bricall, Josep María, 205
Bueno, Gustavo, 198
Buffier, Claude, 42
Bunge, Mario, 204
Buñuel, Luis, 186
Callejo de la Cuesta, Eduardo, 104
Calsamiglia, Josep M., 11, 45, 47, 52, 54, 55, 81, 93, 135, 139, 140, 146
Cambó, Francesc, 13, 46, 89
Company, Antoni de, 10
Campillo, Maria, 18
Campreciós i Bosch, Pere, 44
Camps, Victòria, 52, 93, 99, 175, 205
Canals, Francesc, 48, 56, 161
Cantor, Georg, 92
Capdevila, Josep Maria, 20, 45, 46, 47, 75
Capella, Joan-Ramon, 52, 93
Carbonell, Àngel Mn., 44
Cardó, Carles, 21, 22, 25, 44, 47
Carreras Artau, Joaquim, 20, 44, 45, 47, 48, 50, 52, 93, 94, 152
Carreras Artau, Tomàs, 20, 44, 46, 47
Carreras i Costajussà, Miquel, 30, 36, 46, 108, 151, 193
Carreras i Mas, Lluís, 23, 44, 46, 101, 119, 118, 121
Casaldàliga, Monseñor, 183
Casals, Jaume, 30, 135, 136, 137
Casals, Montserrat, 103
Casanova, Concepció, 135
Casanova, Pelegrí, 42, 43
Casanovas, Domènec, 45, 47
Casanovas, Pompeu, 9, 35, 52, 97, 139
Casanovas, Ignasi, 9, 44
Casellas, Raimon, 146
Cassirer, Ernst, 179
Castejón, Francisco José de, 104
Castellet, Josep Maria, 27, 151
Castells, Andreu, 101
Castells, Manuel, 28
Castillo Alonso, Gonzalo del, 104
Celan, Paul, 125
Cerezo, Pedro, 52

Cervantes, Miguel de, 186
Cézanne, Paul, 68
Chesterton, Gilbert K., 88
Chomsky, Noam, 188
Clascar, Frederic, 9, 44
Cohen, Hermann, 107, 111
Cohn, Priscilla, 198, 199, 200, 201, 202, 205
Colom i Mateu, Miquel, 49
Colomer, Eusebi, 49, 52, 55, 94
Comín, Alfons, 50
Comte, Auguste, 42
Conde, Javier G., 26
Coromines, Joan, 46, 101
Coromines, Pere, 46
Corts Grau, Josep, 49
Cossío, Manuel Bartolomé, 17
Costa, Miquel, 108
Costa, Pietro, 106
Costafreda, Alfred, 151
Crexells, Joan, 11, 30, 36, 45, 80, 81, 83, 85-88, 90, 93, 101, 151
Cruz, Manuel, 93
Cuatrecases, Joan, 19
Cubells, Fernando, 49
Cubí, Marià, 42
Cuéllar Bassols, Lluís, 48
D'Aquino, Tomàs Sant, 142
Dant, 40
Darwin, Charles, 194
Daurella i Rull, Josep, 43, 44
Delbos, Victor, 37
Derrida, Jacques, 188
Descartes, René, 37, 52, 85, 129
Deu, Esteve, 100
Díaz, Elías, 102
Dickens, Charles, 187
Diderot, Denis, 203
Dilthey, Wilhelm, 91
Dostoievski, Fiodor, 88
Drieu La Rochelle, Pierre, 61
Duran i Bas, Manuel, 20, 42, 120, 121
Dürrenmatt, Friedrich, 187
Dwelshauvers, Georg, 46
Eco, Umberto, 203
Edwards, Paul, 199

Eliot, Thomas S., 187, 189
Engels, Friedrich, 164
Erasme, 137
Escobedo Carvajal, Luis, 104
Escola de Barcelona, 45, 82, 151
Escorial (revista), 26
Esplugues, Miquel, 44
Espriu, Salvador, 204
Estasen, Pere, 42, 43
Estelrich, Joan, 20, 45, 46
Euclides, 146
Fabra, Pompeu, 65
Faulkner, William, 187
Fernández-Buey, Francisco, 93
Ferraté, Joan, 27, 151
Ferrater i Mora, Josep, 11, 19-21, 30, 31, 35, 36, 45, 47, 52, 53, 55, 81, 85, 86, 151, 193, 194, 197-199, 202
Ferrater, Gabriel, 27, 151
Feuerbach, Ludwig, 55
Fichte, Johan G., 55
Finestres, Josep, 44
Folguera, Joaquim, 81
Font Puig, Pere, 44, 47
Forrellad, Miquel, 99, 100
Foucault, Michael, 51, 55, 86, 188
Frege, Gottlob, 180
Freud, Sigmund, 55, 102, 109
Fullat, Octavi, 49, 56
Fuster, Joan, 49, 90
Gadamer, Hans G., 180
Gali, Alexandre, 46
Galmés, Salvador, 43, 44
Gaos, José, 20, 86
García Bacca, Juan David, 19, 30, 36, 45, 47, 55, 86, 136, 139, 140, 151
García Calvo, Agustín, 50, 175
García-Borrón, Juan Carlos, 48
García Palou, Sebastià, 49
Garrido, Manuel, 49, 51
Gener, Pompeu, 42, 43
Geymonat, Ludovico, 37
Gil Cremades, Juan José, 104, 120
Gil de Biedma, Jaime, 27, 151
Giner de los Ríos, Francisco, 15, 104
Giner, Salvador, 28, 99, 206

Goethe, Johan W., 76, 187
Gomà, Francesc, 45, 47, 54, 55, 81, 93
Gómez Arboleya, Enrique, 26, 27
Goytisoló (germans), 27
Gramsci, Antonio, 125, 162, 164, 167, 170
Guansé, Domènec, 103
Guerau de Liost, 48
Guillén, Jorge, 170
Guy, Alain, 82
Habermas, Jürgen, 85, 86, 176, 180
Hamann, Johan G., 179
Hegel, 40, 42, 49, 51, 55, 67, 69, 102, 106, 111, 160
Heidegger, Martin, 26, 47, 49, 50, 51, 54, 55, 86, 125, 142, 144, 160, 180, 187-189
Heine, Heinrich, 187
Heller, Agnes, 117, 176
Heller, Hermann, 107
Heràclit, 129, 144
Herder, Johan G., 179
Hobbes, T., 24
Hofmannstahl, Hugo von, 176
Hölderlin, Friedrich, 182
Hugo, Gustav, 106
Humboldt, Alexander von, 176
Humboldt, Wilhelm von, 179
Husserl, Edmund, 86, 91, 130, 144
Husserl, Gerhard, 111, 117
Ihering, Rudolf von, 107
James, William, 76
Jardí, Enric, 70
Jellinek, Georg, 15, 107
Jiménez Fraud, Alberto, 35
Joan XXIII, 50
Joyce, James, 186, 187, 189
Juncosa, Artur, 48, 56
Kafka, Franz, 176
Kant, I., 37, 48, 49, 52, 55, 70, 72, 82, 102, 106, 107, 111, 118, 129, 152, 176, 180, 188
Kaufmann, Felix, 107, 115
Kelsen, Hans, 99, 107, 111, 115
Kierkegaard, Soren, 45, 55, 56, 70, 184, 185
Köhler, Joseph, 111
Korsch, 164
Krauss, Karl, 176
Kuhn, Thomas, 157
La Rochefoucauld, François, duc de, 40

Laband, Paul, 107
Labriola, Antonio, 164
Lacan, Jacques, 51
Lain Entralgo, Pedro, 26
Landsberg, Paul Ludwig, 45
Laplace, Pierre Simon, 168
Lask, Emil, 107
Leblanc, Hugues, 198
Legaz Lacambra, Luis, 105
Leibniz, Gottfried W., 106
Lenin, 164, 169
Lessing, Doris, 187
Letamendi, Josep de, 43
Levinas, Emmanuel, 55, 128
Lévi-Strauss, Claude, 51
Littré, Paul M.E., 42
Lledó, Emilio, 52
Llobera, Josep-Ramon, 28
Llonch, Joan, 118
Llorens i Barba, Xavier, 9, 41, 42, 44, 101, 119
Llovera, Josep M., 44, 46
Llovet, Jordi, 54
Lluch, Ernest, 10
Lluís Font, Pere, 20, 21, 30, 33, 36, 37, 39, 55, 61, 135, 152
Llull, Ramon, 19, 30, 39, 40, 43, 44, 45, 49, 55, 56, 94
López Aranguren, José Luis, 30, 35, 49, 50, 69, 86, 151, 175, 188, 204
Lorés, Jaume, 50
Lukács, Georgy, 164, 169, 170, 176
Luter, Martín, 40
Machado, Antonio, 171, 186, 187
Mackie, John L., 157
Mann, Thomas, 61
Mannheim, Karl, 15
Maquiavel, Niccolò, 82
Maragall, Gabriel, 139
Maragall, Joan, 16, 41, 42, 43, 88, 180
Maragall, Jordi, 17, 45, 47, 54, 55, 81, 82, 135, 139, 140
Marfany, Joan-Lluís, 28, 120
Marías, Julián, 204
Marichal, Juan, 36
Martí d'Eixalà, Ramon, 9, 41
Marx, Karl, 49, 51, 53, 55, 163, 166, 168, 169, 176
Mata, Pere, 42
Maura i Gelabert, Joan, 43


Maurín, Joaquim, 46, 47
Mayer, Max Ernst, 111, 115
Melville, Hermann, 187
Mendizábal, Luis, 105
Merkl, Adolf, 107
Merleau-Ponty, Maurice, 125, 144
Mestre i Sanchis, Antoni, 52
Milà i Fontanals, Manuel, 41
Mill, John S., 42
Mills, C. Wright, 15
Mindán, Manuel, 179
Mirabent, Francesc, 20, 45, 47, 48
Miró Quesada, Francisco, 204
Modrego, Dr., 48
Molas, Isidre, 9
Molas, Joaquim, 100, 102
Montaigne, Michel, de, 37, 135, 137, 144
Montero Moliner, Fernando, 49, 54, 55
Montesquieu, Charles de Secondob, 135
Montseny, Joan, 43, 46, 47
Moore, George H., 180
Mora, Antoni, 30, 58, 123
Morán, Gregorio, 25, 61
Morgenstern, Christian, 187
Mosterín, Jesús, 31, 36, 51, 93, 193, 194
Moulines, Carlos-Ulisses, 52, 93
Muguerza, Javier, 175, 198, 199
Musil, Robert, 176
Nagel, Ernst, 157
Neruda, Pablo, 184
Newton, Isaac, 168
Nicol, Eduard, 11, 19, 20, 30, 36, 45, 47, 52, 55, 82, 86, 123, 125, 126, 127, 129, 140, 204
Nietzsche, Friedrich, 42, 43, 51, 53, 55, 67, 102, 111, 144, 179, 180, 181, 188
Nin, Andreu, 46
Nozick, Robert, 157
Obiols, Armand, 103, 120
Obrador, Mateu, 43
Ochoa, Severo, 204
Oliver i Montserrat, Antoni, 49
Oliver, Joan (Pere Quart), 100, 120, 193
Olwer, Lluís Nicolau d', 89
Orlandis i Despuig, Ramon, 48
Orlhac Gerbert de, (Silvestre II), 39, 107
Ors, Álvaro, d', 61

- Ors Eugeni, d', 11, 12, 16, 20, 26, 30, 36, 40, 41, 44-46, 48, 59, 61, 63, 65, 67, 70-72, 74-75, 77, 82, 86, 88, 90, 93, 101, 128, 151
- Ortega y Gasset, J., 13, 15, 25, 26, 35, 61, 68, 86, 128, 157, 158, 167
- Ovejero Lucas, Félix, 31, 36, 149, 152
- Palissy, Bernard, 73
- Pàniker, Salvador, 52
- Pannikar, Raimon, 28, 49, 52, 56
- Pareto, Wilfredo, 15
- París Amador, Carlos, 49
- Parmènides, 129
- Parpal i Marquès, Cosme, 44
- Pascal, Blaise, 37
- Pascuchi, Marçal, 103
- Patocka, Jan, 125
- Perarnau, Josep, 54, 56
- Pérez Ballestar, Jordi, 48
- Peset i Llorca, Vicent, 49, 52
- Pi i Maragall, Francesc, 42
- Pi i Sunyer, Carles, 18, 19
- Picasso, Pablo, 68
- Pin i Soler, Josep, 46
- Pinilla de la Heras, Esteban, 27
- Pla, Josep, 61, 68, 81, 83, 104
- Planell, Imma, 100
- Plató, 46, 55, 77, 88, 90, 135, 146
- Plotí, 24
- Popper, Karl, 86
- Pou i Batlle, Josep, 94, 95
- Prat de la Riba, Enric, 16, 22, 23, 43, 46, 65, 101, 119, 120
- Primo de Rivera, Miguel, 10, 13, 46, 61, 120
- Proudhon, Pierre, F., 42
- Pufendorf, Samuel, 106
- Pujols, Francesc, 40, 45, 47
- Putnam, Robert D., 157
- Quevedo, Francisco de, 186
- Quine, William O., 199
- Popper, Karl R., 75
- Radbruch, Gustav, 99, 111
- Ramoneda, Josep, 55
- Rawls, John, 85, 86, 176
- Recasens Siches, Luis, 105
- Reich, Wilhelm, 109
- Riba, Carles, 65, 101, 122
- Rickert, Heinrich, 107

Ridruejo, Dionisio, 26
Rilke, Rainer María, 187
Riquer, Martí de, 185
Riu, Frederic, 19
Rius, Mercè, 30, 59, 61, 62, 63, 93
Roca, Pere, 100
Rodoreda, Mercè, 103
Rodríguez de Cepeda, Rafael, 104
Roig Gironella, Joan, 49
Romanones, 35
Roquer, Mn. Ramon, 48
Rosales, Luis, 175, 179
Roura-Parella, Joan, 19, 45, 47
Rousseau, J.J., 203
Rovira i Virgili, 89, 101
Rubert Candau, Josep M., 50
Rubert de Ventós, Xavier, 49, 52, 54, 86, 93, 126, 181
Rubió i Balaguer, Jordi, 49
Rubió i Lluch, Antoni, 43
Russell, Bertrand, 51, 86, 87, 88, 91, 92, 180, 203
Sacristán Luzón, Manuel, 27-29, 31, 36, 48, 51, 53-55, 86, 149, 151, 153, 157-160, 175
Sagarra, Josep Maria de, 12
Sales, Jordi, 54
Salvat-Papasseit, Joan, 81
Sánchez de Zavala, Víctor, 151
Sánchez Ferlosio, Rafael, 151
Sánchez Mata, Nicasio, 104
Sánchez Vázquez, Adolfo, 204
Sánchez y de Castro, Miguel, 104
Sanvicens, Alexandre, 48
Sanz del Río, Julián, 15
Sardà i Salvany, Fèlix, 43, 44
Sartre, Jean-Paul, 53, 55, 74, 75, 86, 203
Saumells, Robert, 50
Savigny, Friedrich C. von, 15, 42, 108
Sbert, Antoni M., 18
Scheler, Max, 45, 142, 144
Schmitt, Carl, 26, 61, 107
Schönberg, Arnold, 176
Sellarés, Joan, 100
Sèneca, 44
Serra Hunter, Jaume, 11-13, 18, 19, 44-47, 86, 87, 93, 94, 103, 105
Shakespeare, William, 187
Sibiuda, Ramon, 40, 43, 55, 135

Siguan, Miquel, 48
Smend, Rudolf, 107, 117
Sòcrates, 125, 158
Soldevila, Ferran, 18
Spencer, Herbert, 42
Spinoza, Baruch de, 24, 37, 56, 106
Stammler, Rudolf, 107, 111, 115
Stein, Lorenz von, 15
Steiner, Georg, 178, 179, 187
Suárez, Francisco, 24, 26
Sureda, Blanes, Francesc, 44
Taulé, Albert, 100
Teilhard de Chardin, Pierre, 55
Terricabras, Josep-Maria, 54, 93
Thomasius, Christian, 106
Tierno Galván, Enrique, 50, 175
Todolí, José, 49
Tolstoi, Leon, 88
Tomàs, sant, 24, 53
Torras i Bages, Josep, 22, 23, 40, 43, 57, 94, 101, 119, 120, 121
Tovar, Antonio, 26
Trabal, Francesc, 19, 120
Trias, Eugenio, 51, 54, 86
Turró, Ramon, 10, 43, 45, 46, 86
Turull, Antoni, 193
Tusquets, Mn. Joan, 44, 48
Unamuno, Miguel de, 86, 128
Urales, Federico, 43
Ushiro, 157
Valéry, Paul, 179
Valls Plana, Ramon, 51, 54, 56
Valverde, José Maria, 28, 31, 36, 48, 50, 53, 55, 151, 173, 175, 176, 180-184, 186, 188
Vicens i Vives, Jaume, 19-21, 40-43, 55, 122
Vicens, Antoni, 54
Vidal i Barraquer, 23
Vilanova, Arnau de, 55, 197
Vilanova, Francesc, 18
Vilar, Gerard, 31, 36, 93, 173, 176
Vivancos, 175
Vives, Joan Lluís, 39
Voltaire, François Aronet, 136, 203
Wagner, Richard, 70
Weber, Max, 15, 107, 120
Weissmann, August, 76

Whitehead, Alfred, 87
William, James, 73, 158
Windelband, Wilhelm, 107
Wittgenstein, Ludwig, 40, 55, 86, 176, 179, 180, 189, 198
Wolff, Christian, 106
Wölfflin, Heinrich, 69
Worringer, Wilhelm, 69
Xiberta, Bartomeu, 44, 46
Xirau i Subias, Ramon, 30, 47
Xirau, Joaquim, 11, 12, 17-20, 30, 36, 44, 45, 47, 81, 86, 87, 93, 102, 105
Zambrano, María, 86
Zea, Leopoldo, 204
Zittelmann, Ernst, 107
Zubiri, Xabier, 26, 48, 85, 86



El pensament no té pàtria, i la filosofia, a Catalunya, ha estat feta tant des de dins com des de fora.

El IV Cicle Aranguren planteja una mirada retrospectiva al que ha estat la filosofia a Catalunya al segle xx.

Una cesura molt clara separa l'abans i el després de la Guerra Civil (1936-1939). Des que Eugeni d'Ors participés l'any 1903 al Primer Congrés Universitari Català fins al període de la Universitat Autònoma de Barcelona (1930-1936), el pensament es va desenvolupar durant els anys vint i trenta en dues generacions de joves filòsofs. Aquests moriren prematurament –Joan Crexells o Miquel Carreras– o bé es veieren abocats a un exili que va durar el que durà el franquisme i que per a ells va resultar definitiu (J. Xirau, J.D. García-Bacca, E. Nicol). Aquest ha estat l'origen d'un llarg desencaix: la filosofia interior renaixia en la lluita contra institucions universitàries obsoletes i amb mals endèmics (M. Sacristán, J.M.^a Valverde), mentre que els pensadors a l'exterior, ben a desgrat seu, ja no es podien trobar tan directament implicats en les noves perspectives obertes des de la transició social i política (Ferrater Mora, Ramon Xirau).

En aquesta situació, quin sentit té parlar de filosofia a Catalunya? Hem acabat de pair els efectes del desarrelament? En quina mesura, encara avui, som deutors de les tensions produïdes per les distàncies interiors i exteriors?