

JOSEP MONSERRAT MOLAS
POMPEU CASANOVAS (eds.)

PENSAMENT I FILOSOFIA
A CATALUNYA
II: 1924-1939

INEHCA
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

PENSAMENT I FILOSOFIA
A CATALUNYA
II: 1924-1939

JOSEP MONSERRAT MOLAS
POMPEU CASANOVAS (eds.)

PENSAMENT I FILOSOFIA
A CATALUNYA
II: 1924-1939

INEHCA
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

© Els autors dels articles, 2003

© INEHCA, 2003

Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn
c/ Mallorca, 162-164, entresòl 1a - 08036 Barcelona

Compost i imprès per I. G. Santa Eulàlia
c/ Sant Joan Bosco, 10 - 08187 Santa Eulàlia de Ronçana

ISBN: 84-920881-3-3

Dipòsit Legal: B-34.841-2003

PRESENTACIÓ

El llibre que teniu a les mans és el segon volum de *Pensament i Filosofia a Catalunya*. Comprèn, a grans trets, el període de la dictadura de Primo de Rivera, la República i la Guerra Civil (1924-1939).

Hem de dir de seguida que en història intel·lectual les perioditzacions són problemàtiques. La importància de l'obra d'alguns autors defuig els límits temporals i els que han pogut fruit d'una llarga vida són presents en diversos períodes històrics. A més, hi ha moments en què sembla que el temps s'acceleri i l'historiador es troba davant d'una gran condensació de fets rellevants. Això darrer es fa especialment palès en els setze anys curts que transcorren entre la fi de la Mancomunitat catalana (1924) i l'adveniment de la llarga dictadura franquista (1939). Llevat dels autors que van desaparèixer prematurament —com Joan Crexells i Joaquim Folguera— o els que —com Miquel Carreteras— van morir al front, quasi tots els autors importants que escriuen durant la República i la Guerra Civil han escrit també abans, durant la primera dictadura o el regnat d'Alfons XIII.

Aquest tipus de raons ens mouen a suggerir al lector un punt de vista més ample i a situar el pensament en una perspectiva europea. Els autors que componen el present volum poden contemplar-se també com a autors d'entreguerres. Després de la I Guerra Mundial ja res no va resultar igual. La crisi dels models polítics sorgits del liberalisme vuitcentista i el progressiu ascens dels totalitarismes són presents, d'una o altra manera, en el pensament de tots el que van reflexionar sobre la construcció de la cultura o de les institucions.

Per als pensadors catalans, l'horitzó europeu després de la primera gran guerra resultava, doncs, indefugible. Sobretot si hom té en compte el paral·lelisme entre les institucions educatives de la Mancomunitat i l'organització de l'ensenyament superior que va intentar la República, un cop acabada la dictadura de Primo de Rivera. Per a Bosch Gimpera, Serra Húnter, Rovira i Virgili o Xirau, era evident que, més enllà de les divergències polítiques, calia pensar la manera de continuar i millorar el teixit social i cultural que les escoles i institucions de la Mancomunitat havien ajudat a crear. Però també resultava igualment evident que això havia de fer-se, d'una banda, enmig de les tensions irresoltes dels Estats europeus —l'Estat espanyol inclòs— i, de l'altra, enmig de les pròpies lluites socials internes. La

Guerra Civil va venir a posar fi a totes les esperances, abans fins i tot que acabessin d'esclatar els conflictes a Europa en la II Guerra Mundial.

Tanmateix, aquests anys són d'una gran vitalitat intel·lectual a Catalunya. I així es reflecteix en els autors que presentem en el volum. El lector els trobarà ordenats per ordre cronològic segons l'any de naixement. Aquest ordre no es correspon amb el de les conferències de les quals provenen els respectius articles, celebrades a la seu de l'Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn sota el mateix títol de «Pensament i Filosofia a Catalunya II (1924-1939)» entre el 25 i el 29 de novembre de 2002.

Antoni Mora fa la semblança del pare Miquel d'Esplugues (1870-1934), fundador de la revista de filosofia *Criterion*, i un dels primers a conjuguar el pensament tomista de la tradició catalana amb els valors liberals.

Jordi Sales proposa la revisió de *Jardins de Sant Pol*, un dels llibres més interessants del que fou president de la Societat Catalana de Filosofia de l'Institut d'Estudis Catalans, Pere Coromines (1870-1939), pare de Joan Coromines i autor el reconeixement de la qualitat del qual va guanyant amb els anys.

Pompeu Casanovas rescata un autor avui oblidat –Pau Maria Turull (1878-1972)– per destacar alguns aspectes de la Societat de Nacions i situar millor la filosofia política del dandisme en el context de les crisis econòmiques i polítiques d'entreguerres.

Ramon Alcoberro descriu el clima intel·lectual del noucentisme tardà i situa l'obra de Jaume Serra Húnter (1878-1943), el mestre de la generació de filòsofs que s'aplegà a la República sota l'empenta de Joaquim Xirau.

Jordi Giró sintetitza el pensament de Carles Cardó (1884-1958), l'autor de la *Histoire Spirituelle des Espagnes (Les dues tradicions)*, encara ara una de les reflexions més interessants que s'hagin escrit sobre la nostra confrontació civil i sobre la responsabilitat de l'església catòlica en les causes de la guerra de 1936-1939.

Ignasi Roviró realitza una biografia succinta i ordena, per primer cop, els escrits estètics i literaris de Francesc Mirabent (1888-1952). Mirabent fou un dels pocs autors que escrigué textos d'alt nivell durant el primer franquisme en unes condicions realment molt dures.

Pere Lluís Font presenta la figura de Joaquim Carreras Artau (1894-1968), autor –juntament amb el seu germa Tomàs, ja tractat en el primer volum de la sèrie– del llibre d'història de la filosofia medieval probablement més important de la primera meitat del segle xx a Espanya. Ens referim a *Historia de la Filosofía Española. Filosofía de los siglos XIII al XV*, recentment reeditat per l'Institut d'Estudis Catalans i la Diputació de Girona.

Conrad Vilanou especifica en deu punts el contingut de la filosofia de Joaquim Xirau (1895-1946), degà de la Facultat de Filosofia i Lletres i Pedagogia de la Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939) i animador apassionat de la renovació universitària i cultural durant la República. La vocació i la filosofia de Xirau, a més, representen encara el punt d'unió de la filosofia a Catalunya amb la tradició de la Institución Libre de Enseñanza.

Norbert Bilbeny glossa la figura de Joan Crexells (1896-1926), jove pensador format a Anglaterra i a Alemanya, i emblema de la filosofia del noucents a Catalunya. Crexells desaparegué prematurament i la seva pèrdua fou una de les més sentides pels escriptors i homes de cultura. De la mateixa manera que el pensament dels filòsofs republicans escapçat per la guerra, Crexells representa «allò que hauria pogut ser» la filosofia a Catalunya després de l'impuls inicial de la Renaixença i del modernisme.

Finalment, Isabel Graña refà l'itinerari intel·lectual del mallorquí Joan Estelrich (1896-1958), escriptor, polític, secretari de Cambó i primer director de la Fundació Bernat Metge. Més enllà de la controvèrsia, resulta avui inqüestionable que hom no pot explicar la història intel·lectual catalana dels anys de la primera dictadura i de la República sense la labor organitzativa i reflexiva d'Estelrich.

Ja només ens resta agrair a l'INEHCA el suport material i moral que en tot moment ha donat a aquest projecte, i a la Societat Catalana de Filosofia i a l'IEC la bona disposició i ajut que li han prestat. Esperem que el lector disfruti tant llegint aquest volum com hem après nosaltres preparant-lo.

JOSEP MONSERRAT MOLAS I POMPEU CASANOVAS

LES LLUITES DEL PARE MIQUEL D'ESPLUGUES

UNS EPISODIS DE FILOSOFIA (I) POLÍTICA

ANTONI MORA

A la memòria de Joan Bonet i Baltà

Era un lluitador.

S'acostuma a dir. De totes les retòriques d'epitafi, és possible que aquesta sigui la que s'avé més a l'home de què em toca parlar. O, almenys, aquest és l'aspecte que me'n crida més l'atenció, ja que un franciscà militant –diguem-ho així, ja amb una contradicció interna– ¿pot ser un lluitador? És una bona pregunta. Però fixem-nos en aquesta definició de l'home, que és tota una declaració de principis d'aquest «nostre» franciscà, que després caldrà reprendre i veure'n el sentit: «Una cosa tanmateix sembla evident, que no hi ha res a l'home tan natural com la pugnacitat».

Em dispo a parlar de les lluites del pare Miquel, una mica com qui parla del candor, de la sagacitat, del secret, de la innocència, de l'escàndol... del pare Brown –vull dir Miquel d'Esplugues. No en va aquest pare parlà més d'un cop del creador d'aquell, Chesterton. El motiu de les lluites pot revelar-se com un reduccionisme excessiu, però potser útil, per ampliar-lo –«demostrar-lo»– o per desmentir-lo.

I. De l'obra, l'obrar

Un lluitador, la lluita. Abans que per l'enemistat implícita en el lluitar, potser és per l'amistat per on podem entrar en una obra que avui es manté en l'oblit més pur i respectuós, *si no fos per* l'amistat, les múltiples amistats del pare Miquel, que en segueixen parlant, aquí i allà, i ens el fan present en la seva absència. Perquè, efectivament, els seus amics ens parlen –encara avui– de l'obra ara callada i emmudida, mai no reeditada des que es publicà per últim cop un llibre seu, poc després de morir, el 1934 (*La missió d'Israel*). Un sol text seu sobreviu –en la supervivència que és l'edició i la reedició–, curiosa-

ment dins del corpus maragallià¹. I són ben escassos els estudis sobre ell. Però, ja ho dic, els seus amics ens en parlen silenciosament: per pobrissona (*poverella*) que hagi resultat la cultura catalana que ens ha tocat viure, i per molt explicable que sigui que no ens haguem topat amb cap text seu –tret de cercar-los expressament a velles biblioteques o a hemeroteques, ja que no els trobarem fàcilment enlloc més–, en canvi és inevitable –gairebé *impossible*– que no ens hagi sortit al pas el nom de Miquel d'Esplugues a propòsit de –o escrit per– Jaume Bofill i Mates, Josep Carner, J. V. Foix, Carles Riba, Francesc Cambó... Els seus amics².

Ens trobem, doncs, davant d'una qüestió d'amistat –sembla que no gens de lluita, d'enemistat, *encara no*, o ja sí, l'una abraçada a l'altra: Rovira i Virgili, que polemitzà amb ell, arran de la manera de valorar la figura de Pau Claris, el caracteritzà com un home d'un «ameníssim diàleg, alhora sincer i amistós»³: *pólemos* i *filia*, l'una amb l'altra, l'una per l'altra, doncs. Serà a la manera d'una «política de l'amistat» que haurem de cercar la petjada d'algú que visqué tan enmig d'un període tan sonat de la cultura catalana, en el qual roman tan invisible, potser de tan enmig que hi és. Així, l'amistat com a mirall: els amics reflecteixen la imatge de l'amic, de manera que, contràriament a la tradició de la *filia* com a comunitat de semblants (d'Aristòtil a Gadamer, per posar-hi un marc), la idea oposada, com a comunitat de diferents, l'amistat com a aventura vers l'ignot (i, en l'actualització que en podem fer avui, potser vers allò oblidat). La «cultura», així, com a joc de miralls. Eugeni d'Ors empra i dona corda a una imatge de què també se serveix Jacques Derrida: Psique, l'amant d'Eros i la figura de la

1. Es tracta del pròleg que va escriure el 1933, recollit a J. MARAGALL, *Obres completes*, vol. I, Barcelona: Selecta, 1960, amb reedicions. És curiós constatar que hi ha una colla d'intel·lectuals de l'època que, com Miquel d'Esplugues, avui només són editats per haver prologat Maragall, per encàrrec de la que fou la gran empresa de l'edició dels fills del poeta. No sempre som prou conscients que una cultura és herència. Miquel d'Esplugues no tingué fills, però sí *germans*: ells, els framenors, avui són gairebé els únics a parlar de l'obra del pare Miquel.

2. Una llista dels molts amics de Miquel d'Esplugues, la podem trobar en l'ampli número doble que es publicà amb motiu de la seva mort, en la revista que ell fundà, *Criterion* (núm. 40-41, juliol-desembre 1935). No només hi destaca la quantitat i la qualitat dels col·laboradors –una bona colla d'intel·lectuals i creadors literaris catalans de primera línia del moment–, sinó el to amb què en parlen. Després, del 1935 fins a avui, no es pot dir que sigui molt el que s'ha escrit sobre el pare Miquel. Són remarcables les aportacions de Basili de Rubí i Valentí Serra de Manresa (ja m'hi referiré més avall). Per a una síntesi general, em remeto a Josep MASSOT I MUNTANER, *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània*, Barcelona: Abadia de Montserrat, 1973, i a Alfonso BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista*, Brescia: Morcelliana, 1987 (dedica tot un capítol al que anomena «reformisme franciscà», amb especial esment del P. Miquel i del P. Rupert de Manresa).

3. Antoni ROVIRA I VIRGILI, «L'eclesiàstic escriptor» [text del 1926], dins *Siluetes de catalans*, vol. II, Barcelona: Barcino, 1969, p. 28.

psique, també és un mirall; més enllà de tota dèria «psicològica», és allò més exterior, la pura exterioritat de l'espai entre amics —i possibles, pressentits enemics—: emmirallaments, interrelació mútua, obra en comú que és un obrar: «política de l'amistat»⁴. Miquel d'Esplugues, tan lluny de d'Ors com de Derrida (tot un altre marc), també agafa el mirall per no mirar-s'hi, per mirar (i fer mirar) allò que s'hi reflecteix: pren Verdaguer com el mirall on es reflectí la societat catalana d'un temps⁵. Hi haurem de tornar, a aquesta tècnica del mirall.

D'aquest ús del mirall, en podem dir, doncs, «política de l'amistat». No perdem el sentit exacte de l'expressió (derridiana). No vull fer un cant a l'altrament evident viure en amistat del pare Miquel —l'amistat com a mirall de la comunitat—, ni tampoc no vull fer una crítica d'una manera de fer política d'amics: proposo fer totes dues coses alhora, el que tenen de bo i de dolent, vici i virtut... És —en la mateixa línia— aquesta *pugnacitat* tan del pare Miquel (pur exercici d'una «política de l'amistat», la seva, en singular): de l'actuar. Ja que l'obra del nostre caputxí és, per damunt de tot, un actuar en col·laboració (una no diré negociació, però sí un allunyar-se de la figura de l'intel·lectual majestàtic que va repartint la seva insigne obra). I és un actuar en l'adversitat, en la discòrdia (i contra ella: entre les dues *concordies*, de dos amics seus que acabaren discordants: Cambó i Bofill). Foix va saber sintetitzar molt bé la política de l'amistat miquelespluguiana, en recordar com parlava de la Pàtria terrenal «amb els qui li fórem amics sense tenir present la disparitat espiritual, sovint profunda»⁶.

LA RELIGIÓ DEL NOUCENTISME

No seria per Eugeni d'Ors que un franciscà entraria fàcilment en el marc noucentista. Però cal tenir present que quan l'ex-Xènius dissenyà més dràsticament la contraposició, gairebé incompatibilitat —ja

4. Al·ludeixo i em remeto a Jacques DERRIDA i les seves *Polítiques de l'amistat*, del 1994 (hi ha traducció castellana de Patricio Peñalver i Paco Vidarte, a Madrid: Trotta, 1998), un llibre que tindrè en compte al llarg de tot aquest assaig. Per a l'amistat com a mirall i els seus efectes, a Derrida i a d'Ors, em remeto com qui diu a l'obra en general de tots dos i, per concretar, al llibre de cadascun d'ells que gira expressament a l'entorn de la qüestió, no per casualitat amb el mateix títol: *Psyché*, de Derrida (1987), i *Sijé*, d'Ors (glosses al diari, 1928-1929, llibre pòstum del 1981). Recordaré que *psyché* és, a més de l'amant d'Eros i de la ment (la psique), un mirall giratori, avui en desús. Tots dos filòsofs, i aquesta és la gràcia, insisteixen a servir-se —recalcant-ho— dels tres sentits interrelacionats.

5. V. el capítol «L'espill verdaguerià», a M. D'ESPLUGUES, *La tragèdia de Mossèn Verdaguer*, Barcelona: Llibreria Catalònia, 1930.

6. J. V. FOIX, «La pàtria terrenal», *Criterion*, núm. 40-41, juliol-desembre 1935, p. 349. Text recollit ara a les *Obres completes* del poeta (vol. IV, Barcelona: Edicions 62, 1990, p. 366).

en un tardívol 1936⁷, no només buscava confrontar-se al modernisme, sinó que dibuixava retroactivament, i insinuava subtilment, una divisió dins del noucentisme mateix, una fractura interna. Si James Joyce va dir que el franciscanisme havia estat la porta per la qual sortí de l'Església catòlica, quedem-nos un moment en el llindar d'aquesta porta franciscana, que si és de sortida, també ho serà d'entrada. És la porta que connecta i alhora separa el noucentisme del modernisme, però també de cert tradicionalisme (el de Verdaguer, tot un altre franciscà) i encara de diferents noucentismes, almenys els dos grans noucentismes... Que un dels màxims representants del noucentisme 'franciscà' fos qui obrís la porta de sortida a d'Ors, el màxim representant del corrent no franciscà, ja és prou significatiu, però aquest és el cas concret que es donà —que s'escenificà—: Bofill i Mates és qui hagué de rematar en persona el foragitament (també se n'ha dit «defenestració») de l'Ors de la política cultural oficial (i, de fet, del mateix moviment noucentista). El 1908 es segellava un moment de conjunció del moviment, amb el pròleg d'Ors a *La muntanya d'Ametistes*, que es disjuntava el 1919, amb el discurs de la inculpció oficial a d'Ors, pronunciat per Bofill i Mates. Conjunció i disjunció, amistat i ja enemistat dins del moviment, com també dins la persona escindida (Guerau, prologat per d'Ors, Bofill posant l'epíleg a Xènius).

Ignorar Miquel d'Esplugues de la consideració del noucentisme —limitat a ser tingut per un intel·lectual eclesiàstic—, no només suposa no entendre qui fou el frare, sinó que fa perdre la perspectiva sobre què fou el noucentisme —en la seva condició *religiosa*: sense la religiositat intrínseca que el caracteritza, el noucentisme seria tota una altra cosa. Però el cas és que el caputxí visqué molt activament en la vida literària i política de la seva societat —política de l'amistat, ja n'he dit—, tant dins i sobretot fora del convent que per franquejar tan sovint aquell llindar va ser força criticat⁸. Per una altra banda, hi ha continuïtats i discontinuïtats, de les quals està fet el mateix moviment noucentista, que s'entenen millor a través de Miquel d'Esplugues: la seva relació (del moviment i del frare) amb el tradicionalisme català (vigatà), amb Torras i Bages i Verdaguer, amb els modernismes, amb Maragall... El noucentisme és una síntesi (plena d'excepcions i retalls) de tradicionalisme (més religiós que polític) i modernisme (més literari que religiós).

7. Mercè Rius n'ha parlat i tret conseqüències en el seu assaig «Eugeni d'Ors: el pecat en el món físic», dins J. MONSERRAT MOLAS i P. CASANOVAS (eds.), *Pensament i Filosofia a Catalunya*, vol. I, Barcelona: INHECA-Societat Catalana de Filosofia, 2003, pp. 139-154.

8. Ho assenjala molt documentadament qui avui és una font de primer ordre per estudiar Miquel d'Esplugues: Valentí SERRA DE MANRESA, *La província de framenors caputxins de Catalunya: de la restauració provincial a l'escalat de la guerra civil (1900-1936)*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2000.

La banda franciscana del noucentisme, l'encarnaven sobretot Carner i Bofill, molt al costat –molt assessorats i confessats– per Miquel d'Esplugues, ell mateix ja, doncs, un element d'aqueixa banda. La religió *del* noucentisme: cal no oblidar la dimensió religiosa d'un moviment tan catòlic que volgué seguir la divisa tomista decretada per Lleó XIII (ho volgué i, com qui diu, no ho aconseguí del tot). És una cosa que s'ha assenyalat de vegades (el mateix d'Ors té un text molt juvenil, marcat de voluntat tomista –més que de tomisme pròpiament dit–). Aquí Miquel d'Esplugues tingué un esforçat paper d'home-pont: entre el tomisme i el franciscanisme, tant com entre la societat eclesiàstica i la laica⁹.

Ell va fer una contribució específica –dins del marc estricte del que era el noucentisme– a allò que era molt propi del moviment: la definició de la identitat nacional. Ho féu amb el seu llibre *Nostra Senyora de la Mercè*, tot ell una presa de posició de declarat barcelonisme (la ciutat hi és descrita com el «cos social» del país, la seva «Testa gegantina»). Hi ha, es diu en el pròleg, dos tipus de nacionalismes: el que «puja del cos al cap» i el que, a la inversa, descendeix «de les excelsituds primeres a les darreres extremitats de la Nacionalitat. El nostre, religiosament i políticament, és d'aquesta darrera espècie»¹⁰. Diguem-ne nacionalisme de la raó i de la ciutat, no dels sentiments i la ruralia. (Són tòpics, però on s'ha vist un nacionalisme sense tòpics?)! Dins la tradició de la literatura que crea la ideologia catalana –tot un gènere *literariopoliticofilosòfic*–, aquest llibre se situa entre altres dos que el determinen, bé que per una doble exclusió voluntàriament no declarada per l'autor: *La tradició catalana*, del qual només retòricament se'n diu continuador, i *La Ben Plantada*, que no esmenta ni per un moment. La poca fortuna que ha fet el llibre es pot deure a l'inoportú moment de la seva aparició –en plena guerra europea–, però prendre'l en consideració avui ajuda a entendre la qüestió de la ideologia catalana, al costat, per exemple, de dos altres llibres del mateix gènere, apareguts el mateix any 1916, avui no menys desconeguts: *Ànima catalana*, de Josep Bernat i Duran (antic col·laborador de *Lo pensament català*, de Verdaguer), i *Diferències entre els catalans i els castellans*, de M. Rossell i Vilà (futur autor del llibre que mereix ser llegit amb molt de compte: *La Raça*). Són llibres que no tingueren el seu temps per arribar a ser llegits, però que diuen molt d'aquell temps que els ignora¹¹.

9. Impulsà dos gruixuts volums dedicats a cada moviment: *Miscel·lània tomista. En commemoració del sisè centenari de la canonització de Sant Tomàs d'Aquino*, Barcelona: Estudis Franciscans, 1924; *Franciscalia en la convergència centenària del trànsit del Poverello (1226), de la seva canonització (1228) i de l'autocronia de l'orde caputxí (1528)*, Barcelona: Ed. Franciscana, 1928.

10. M. D'ESPLUGUES, *Nostra Senyora de la Mercè. Estudi de psicologia ètnico-religiosa de Catalunya*, Barcelona: Editorial Ibèrica, 1916, p. X.

11. Sobre aquest llibre, vegi's Basili DE RUBÍ, «El Pare Miquel d'Esplugues i "l'ideal

També el franciscanisme funciona amb una escissió interna, ja des d'un primer moment (conventuals i espirituals). I els dos franciscanismes s'encarnen en la Catalunya contemporània: un, el més pur i dolç, sovint inoperant (tendeix a pertànyer a un regne que realment no és d'aquest món), topa amb certa facilitat amb l'autoritat i s'encarna en Verdaguer i Maragall; l'altre sap ser poètic i negociador («polític»), opera hàbilment en la vida mundana i s'encarna en Bofill i Mates (el poeta polític) o en Miquel d'Esplugues. Hem de veure com procedeix aquest franciscanisme operatiu, que no ho fa d'una sola peça¹².

Tota obra de Miquel d'Esplugues és d'acció i està feta en comú. És, també, obra de fundació i d'institucionalització, trets alhora franciscans i noucentistes: *Nostra Senyora de la Mercè* és un llibre, tot ell, que s'esforça a teoritzar la refundació de la societat catalana, sota el patronatge mercedari. En són exemples concrets les revistes que creà i dirigí —*Estudis Franciscans*, 1907 fins avui mateix; *Criterion*, 1925 a 1935, amb una mena de resurrecció posterior¹³—, o altres projectes que se li oferiren de dirigir, com la Fundació Bíblica Catalana.

Per allò que aquí ens interessa, *Criterion* és tot un cas d'obra seva. Ja ho és en la realització del projecte i en la mateixa manera d'explicar-

de la Mercè?”. Projectió apologetico-política», *Estudios Franciscanos*, núm. 362-363, abril-desembre, 1978, pp. 406-461. L'estudi de la ideologia catalana a penes quedà esbossat per B. OLTRA, F. MERCADÉ i F. HERNÁNDEZ, *La ideología nacional catalana* (Barcelona: Anagrama, 1981). L'obra de Miquel d'Esplugues, com tampoc les altres que acabo d'esmentar, no hi tenen cabuda.

12. Sobre la qüestió és orientadora l'entrada 'Franciscanisme cultural', redactada per Pere CARDONA, dins el *Diccionari d'Història d'Eclesiàstica de Catalunya*, Barcelona: Generalitat-Claret, 2000. El franciscanisme dins la Catalunya contemporània, en un sentit ampli i creatiu, està ple de girants que valdria la pena d'estudiar i interrelacionar. El «cordó seràfic», que deia Verdaguer, ceneix —a més dels autors que he esmentat— textos molt diferents de Lluís Carreras, de Carles Cardó, de Tomàs Carreras i Artau, tota l'obra dels caputxins (amb el P. Rupert de Manresa, a més dels altres esmentats), els diferents traductors de les *Floretes* (inclosos Jaume Collèl i Josep Carner), potser Gaudí (ho considera així Sagarra), i més cap aquí, fins avui mateix, les diferents composicions de Josep Soler (la darrera, sobre un text de Verdaguer). Si apuntéssim a una no massa percebuda petjada franciscana europea contemporània, també acabariem amb la referència a un músic, passant pels més diversos estrats creatius: a més de l'esmentat jove Joyce, parlariem de Simone Weil, Julien Green, Paul Celan (Sant Francesc és el seu fill mort), Bobin (amb el suggerent títol *El baixíssim*), moltes pel·lícules de Rossellini (no només la més evident) i la immensa òpera d'Olivier Messiaen (i encara: recentment, Toni Negri ha vist en el sant d'Assís un model per a «la vida futura de la militància comunista»). Si el franciscanisme és un corrent subterrani de l'Europa del segle XX, Catalunya n'és un eix a tenir en compte.

13. La represa de *Criterion* tenia unes característiques diferents (no era una revista de filosofia) i dissimulava la condició de revista sota l'aparença d'una col·lecció de llibres religiosos. En sortiren 36 números, entre 1959 i 1966 —exactament fins que el franquisme digué prou. N'ha explicat la història Alvar MADUCELL, «*Criterion*, requiem bis», *Serra d'Or*, 229, 15 octubre 1978, 50-51.

ne els antecedents: crear una revista de filosofia havia estat un vell projecte de principis de segle, acariciat per un grup de sacerdots que es reunien en tertúlia: Gaietà Soler, Sebastià Puig, Frederic Clascar i ell, Miquel d'Esplugues. Els motius que dona perquè no prosperés el projecte inicial són molt eloqüents (del projecte i del tarannà de la persona): «Els factors de diversificació superaven de molt els d'aglutinació i convergència»¹⁴. Però tampoc no es tractava de cedir completament a l'aglutinació i a la convergència, ja que –concloïa– «Col·laboracions massa homogènies o uniformades, com castracions, a la curta o a la llarga hibriditzen l'obra en comú». Tot va ser trobar la persona adequada, Joan Tusquets, no només la seva mà dreta per a *Criterion*, sinó la persona del seu entorn –potser no en va algú que no era franciscà– que perllongà i portà més lluny el seu esperit lluitador¹⁵.

Sigui dit de passada, aquest *Criterion* era ben diferent de l'altra revista que per aquells anys duia el mateix nom: el *Criterion* de T. S. Eliot (força coincident en el període: d'octubre del 1922 a gener del 1939 –*New Criterion*, des de gener del 1926–; en aquest cas, el títol tenia un rerefons menys filosòfic, ja que sembla que era el nom d'un restaurant que freqüentava el poeta amb Vivien). Les diferències no només tenen a veure amb les característiques formals de la revista, car l'anglesa no era només de crítica literària, com diuen els qui no n'han tingut mai un exemplar entre les mans. Eliot hi defensava la seva molt peculiar religiositat, que, al costat de la del pare Miquel, resultaria ben integrista.

L'obra comuna variadament endegada i mantinguda pel pare Miquel es pot copsar en força trets d'aquí i d'allà, fins i tot en aspectes que l'afecten més com a autor. Tot sovint, per exemple, prefereix referir-se als seus llibres com a «fascicles» (seria una expressió de l'època, però impensable que se l'apliqués un d'Ors, posem per cas, que realment sí que publicà molts dels seus llibres en fascicles). Però

14. M. D'ESPLUGUES, pròleg a Joan TUSQUETS, *Assaigs de crítica filosòfica*, Barcelona: Edicions de la Nova Revista, 1928, p. 9. Gaietà Soler –hi explica el pare Miquel per fer palès que allò no podia resultar– tenia anotades totes les pastorals de Torras i Bages per assenyalar el que en considerava possibles heretgies.

15. Però entrar en les lluites específiques de Joan Tusquets ja és passar a tota una altra passió combativa i suposa travessar un altre estadi conflictiu: inclou la molt documentada crítica del teosofisme (Miquel d'Esplugues prologà també el seu llibre *El teosofisme*, 1927), les campanyes antimacòniques, la contrarevolució espanyola que desembocà en guerra civil (esglaià encara avui llegir-li el llibre sobre aquesta qüestió), etc. Li vaig fer una llarga entrevista perquè em parlés de tot això, recollida parcialment a l'*Annuari de la Societat d'Estudis d'Història Ecclesiàstica Moderna i Contemporània. 1990-1991*, Tarragona: Diputació, 1992 (en reproduïx trossos J. SUBIRÀ a *Capellans en temps de Franco*, Barcelona: Mediterrània, 1996). Preguntar-se què hagués pensat Miquel d'Esplugues de l'evolució del seu pupil, suposa cavil·lar com hagués reaccionat i actuat davant del franquisme.

és la mateixa idea de llibre obert, inacabat, revisable, que trobem sovint en el pare Miquel, que no només estava disposat a revisar i refer de dalt a baix els seus llibres-«fascicles», com ara el dedicat a la Mercè¹⁶, sinó que era capaç de concloure'n un indicant que esperava tornar a una determinada qüestió «en la pròxima edició d'aquest fascicle»¹⁷. En aquest sentit de fer voluntàriament porosa (si no directament trencadissa) la unitat de l'obra, afegim-hi la qüestió del nom. Ja 'Miquel d'Esplugues' és un sobrenom, però al marge del condicionant de l'orde framenor, deixem dit que aquest autor va recórrer diferents graons de la pseudonímia i de certa heteronímia, com d'Ors i Bofill i Mates, si bé a la seva manera més suau. Diguem que el senyor Pere Campreciós i Bosch, que va néixer el 1867 (i és difícil dir quan va morir, potser el 1885), es convertí en Miquel d'Esplugues (el 1885), que convisqué amb Manuel de Cuevas i Frater Leo, aquests dos firmes d'articles sobretot a *Estudis franciscans*.

II. Les lluites

L'obra i l'obrar –procedir, operar, funcionar– de Miquel d'Esplugues es fa en el lluitar, he anat dient, i gairebé que només anunciant, sense acabar d'entrar-hi, entretenint-me en l'altre front, el de l'amistat (però no hi ha lluita sense enemistat, ni enemistat sense lluita: què és abans?, què constitueix què?, l'amistat o l'enemistat? Haurem d'esperar a entrar en la «filosofia política» de la pugnacitat). En tot cas, la retòrica de la lluita –i no entenguem retòrica en el sentit empobrit, merament despectiu– és pròpia d'una època tota ella de lluita –altrament dita segle xx: l'època de Miquel d'Esplugues. L'època de l'amistat/enemistat que travessen la filosofia i la política (amb Heidegger i Schmitt sempre al darrere) i que també es pot anomenar *polítiques de l'amistat*. Les retòriques d'aquestes polítiques, entorn de la lluita, les trobem fàcilment en anàlisis de llibres de l'època: per exemple, l'estudi biogràfic que féu Francesc de B. Moll de mossèn Alcover, ja en el títol, *Un home de combat* –un títol que valdria per a Miquel d'Esplugues¹⁸. Recórrer la retòrica combativa ens duria a repassar gairebé tots els escrits del caputxí. Vegem-ne alguns. *Nostra Senyora de la Mercè* ja s'obre amb un epígraf de sant Pau («Jamai no

16. Del llibre *Nostra Senyora de la Mercè* hi ha una edició molt revisada, no arribada a publicar per la censura del moment, de la qual en queden les galerades del 1924. Ho expliquen B. DE RUBÍ, «El P. Miquel d'Esplugues i "l'ideal de la Mercè"», *loc. cit.*, i V. SERRA, *op. cit.* Deixem dit que, en la seva autocrítica, el pare Miquel trobava que la primera versió d'aquest llibre tenia trets «anticristians» i «antiestètics».

17. Així és com deixa al lector, en acabar *La vera efígie del Poverello. Assaig psicològic*, Barcelona: Editorial Franciscana-Llibreria Catalònia, 1927, p. 270.

18. F. de B. MOLL, *Un home de combat*, Palma: Moll, 1962.

us deixeu vèncer pel mal, però triomfeu del mal pel bé»), seguit de la descripció d'«Anteu en sa lluita amb Hèrcul». O aquests dos exemples de recórrer a l'esquema amic/enemic: en informar del seu primer trienni com a ministre provincial, en 1909, el posar en evidència aquells caputxins que no havien sabut veure la importància de la revista d'*Estudis Franciscans*, de manera que «sols lograven posar-se en evidència y fer el joch dels enemichs de l'Orde»; en recapitular els efectes de la Setmana Tràgica, la denúncia de «tan gran i sagnant campanya de difamació com la que portaven a cap els enemics de la nostra prosperitat»¹⁹. No multiplicaré ara els exemples —car, de fet, ens sortiran novament al pas altres casos. Fixem-nos com la retòrica combativa va acompanyada d'una acció que no ho és menys. Vegem algunes de les lluites específiques i estructurals que són i fan l'*obra* del pare caputxí.

Lluita número 1: Contra l'integrisme. Abans de tot, i pel davant de qualsevol altra cosa, l'actuació de Miquel d'Esplugues va ser una lluita contra l'integrisme (una lluita contra la lluita, doncs). No sé si cal recordar que va ser obra de l'enginy i la tenacitat del grup de Vic, i dins seu sobretot de Torras i Bages, desviar l'integrisme que caracteritzava una bona part del clergat català, al llarg de dècades del segle XIX, vers una causa comuna com el catalanisme polític. Però l'obra no acabà enllestida del tot, per dir-ho així, per la tasca de Torras i Bages i companyia. El bisbat de l'autor de *La tradició catalana* li donà una autoritat i una ampliació del camp d'acció paral·lela a la limitació per seguir en un terreny més explícitament polèmic. Llavors entrà en acció gent com Miquel d'Esplugues, que venia a rematar una feina, a assegurar-ne l'estabilitat dels resultats, a netejar-la de dependències amb l'enemic, ja que el cos a cos del combat deixa adherències (l'antiliberalisme de Torras és senzillament inassumible per al pare Miquel)²⁰.

L'antiintegrisme de Miquel d'Esplugues trobà un motiu de plena expressió amb les darreres campanyes de Sardà i Salvany, quan la seva millor capacitat per fer rebombori quedava ja lluny (recordem que la *Revista popular* l'havia fundat el 1870 i *El liberalismo es pecado* era del 1884)²¹. Però s'havia presentat un nou motiu de pugna entre

19. Textos citats per V. SERRA DE MANRESA, *op. cit.*, pp. 87 i 112.

20. Una il·lustrativa comparació entre el P. Miquel i Torras i Bages recorre tot el retrat del primer, que en féu ROVIRA i VIRGLI (*op. cit.*), si bé no en l'al·ludit sentit polític que ara he insinuat. Recordem que M. d'Esplugues féu el seu propi retrat de Torras i Bages, inclòs a *Semblances*, Barcelona: Ed. Pugés, 1916.

21 Serà interessant el dia que s'estudii seriosament la darrera etapa de l'integrisme —i l'important paper que hi jugà un Miquel d'Esplugues—, en un estudi com el degut a J. BONET i BALTA i CASIMIR MARTÍ en el seu minuciós i documentat llibre en comú, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*, Barcelona: Vicens-Vives, 1990.

tots dos –i els dos corrents que representaven– arran de l'atac dels integristes a la Solidaritat Catalana, el 1906, que Sardà i els seus seguidors consideraven un contuberni de catòlics i liberals. Fou llavors (el gener del 1907) quan es fundà la *Revista de Estudios Franciscanos* («Publicación mensual de ciencias eclesiásticas y franciscanismo»)²². Basili de Rubí considera que aquesta revista tenia un ideari que era «el revers de la medalla» de Sardà. En un dels seus davantals, el pare Miquel hi escrivia:

Demanem la llibertat més absoluta per al nostre pensament, i encara que les respectem totes [les idees] en allò que valen, no admetem en el terreny purament científic i de controvèrsia cap altra autoritat ni d'escola, ni de col·lectivitat ni d'individu ni de res.

(...) mal per mal, perill per perill, preferim mil vegades els generosos perills d'una llibertat fecunda i cristiana pels seus quatre costats que no els mals perills d'un servilisme eixorc, infecund, tan contraris als furs del catolicisme com als de la ciència i de la humanitat²³.

El xoc entre Sardà i Miquel d'Esplugues s'inicià amb un article d'aquest (però amb el pseudònim «Manuel de Cuevas») a la *Revista de Estudios Franciscanos*, el febrer del 1908. Entre grans elogis feia un atac de fons contra el seu estil apologètic. L'article comença amb l'elogi de l'estil politicoreligiós de Sardà: apologista popular conspicu, català il·lustre i estimable. Era ben bé una de les seves tècniques, atacar a còpia d'afalagar:

Dotado de una inteligencia clara y de un ingenio vivo y chispeante; enriquecidos entrambos con una cultura nada vulgar y muy vasta; manejando la pluma y en particular el diálogo con incomparable gracia y soltura (...); verdadero teólogo y profundo conocedor de la teología católica²⁴.

Tot això, següia, obeïa a un caràcter buit de sentit, de manera que el millor que podia fer Sardà era abandonar la lluita política –terreny en què deia, no n'encertava ni una– per reconcentrar-se en la religió. Una crítica que el mateix pare Miquel havia rebut sovint. I fixem-nos com conclouia (en quins termes més adients també per autoaplicar-se): «Él, que tanto usa o abusa de metáforas bélicas, piense que entra en las leyes del buen combate una honrosa retirada».

22. Successivament: *Revista de Estudios Franciscanos* (1907-1911), *Estudios Franciscanos* (1912-1922), *Estudis Franciscans* (1923-1936) i *Estudios Franciscanos* (del 1947 fins ara mateix).

23. M. D'ESPLUGUES, «Nuestro ideal», *Estudios Franciscanos*, 1908, citat per Basili DE RUBÍ, «El P. Miquel d'Esplugues i "l'ideal de la Mercè"», pp. 417-418.

24. Basili DE RUBÍ, «El Pare Miquel d'Esplugues se sincera amb el doctor Sardà i Salvany», a DDAA, *La Renaixença avui* (*Criterion*, núm. 3), Barcelona: Editorial Franciscana, 1960, p. 137.

Els efectes de la Setmana Tràgica desmantellaren en bona mesura l'integrisme eclesiàstic de Catalunya: l'enemic era en una altra banda, no en la Solidaritat, a la vegada que aquesta també es desfeia. Sardà, després d'aquells esdeveniments, no tornà a parlar més, a la *Revista Popular*, ni de catalans ni de qüestions polítiques. L'integrisme prosseguí pel seu compte a Madrid, que continuà atacant Miquel d'Esplugues, especialment quan corregué el rumor que podia succeir a Torras i Bages en el bisbat de Vic (1916).

No deixem de dir que la lluita contra el doctor Sardà acabà amb una curiosa reconciliació amistosa²⁵.

Lluita número 2: A favor de la separació d'Església i Estat. És, de fet, un revers positiu de l'anterior. Fins i tot en la revista de filosofia, *Criterion*, hi trobem assaigs sobre la qüestió. O encara en el seu llibre pòstum, *Missatge d'Israel*: «La dualitat irreductible de Déu i el César fent del tot impossible no sols l'absorció de Déu per l'Estat, culminació de tota tirania, sinó l'absorció de l'Estat per Déu, via oberta a tot endarreriment temporal (...). L'oposició al món, més forta que el món i sense la qual el món ja no existiria...»²⁶. Va ser tan insistent el pare Miquel en aquest terreny que fins i tot actuà —amb la cobertura de Cambó— entre el govern espanyol (s'entrevistà amb el seu president) i el Vaticà²⁷.

Lluita número 3: A favor de l'expansió d'una filosofia cristiana (catalana). L'obra més important, en el terreny de la filosofia, va ser la creació de la revista *Criterion*. N'aparegueren trenta-sis números entre el 1925 i el 1936. En el número 1, amb la invocació de Ramon Llull i Francesc d'Eiximenis, Balmes i Torras i Bages, es presentava amb aquestes declaracions d'intencions, que resumeixo²⁸:

a) Tota cultura sense filosofia és una cultura acèfala; per tant, no és pas veritable cultura (...). Si comencem per crear l'òrgan, es desenrotllarà infal·liblement la funció, i vindran amb el temps els fruits copiosos d'ella.

b) Ha arribat per a Catalunya l'hora de la filosofia. Totes les altres valors són en marxa.

25. Tot aquest text ara esmentat de Basili de Rubí —«El Pare Miquel d'Esplugues se sincera amb el doctor Sardà i Salvany»— fa el viatge d'anada i tornada, de l'enemistat-confrontació a la reconciliació-amistat, no sense un cert recurs al *suspense* (per què aquell enfrontament tan dur i poc cristià?, es pregunta l'autor).

26. M. D'ESPLUGUES, *El missatge d'Israel*, Barcelona: Obradors de la NAGSA, 1934, p. 175.

27. Està prou documentat: vegeu J. BONET I BALTÀ, *L'Església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, pp. 280-282.

28. M. D'ESPLUGUES, «La primera revista catalana de filosofia», *Criterion*, núm.1 gener-juny 1925, pp. 7-11.

c) Dir que és l'hora, entre nosaltres, de la filosofia, és dir que som al moment dolç de fer filosofia cristiana. *Històricament*, gairebé és l'única filosofia que alena poderosa en la tradició catalana. *Moder-nament*, Catalunya és la terra de Balmes (...). *Actualment* no són pas molts els qui professen d'altra.

d) [Conreem] la filosofia *perennis* [grega i llatina], nacionalitzada (...) a través de la visió dels [autors] principals al nostre bell parlar.

i e) La filosofia *princeps* dels temps actuals [en el món] és la filosofia cristiana, en sa concreció més autèntica i més discretament modernitzada: la neoescolàstica. I dintre la neoescolàstica, el vast pensament de Sant Tomàs...

Deia que tothom s'hi podia considerar invitat, però ho concretava amb una llarga llista que començava amb tots els membres de la Societat Catalana de Filosofia, amb Ramon Turró de cap de llista, i seguia amb Eugeni d'Ors, Carles Riba, Carreras i Artau, Cristòfor de Domènec, etc. Val a dir que cap d'ells no hi col·laborà. Al cap d'un any la revista s'obrí amb un balanç on extremava els dos aspectes amb què ja s'havia definit la intenció de la revista en un primer moment: el cristianisme i la catalanitat. I adreçava al més variat lector aquesta ofensiva per convèncer-lo que s'adherís a la causa de la revista²⁹:

—Sou racionalistes? Ni en el clos de l'Escolàstica ni fora d'ella, ni a Grècia bressol de la filosofia pròpiament dita, ni dintre del Cristianisme, ni en tota la filosofia del Renaixement ençà, mai ningú no ha dites de la raó coses tan glorioses com Sant Tomàs.

—Sou, per filosofia, irreligiosos o descreguts? No en serieu, n'estic segur, si no us repugnés el misteri, que creieu incompatible amb la mentalitat filosòfica moderna. Doncs a nosaltres, tomistes, el misteri ens repugna més que a vosaltres. Tenim, però, la convicció pleníssima que el lliure pensament no aboleix sinó que multiplica els misteris i fa insolubles els més transcendents.

—Sou cartesians o kantians? Tingueu present que Kant o Descartes se'n van més que de pressa (...). Mentre que Sant Tomàs torna amb imperi superior al del segle XIII.

—Sou patriotes, només, amants però de la cultura filosòfica? El Seny (...). Les nostres característiques són les seves [sant Tomàs] característiques.

—Sou balmesians? Ningú no ho és més que nosaltres. El títol mateix de la Revista excusa d'altres proves [metafísicament, però, Balmes té fallides greus; ben segur que Balmes seria avui més tomista].

29. M. D'ESPLUGUES, «El tomisme de *Criterion* (En visió panoràmica a través de la història de la filosofia)», *Criterion*, núm. 4, gener-març 1926, pp. 23-25.

—Sou tomistes integrals? Si ho sou en esperit sou dels nostres més nostres; encara que en punts de vista accidentals flaquegi el vostre tomisme (...). Si ho sou només a la lletra, alerta. Ara i sempre la lletra ha occit. Ho diu la Veritat Eterna.

Lluita número 4: Per la preservació de l'enemic. «Convé que hi hagi heretges», la divisa de sant Pau, tan repetida per Eugeni d'Ors, també és vàlida per a Miquel d'Esplugues. En fer una primera avaluació del primer any de *Criterion*, explicava que si des del primer moment havia proclamat «allargar la mà a tothom, sense distinció d'idearis, significació, etc.», era per una convicció profunda de necessitar dels punts de vista contraris, ja que escrivia així de clar:

esguardem els sistemes i les posicions dels nostres adversaris amb l'agraïment d'aquell que els sap, vulguin no vulguin, treballant *pro domo nostra*³⁰.

Aquesta idea de la «necessitat moral del contrari»³¹ és constantment defensada pel pare Miquel, fins al punt de sostenir que «el gran perill, l'únic perill veritable de la filosofia cristiana és la manca d'oposició. O de traça a reaccionar contra d'ella»³². I en això és tan clarivident que gairebé agraeix a Voltaire la seva il·lusa pretensió «d'aixafar l'infame»³³. És en aquest sentit tan clar que en el seu llibre sobre sant Francesc no dubtà a contraposar-hi la figura de Nietzsche —que havia assumit literalment la divisa *d'écrasez l'infâme!*, al final del seu *Ecce homo*—, amb un atrevit gest, molt més agosarat i eficaç que el de Gustave Thibon³⁴.

Tot un cas pràctic d'aquesta concepció és arran d'Ors —convertit en possible heretge. En publicar *La Ben Plantada*, alguns dirigents de la Junta de Defensa Social de Barcelona, inspirats per un capellà integrista, pretengueren que el llibre fos inclòs a l'índex de llibres prohibits. El cardenal Vives i Tutó, encarregat d'informar sobre la qüestió, consultà el seu antic secretari Miquel d'Esplugues (tots dos eren caputxins i es coneixien de força anys enrere), que li proposà resoldre la qüestió en aquests termes: el llibre *La Ben Plantada* «manca del rigor

30. M. D'ESPLUGUES, *Ibid.*, p. 19.

31. Literalment així, com a «necessitat moral del contrari», ho adjudica a Torras i Bages (cosa que caldria discutir), a *Semblances*, ed. cit., p. 162.

32. M. D'ESPLUGUES, en un text tot ell amarat d'aquest principi: «Salomon Reinach: *Lettres à Zoés*, *Criterion*, núm. 8, gener-març, 1927, p. 41.

33. «Al·ludim la fracassada, una de tantes, il·lusió de Voltaire, d'aixafar l'Infame, de destruir, ell tot sol, el que havien bastit dotze pescadors. I pensar que per via indirecta, justament contribuï, com pocs, a fer reviure el que tant i tant volia aixafar!», M. D'ESPLUGUES, *Ibid.*

34. Recordem que l'amic de Simone Weil havia recorregut a San Juan de la Cruz com a contrafigura de Nietzsche, en el llibre sobre aquest (Gustave THIBON, *Nietzsche o el declinar de l'esperit*, 1948), mentre que Miquel d'Esplugues invoca Nietzsche en un llibre sobre sant Francesc (*La vera effigie del Poverello*, ed. cit., pp. 271-272).

teològic indispensable perquè mereixi anar a l'Índex. No basta per ser heretge la pretensió de ser-ho»³⁵.

Un altre cas, amb molt de ressò en el seu moment, va ser el de Cristòfor de Domènec: la seva mort, el 1928, provocà una forta polèmica en els medis culturals i periodístics catòlics, entre els qui es mostraven comprensius amb l'esforçada i gesticulant heterodòxia herètica de l'escriptor i els qui veien la necessitat de condemnar-lo visiblement. Basili de Rubí ho ha descrit minuciosament. Al final, la contraposició quedà reduïda entre Ramon Rucabado i Miquel d'Esplugues. Rucabado trobava incompreensible que en alguns articles necrològics —«escrits per gent cristiana»— es parlés de l'escriptor traspasat «com si es tractés d'algun dels nostres». I proposava una mesura a seguir per part de la família de l'escriptor: «lliurar els exemplars (dels seus llibres) a les flames»³⁶. Miquel d'Esplugues, en canvi, es mostrava comprensiu, gairebé es divertia amb una filosofia que sí batejava de «satanista», però justament en això veia un exponent de la seva religiositat profunda, bé que invertida. En el fons era «un bon minyó (...) Inclús un nen». Explicava que de feia temps Domènec li enviava anònimament retalls de diari que suposava que l'havien d'amoïnar pels seus continguts, que es volien escandalosos. El pare Miquel suposava que «(E)ll devia banyar-se amb aigua de roses endevinant la meva esgarrifança en trobar, de sobte, aquelles atrocitats davant els ulls. A mi, en canvi, em sabia greu de no tenir-lo a l'abast per donar-li una nata»³⁷. Evidentment, l'actitud que va prevaler va ser la de prendre's seriosament l'esforçat provocador, de manera que el seu llibre pòstum, *L'oci d'un filòsof*, va ser retirat de les llibreries en prosperar una denúncia.

Una darrera inclusió de l'enemic, la practicà en l'àmbit interreligiós. Tot just ho apunto: en relació amb l'islam, es tracta de pactar amb els «moros», en comptes de barallar-s'hi, que aquest és l'exemple donat per la Mercè³⁸.

35. Segons ho explica Joan TUSQUETS, *L'imperialisme cultural d'Eugeni d'Ors*, Barcelona: Columna, 1989, p. 132.

36. Basili DE RUBÍ, «El Pare Miquel d'Esplugues i la polèmica religiosa dels anys 30», *Estudios Franciscanos*, núm. 382-383, gener-agost 1985, p. 32.

37. M. D'ESPLUGUES, «L'oci d'un filòsof», *Criterion*, núm. 16, gener-març 1929, 76-82.

38. És la conclusió —en una estilísticament insòlita frase-epíleg de dues pàgines— de *Nostra Senyora de la Mercè*: ella, «com a suavíssima Redemptora de captius», ens ha «ensenyat a acomplir aital redempció, no precisament matant moros, sinó comerciant amb ells civilment, dignitosament, i en tot cas, si això calgués donant-se els seus fills de la Mercè en rescat dels qui gemegaven en les presons de moreria» (ed. cit., p. 273). Això té un límit (que podem considerar el límit de la seva «tolerància»): quan parla de «musulmanitzar-se» en un sentit que ressona —prefigura— la referència al «musulmà» en el pertorbador argot dels camps de concentració nazis (sobre aquest «musulmà», n'ha fet un llibre G. AGAMBEN, *Allò que resta d'Auschwitz*, 1999).

Lluita número 5: A favor de l'altre sexe. Una lluita digna de ser ressaltada —que potser no sortiria en els manuals, d'haver-n'hi, de filosofia catalana o del que sigui— és l'endegada a favor de la dona. No ens n'hauriem de fer excessives expectatives, però també seria injust no valorar-ho pels esquemes del moment. El cas és que, el 1909, Miquel d'Esplugues prologà un llibre d'una autora avui no gaire coneguda: la narradora i assagista Dolors Monserdà de Macià. Ja havia escrit un opuscle sobre *El feminisme a Catalunya*, elogiat pel pare Miquel, quan demanà que li prologués el llibre *Estudi feminista. Orientacions per a la dona catalana*³⁹. En el seu pròleg, no es mostrava especialment feminista quan deia que l'home era el «natural company i educador» de la dona, ni tampoc en referir-se al tòpic de l'afectivitat de la dona, caracteritzada pel «conreu, depuració y enlayrament del cor, dels sentiments», mentre que «lo cervell y lo cap» són propis «de la vida del sexe masculí», però sí que s'hi orientava, o contrastava amb altres actituds del moment, quan deia que desitjava per a la dona «més vida als llibres y menys a la modista», a més d'afegir que se li haurien d'obrir les portes per estudiar les carreres professionals.

Al fil d'aquestes consideracions, però, val la pena fer un breu apunt a l'entorn de la sexualitat franciscana, que Miquel d'Esplugues tracta en el seu llibre sobre el Poverello. Evidentment, hi trobem una forta i continuada defensa de la castedat. Però la reflexió no s'hi queda limitada. Es deté especialment en la «sensibilitat quasi femenina» —«adhuc corpòriament»— de sant Francesc⁴⁰. En la seva personalitat «no hi ha un sol tret de masculinitat» (p. 235). Això el duu a definir la proximitat de la masculinitat a la bestialitat, aplegant així les següents tares que li són congènites: «orgull, cràpula, esperit sanguinari, sensualitat escumejant» —afegint-hi encara «la resta de pecats capitals característics del tipus clàssic d'home salvatge» (p. 236). Aquesta desmasculinització del Poverello va acompanyada de l'observació que les seves dues grans amistats, després de la conversió, van ser dues dones (santa Clara i la beata Jacobina), les dues «de tremp virilíssim» (p. 235). L'home feminitzat, la dona masculinitzada: tenim bons elements per a una concepció ben poc fal·locèntrica del nostre franciscà. Sembla talment un intent, si no d'esborrar, sí almenys de fer més porosa la separació antagònica imposada per la Veu atordidora del Gènesi: «Poso perpètua enemistat entre tu i la dona». Un altre cas: típica el que pot ser un procediment —«avui en dia molt de moda»— d'enfocar objectes i persones que se sol considerar com a «molt mas-

39. Dolors MONSERDÀ DE MACIÀ, *Estudi feminista. Orientacions per a la dona catalana*, Barcelona: Lluís Gili, 1909, pròleg de M. d'Esplugues. L'elogi d'aquest, al llibre anterior de l'escriptora: M. D'ESPLUGUES, «Feminismo y cristianismo», *Revista de Estudios Franciscanos*, vol. 1, 1907, pp. 41-44 i 160-165.

40. M. D'ESPLUGUES, *La vera effigie del Poverello*, ed. cit., p. 202.

culí» («per exclusivament cerebral i crític») davant d'un altre «anomenem-lo femení» (la superposició del sentiment a la raó, la fantasia a la intuïció). Els despatxa a tots dos així: «El primer, és un radicalisme pueril (...). El segon és una intensa anormalitat afectiva i d'ideació»⁴¹.

Lluita número 6: A favor de la memòria dels homes il·lustres. A la manera d'un Josep Pla, avançant-s'hi (però també d'un Nicolau d'Olwer i el seu *Caliu*, Rovira i Virgili i les seves *Siluetes*, Guansé i els seus retrats dels homes d'*abans d'ara...* fins avui mateix, els diversos volums de retrats d'Albert Manent): també el pare Miquel volgué fixar la seva galeria d'homes il·lustres que havia conegut i —sobretot, aquesta n'és una clau— ja havien mort. Una lluita contra l'oblit, doncs. I feta sota el signe de l'elogi, a la manera d'un dels primers retratats, Joan Maragall —de qui descriu el traspàs—, a qui seguiren Vives i Tutó, Torras i Bages i el llibre sobre Verdaguer...

Considerava aquests retrats com un «deure moral» i, alhora, s'hi dedicava amb un sentit conscient de «creació artística». Però l'interessant és que en féu una personal teorització que ens torna a dur al mirall —matisant l'efecte psíquic, *psyché*, del qual parlava abans. Hi ha qui diu, sosté el pare Miquel, que parlar d'algú altre és com retratar-se a si mateix. No anirem gaire lluny, afegeix, si amb això es vol sostenir que hi ha un doble component en el retrat, objectiu i subjectiu. I sí que avancem alguna cosa si seguim Ramon Llull, quan —«fent d'Amic»— es preguntava si l'Amat era en el món i obtenia com a resposta que sí, «com lo escriptor en lo llibre»⁴². De manera que, en atansar-se al retrat per retratar-lo, hi ha un moment d'identificació (condicionat per «una imperiosa necessitat, diguem-ne semipanteística») que només sembla comparable al fet de ressuscitar algú. I hi posa tot un exemple de resurrecció: la que féu el profeta Elies d'un nen difunt.

III. Filosofia (i) política

Entre lluita i lluita, podem dir que d'una manera gairebé literal ens ha sortit repetidament resada pels llavis del pare Miquel la pregària del bon liberal, segons ho deixà establert qui d'això en sabia prou, John Stuart Mill: «Senyor il·lumina els nostres enemics..., aguditza els

41. M. D'ESPLUGUES, *Semblances*, ed. cit., pp. 87-88. Ja m'he referit al *Psyché* derridià, que conté un instructiu text en aquesta direcció: «*Geschlecht*, diferència sexual, diferència ontològica». En aquest ordre de coses, no sé si és del tot oportú referir-me al comentari de Bofill i Mates, per justificar la desaparició dels «Diàlegs clericals» de les seves *Sàtires*, tot dient que prescindint d'aquella part «en pateix l'estructura [del llibre] i el terç sexe de la humanitat no hi és. Un altre dia, si Déu vol, hi farem les paus», GUERAU DE LIOST, *Obra poètica completa*, Barcelona: Selecta, 1983, p. 895.

42. M. D'ESPLUGUES, *Semblances*, ed. cit., p. 8.

seus enginys, aprofundeix la seva percepció, il·lumina la seva facultat de raonar». O en paraules d'un contemporani del nostre caputxí, Ortega y Gasset, que compendia amb aquest pressupòsit el credo liberal: «Proclama la decisió de viure amb l'enemic»⁴³. No es podria dir millor i així ho acceptaria el gran antiliberal d'aquells anys, el màxim mestre de l'integritisme europeu de l'època, Carl Schmitt. De fet, l'esquema en què es mou el pare Miquel, el constant recurs a l'amic/enemic, emmarcat en una forma política catòlica, és una curiosa pràctica –i no pas teoria– d'una síntesi schmittiana...⁴⁴.

DE LA PUGNACITAT

Tornem ara a les primeres paraules que he citat del nostre filòsof caputxí: «Una cosa tanmateix sembla evident, que no hi ha res a l'home tan natural com la pugnacitat». Pertanyen a un article que té la seva importància, que gairebé és el nucli de la seva *filosofia política*. I precisament aquest és el títol que duia: «Filosofia política». Es tractava d'un llarg article que dividí en dues parts, amb les quals encapçalà dos números de la revista *Criterion*, l'últim del 1927 i el primer del 1928. Deu números després publicà un nou article (a l'alçada ja del 1930), però llavors el títol fou «Filosofia i política» (curiosament, tots tres articles aparegueren amb el mateix títol dels dos primers, «Filosofia política», a l'índex general que publicà la revista, en el primer número del 1935)⁴⁵. No em sembla que aquesta 'i' que «balla» sigui

43. Les conegudes paraules de Mill, les recorda, assumint-les, L. TRILLING, *The liberal imagination*, en un llunyà 1950 (en castellà, Barcelona: Edhasa, 1971, p. 11). La cita orteguana és de *La rebelión de las masas* (Madrid: Castalia, 1998, p. 188). Però ben mirat, si tot això és liberalisme, de Mill a Ortega i encara a Trilling, passant per un pare Miquel (i resultant tots tan diferents entre ells), haurem de convenir que el que ha vingut després sota aquest nom és tota una altra cosa.

44. Molt de compte, doncs, en parlar de Schmitt: l'opuscle *Catolicisme romà i forma política* (1923 i 1925) l'hagués pogut assumir plenament un Miquel d'Esplugues en els seus mateixos continguts, mentre que en la teoria immediatament posterior de Schmitt, justament la de l'escissió amic/enemic com a condició del que és política, només hi encaixaria en la seva *pràctica*, i no gens en els seus continguts. Dit això, encara una altra cosa: el liberalisme catòlic espanyol. Hi ha una petita tradició intel·lectual (espanyola) molt ben desinformada del context català al qual pertany i n'és peça important Miquel d'Esplugues. Aquesta tradició gira a l'entorn de la idea de la inexistència (qui sap impossibilitat) d'un catolicisme liberal espanyol. Una síntesi d'aquesta desinformació (conformada per Aranguren, Abellán, Maravall o Cuenca Toribio), amb aportacions d'ignoràncies pròpies, és la de R. MATE, «El destino del catolicismo liberal en España» (1987), dins *Mística y política*, Barañain: Verbo Divino, 1990.

45. Els tres articles són: «Filosofia política (I)», *Criterion*, núm. 11, octubre-desembre 1927, pp. 389-407; «Filosofia política (II)», *id.*, núm. 12, gener-març 1928, pp. 5-25; «Filosofia i política», *id.* núm. 21, 1930, pp. 115-122. La cita pertany a la primera pàgina del primer. L'índex general on apareixen tots tres articles, amb el mateix títol de «Filosofia i política», és a *Criterion*, núm. 38, gener-març 1935, p. 56.

poca cosa, car el que realment balla, en el cap del pare Miquel tant com en la realitat filosoficopolítica del seu moment, és la persistència, la conveniència, la veracitat –el mer avenir– d'això que encara ara hi ha qui en diu «filosofia política». Tant és així que ja ho reconeix només començar, quan diu que allò de què es disposa a parlar és «Vagament filosofia i vagament política»⁴⁶. Hi ha un no se sap què d'indecisió, de raresa en la conjunyació dels dos termes. De fet, el segon article, que separa la política de la filosofia amb una «i», tracta de la raresa, l'excepcionalitat, que es donin totes dues en una sola persona. Tot l'article és una necrològica dedicada al singular cas de qui ho aconseguí plenament: no Ciceró ni Bacon ni Leibniz, sinó el senyor (lord) Arthur James Balfour, antic primer ministre conservador i antic rector de la universitat de Glasgow, antic ministre d'afers exteriors (des d'on ajudà seriosament la causa sionista) i autor almenys d'un llibre de filosofia (una *Defensa del dubte filosòfic* que, curiosament, segons el que en diu el pare Miquel, en francès es titulà *Les fondements de la croyance*, i en italià *Le basi della fede*).

Hi ha, doncs, una vacil·lació en la formulació d'una «filosofia política», de la seva unitat, la seva possible condició homogènia, de la seva mera possibilitat. I, de fet, aquesta vacil·lació no és estranya a la manera com Miquel d'Esplugues tractava la qüestió de la filosofia i la política, en el seu teoritzar i sobretot procedir com a pacifista i també lluitador –potser *pacifista-lluitador*. Fixem-nos, però, en la frase que sembla afirmar que l'home és bel·licós per naturalesa: «que no hi ha res a l'home tan natural com la pugnacitat». Matisa, és clar: «ho sembla». És una tesi que no l'adopta, *sembla* que no la beneeix, però també *sembla* que no se'n sap estar, que no l'acaba de condemnar. Fa servir la mateixa expressió –«pugnacitat» és una paraula que l'inspira– en l'assaig sobre Verdaguier, i llavors fa una matisació ben significativa. D'entrada reconeix certa tendència a l'exacerbació, a «l'esperit bel·licós», per part dels catalans: «¿No us sembla, però, que tenim bastant oblidada la missió d'induir el nostre poble a frenar l'esperit de pugnacitat, majorment amb vistes a iconoclastismes injustificables, molts cops sense solta?». Per un moment sembla que el pare Miquel ho accepta –«Com vulgueu»–, però de seguida afegeix que això que és tingut per un vici, ell ho veu com una qualitat –«La prova és que a

46. M. D'ESPLUGUES, «Filosofia política (I)», *loc. cit.*, p. 389. Que filosofia i política només amb dificultat i tensió conformen una «filosofia política», lluny dels adotzenats i molt limitats estudis a l'ús, ho sostenen en diferents treballs gent com Roberto Esposito o Jacques Rancière. És un plantejament que, aplicat a la mateixa època de Miquel d'Esplugues, he assajat en alguns treballs: «La política del filòsofo –lo que va quedando de la filosofia política», *El Basilisco*, núm. 31, juliol-desembre 2001, pp. 65-70, o a «La filosofía política de los maestros pensadores de la Edad de plata», dins *Actas del XII Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana*, Universidad de Salamanca, en premsa.

despit d'ell avancem sempre»—, i conclou així la qüestió: «Caldrà, doncs, controlar i frenar moderadament —ei! per mi molt moderadament— el dit esperit bel·licós i crític»⁴⁷.

LES LLIÇONS DE LA GUERRA: LA GUERRA COM A LLIÇÓ

El títol del llarg assaig «Filosofia política» servia per fer un balanç dels efectes de la guerra, propiciat per una mena de preocupació retroactiva: què ha significat la Guerra Gran, al cap de gairebé tretze anys d'haver-se acabat. És un balanç d'una postguerra que avui anomenem «entreguerra». Abans, però, d'entrar-hi, recuperem el que hem insinuat del treball del dol (piquem l'ullet a Freud i no oblidem el to de *rèquiem* que punteja aquest text) i afegim-hi una aguda intuïció (no en va en un text necrològic) de Joan de Garganta, que definí el caputxí com «un dels més purs i dels més il·lustres representants d'aquell món que finà una diada de juny de 1914 en un carrer de Sarajevo»⁴⁸. Potser aquí és on hauríem d'establir la més pregona diferència del «temps perdut» del pare Miquel (temps al qual sobrevisqué per explicar-lo) i el temps molt diferent —n'he dit «entretemps»— viscut d'una manera premonitòria i fantasmal —impossible de «perdre»— per Maragall. Tots dos temps, però, acabats aquell 1914. Aquí podríem endevinar una línia divisòria entre els dos franciscanismes, car recordem que Maragall era l'home que deia que «La lluita repugna a la meua naturalesa»⁴⁹.

I per parlar de la guerra viscuda pel pare Miquel, abans de fixar-nos en la versió retroactiva que en féu, atenguem un moment el que va escriure sobre el sentit de la guerra quan aquesta estava en un moment àlgid, el 1916. En el llibre *Nostra Senyora de la Mercè*, retalla una cita de sant Pau («inaedificationem et non in destructionem», 2 *Cor*, 10-8) i en disposa així: «Perxò les guerres, sobre tot les grans guerres, en la història del llinatge són un parèntesi, que obra i tanca la mà de Déu, per capgirar les valors del món, i amb l'aparició de forces noves, renovellar la faç de la terra.»⁵⁰

La «guerra gran» —es llegeix a l'article «Filosofia política»— ha estat «la primera tragèdia mundial de què l'home, al dir de la història, ha

47. M. D'ESPLUGUES, *La tragèdia de Mossèn Verdagué*, ed. cit., p. 45.

48. Joan de GARGANTA, «Un deixeble de Lleó XIII», *Criterion*, núm. 40-41, juliol-desembre 1935, p. 353.

49. Em remeto al meu assaig «Poètica i política del desemparament», dins J. MONSERRAT MOLAS i P. CASANOVAS(eds.), *Pensament i Filosofia a Catalunya*, vol. I, ed. cit, pp. 45-61.

50. M. D'ESPLUGUES, *Nostra Senyora de la Mercè*, p. 6. Gabriel FERRATER, *Foix i el seu temps*, Barcelona: Quaderns Crema, 1987, digué coses molt instructives arran de la percepció dels catalans durant la Guerra Gran i el fet que 1918 suposí un tall tan gran i tan revelador de tota una altra percepció del món (Foix, Pla).

estat actuator i espectador». I aquí segueix la frase que ja he citat més d'un cop: «Una cosa tanmateix sembla evident, que no hi ha res a l'home tan natural com la pugnacitat»⁵¹. Aquesta guerra, doncs, no-més hauria estat l'exacerbació –una més– de la naturalesa humana, donada la seva «constitució intrínseca, feta a base de factors irreductiblement contradictoris». Ara ho veiem més teoritzat: aquesta constitució intrínseca

(É)s poderosament estimulada pels elements de la Natura, ací o allà, sempre en revolta. I el mateix passat còsmic esdevé espill turmentadíssim d'esquarteraments esgarrifosos, al xoc de forces en pugna que la humana ment, per grandioses que siguin les seves capacitats d'evocació, mai no és prou per a representar-se.

A això afegeix que en l'ordre moral tot va en la direcció d'accentuar el vici:

Dels set pecats capitals, sis almenys són fogars inegotables de pugnacitats, bestials o diabòliques. I sols referint-se a llur predomini, ha pogut ésser proferida, no pas sense base fortíssima en la realitat, la màxima altrament immoral, determinista: *Homo homini lupus*.

Conclusió (previsible): hi haurà guerres mentre el món sigui món, o mentre l'home en sigui el rei. O sigui, la màxima hobbesiana és immoral, però real. Intentem recordar un moment com ho feia anar Schmitt, quan deia que no és cosa de manejar qualificatius que només tenen abast psicològic, com ara «optimisme»/«pessimisme» (les prudents cometes són seves), però el cas és que amb «optimisme» no hi ha pensament de la cosa política. I no serà que el pare Miquel no passés per un «pessimista», al contrari (segons deien els seus *amics*); però aquí, amb la seva tan arrelada teoria de la pugnacitat, semblava fer cas de Schmitt, que deia que un teòleg deixaria de ser-ho si afirmés que l'home no és pecador i necessita redempció⁵².

DIAGNÒSTIC D'UN PRESENT JA PASSAT

Miquel d'Esplugues feia un diagnòstic de com havia quedat el món després d'aquella guerra, és a dir, dibuixava un panorama del present sobre el qual calia actuar. Amb els set punts, a la manera de set sentències exemplars que comentava tot seguit, m'encamino cap al final,

51. M. D'ESPLUGUES, «Filosofia política (I)», *loc. cit.*, p. 389.

52. L'optimisme com a tret propi del pare Miquel és reiterat per molts dels col·laboradors en el número necrològic que li dedica *Criterion* (núm. 40-41, juliol-desembre 1935): Foix, Cardó («L'optimisme del P. Miquel era una de les institucions de Catalunya», 274), Estelrich («El seu optimisme vorejava l'escàndol», p. 354)... La prou coneguda afirmació de C. SCHMITT, *El concepto de lo político* [1932], Madrid: Alianza, 1987, p. 92.

tot presentint que l'esdeveniment passat li servia al pare Miquel per analitzar el present, encarant un futur que avui ja ens és un passat. Ho faré una mica telegràficament, apuntant, suggerint, el futur segons el caputxí (finalment només apuntat, suggerit, i en part ja no viscut; però ¿qui viu en el futur?).

– Primer punt: *Que en la darrera prova suprema les democràcies han ofert molt majors resistències que no pas les autarquies*⁵³. Motiu: els règims autoritaris es caracteritzen per la seva feblesa, precisament per això són autoritaris. Un cop establert un règim així, la mediocritat fa la resta, ja que la tria dels dirigents es fa a còpia d'adulació i d'intriga, que no és la manera que sobresurtin els millors. Aquí aprofita per fer una aplicació al règim espanyol del moment (recordem que estem en el 1927): la classe dirigent instal·lada així en el poder es torna inhàbil per a resoldre cap problema greu.

– Segon punt: *Confederats o unitaris, els pobles han donat la mateixa prova i ofert les mateixes flaques. Desfeta nacional o superació de la gran crisi, les raons cal cercar-les en factors aliens a l'unitarisme o a la federació*. O sigui, no ens entretinguem a blasmar la constitució política d'un estat (centralista o federal) per determinar-ne la solidesa. És la victòria el que fa que els pobles estiguin poderosament aglutinats, de la mateixa manera que les desfetes en són dissolvents activíssims.

– Tercer: *Tan minat a tot arreu abans de la guerra, el sentiment patriòtic s'ha exacerbat després perillosament a quasi tots els pobles*. Perill de l'expansió dels nacionalismes exasperats.

– Quart: *Reforçament general del principi d'autoritat en les antigues formes democràtiques. Exacerbació perillosa en les de nou encuny: soviètiques i feixistes*⁵⁴. El reforçament de l'autoritat que imposa l'estat de guerra es perllonga inevitablement en la postguerra, quan s'intenta organitzar la pau. D'aquí s'ha de treure una lliçó: «resultaria ingenu creure que reforçar equival a enfortir. Al fons de tot reforçament d'autoritat o dels mitjans de fer-la efectiva, hi ha la por». És una meditació ben propera a sant Pau: «Ésser i sentir-se fort és tendir a la magnanimitat i a la llibertat, amb el mateix pes específic (a la inversa) amb el qual ésser i sentir-se feble –àdhuc armat de cap a peus– és giravoltar a l'entorn de l'espionatge i de l'esperit de tirania».

– Cinquè: resulten de la guerra uns règims tan contraposats que fan l'efecte de posicions estratègiques per a conservar inalterable el suprem equilibri del món, fent-lo avançar, però. D'aquí una reflexió del que pot durar l'equilibri aconseguit: fins que els nous autoritarismes –feixisme i sovièticisme–, com a nacionalismes imperialistes que són, portin a ter-

53. «Filosofia política (I)», *loc. cit.*, p. 392.

54. «Filosofia política (II)», *loc. cit.*, p. 5.

me les últimes conseqüències del sentit de la seva existència. Pregunta no ingènua: poden «conduir a altra cosa que a una guerra exterior?».

– Sisè: «*Salus populi suprema lex esto*». Crítica del proverbí romà a la llum de la postguerra. Miquel d'Esplugues l'entén com a exponent de l'actual «estatalotria», i de passada assegura que «les idees de llibertat, igualtat i fraternitat [són] filles de l'Evangeli». Vet aquí tot un exercici de liberalisme catòlic.

– I setè, a la manera d'una mesura molt concreta: *que les minories nacionals siguin incloses dins la Societat de les Nacions*. I, entre elles, aquestes dues: el sionisme i el Vaticà.

La conclusió que proposa és aquesta definició –diguem-ne– d'antropologia política, que matisa una vegada més la sempiterna referència a la pugnacitat: «Animal racional, animal religiós, animal polític: (...) A fons, tot ve a dir el mateix». I anota la seva adhesió a un motiu il·lustrat –finalment, liberal, antiintegrista–: «la humanitat progressa malgrat la fallida i el naufragi de tantíssims. I els problemes es resolen. I coses que durant segles han estat obscures, van aclarint-se».

Tot això dit com a conclusió de l'efecte del que fou la guerra.

Un lluitador, he dit.

PERE COROMINES
JARDINS DE SANT POL: UN LLIBRE SINGULAR
EN LA LITERATURA CATALANA

JORDI SALES I CODERCH

1. Jorge Luis Borges escriu «no és un clàssic un llibre que necessàriament posseeix tal o qual mèrit, sinó un llibre que les generacions humanes, mogudes per diferents raons, llegeixen amb un fervor previ i una misteriosa lleialtat». Sobre Pere Coromines ha pesat com una llosa el poema satíric del jove Josep Maria de Sagarra a una dama lleugera que li demanava uns versos: «Ets més fresca que una rosa, més puta que les gallines i més pesada que la prosa de Don Pere Coromines». Fou gairebé el tot del que els meus mestres m'arribaren mai a dir d'en Pere Coromines. La difusió de la malèvola quarteta degué ser molt àmplia perquè també és el primer que recorda Josep Termes al seu pròleg a la biografia que Santiago Izquierdo ha dedicat al nostre personatge (*Pere Coromines*, Catarroja-Barcelona: Afers, 2001). En alguna altra ocasió caldrà esbrinar per què ha mancat gairebé sempre, i encara ens manca, un mínim de fervor previ i d'aquesta misteriosa lleialtat borgiana sense la qual una cultura no té mai els seus clàssics. La meva intenció d'avui és, davant d'un públic de professors de filosofia, senzillament indicar alguns elements de la vida i de l'obra de Pere Coromines que al cridar la nostra atenció potser podrien despertar algun mínim fervor.

2. Pere Coromines i Montanya va néixer a Barcelona el 5 de maig de l'any 1870 i va morir a Buenos Aires l'any 1939. Els seus pares, fadristerns originaris de l'Alt Empordà, eren carnisers al carrer d'en Robador del barri del Raval. Molt aviat tingué un gust per l'escriptura literària que no l'abandonà mai. Compongué poesies en català i en castellà. Fou membre de l'*Associació Escolar Catalanista* fundada per Valentí Almirall (1886). Formà part del grup de *L'Avenç* amb J. Massó Torrents, Joan Maragall, Pompeu Fabra, Jaume Brosa. A causa d'unes conferències de cultura general que donava al *Centre de CarreTERS* del carrer d'En Jupí se'l posa en relació amb l'atemptat de la bomba a la processó de Corpus al carrer de Canvis Nous del 7 de juny de l'any

1896. És l'ambient de la revista *Ciència Social*, on també es mou l'anarquisme de Juan Montseny, conegut com Federico Urales, i el d'Anselmo Lorenzo —el qual ataca Pere Coromines des de *La Revista Blanca* com un «desviador» de l'obrerisme cap a finalitats culturals i patriòtiques. Coromines fou empresonat al castell de Montjuïc, on s'hi estigué prop d'un any. Ell és l'ànima dels esforços per a la revisió del procés militar i de l'agitació que es visqué a l'entorn del cas. Finalment, l'any 1897 és desterrat a Hendaia, al País Basc francès. Un cop amnistià, passa una temporada a l'Empordà abans d'establir-se durant tres anys a Madrid, on es doctora en Dret i coneix la seva futura dona, Celestina Vigneaux, directora d'un col·legi de pàrvuls.

L'any 1903 fou cridat per Ildefons Sunyol a l'Ajuntament de Barcelona com a cap del negociat d'ingressos i despeses. En aquests moments Pere Coromines és un home del *Poble Català* (1904) i del *Centre Nacionalista Republicà* (1906), que participa des d'aquestes posicions a la campanya de la *Solidaritat Catalana* (1906). Cridat per Prat de la Riba, és un dels vuit membres fundadors de l'*Institut d'Estudis Catalans* (1907), del qual fou tresorer. També és un dels redactors del pressupost extraordinari de cultura de l'Ajuntament de l'any 1908. Santiago Izquierdo parla del «seu acostament als postulats noucentistes» (op. cit., p. 34); Coromines s'hi acostaria des de les seves primeres posicions «modernistes». Em penso que no guanyem sempre en claredat quan traslладem les nocions de Renaixença, modernisme i noucentisme des de la història literària, on són més o menys clares, a la història general de la societat catalana. Fent-ho ens carreguem d'híbrids entre —ismes quan analitzem els personatges de la vida catalana i esquematitzem en les etiquetes que corresponen a grups d'afirmació cultural les grans tensions que visqué la societat catalana al primer terç del segle xx. El bon sentit històric de Santiago Izquierdo fa que ell senti que el personatge estudiat li queda com mal col·locat; efectivament escriu: «cal ser molt prudents quan analitzem la polèmica entre modernisme i noucentisme en el cas de Coromines, atès que si bé és cert que assumí progressivament els referents polítics, culturals i estètics noucentistes, també ho és que mai no volgué renunciar del tot als seus antecedents modernistes i al catalanisme d'arrel popular que havia caracteritzat alguns dels membres d'aquest moviment» (op. cit., p. 193). És molt cert que Coromines col·laborà activament a l'obra de la Mancomunitat; no sé si seria sempre tan clar afirmar que al fer-ho es sentís vinculat a un noucentisme com «la filosofia política que animà aquest procés» (op. cit., p. 109). Cal subordinar i circumstanciar, pensem, la retòrica «noucentista» al conjunt de l'obra *institucional* de la Mancomunitat, on col·laboren en un treball institucional comú un munt de gent amb diverses filosofies

polítiques més o menys elaborades. També es podria dir que les arrels populars, menestrals, i l'impuls dels ideals *republicans*, històrics i renovats, són en Coromines unes constants més amples que la inspiració del «modernisme» literari del grup de *L'Avenç*.

Pere Coromines fou el líder polític més destacat del nacionalisme republicà des de 1909 fins a 1916. En aquests moments, Pere Coromines ja és l'autor de *Les presons imaginàries* (1899) i, sobretot, de la més recent *La Vida Austera* (1908), que és un èxit prou notable: se'n fa una segona edició el febrer de 1909 i una tercera el gener de 1911 en forma d'edició popular amb un tiratge de 4.300 exemplars, cosa que és molt considerable. El llibre és traduït al castellà, a l'italià i al francès. El novembre de 1909 deixarà l'Ajuntament de Barcelona després dels fets de la Setmana Tràgica (juliol de 1909). Es fa càrrec de la direcció d'*El Poble Català* (1909-1916) i de la *Unió Federal Nacionalista Republicana* (1910-1916). Pere Coromines és rebut com un Messies (A. Rovira i Virgili) en el nacionalisme republicà enmig d'un clima de gran eufòria. És anomenat el Lloyd George català. David Lloyd George, que havia guanyat les eleccions de 1909, és el polític liberal anglès que féu aprovar la llei d'assegurances nacionals, origen de l'estat anglès del benestar, entre d'altres reformes com la del sistema parlamentari. La UFNR té uns bons resultats a les eleccions legislatives al Congrés de Diputats a Madrid del 8 de maig de 1910 havent-se presentat *per Catalunya i per la Llibertat* «contra els reaccionaris de tota mena i contra els agitadors professionals que tant de mal han fet a la ciutat nostra». El nacionalisme republicà, però, no pot sostenir clarament un espai polític *entre* la Lliga Regionalista i el Partit Radical en les eleccions posteriors. Sol llicitada repetidament pels nacionalistes conservadors per tal d'aïllar el radicalisme lerrouxista, i pels liberals republicans per tal de contenir els conservadors, la vida del nou partit era molt difícil de consolidar com un espai propi. Finalment, el Pacte de Sant Gervasi (1914), anomenat així perquè fou establert al domicili del polític radical Hermenegildo Giner de los Ríos, opta per una aliança electoral amb els radicals que té efectes nocius al trencar la unitat del nacionalisme republicà amb la sortida d'*El Poble Català* dels redactors discrepants –amb un gest d'aquella autenticitat que és en la vida catalana sempre més pròpia i més abundant en exemples en les ocasions difícils, que no pas la disciplina. El 8 de març de 1914 les eleccions al Congrés de Diputats donaren el triomf a la Lliga Regionalista. Pere Coromines presentà la dimissió com a líder del partit, que no fou acceptada ni es féu efectiva fins a la nova derrota el 9 d'abril de 1916 quan la UFNR era ja un «apèndix simbòlic» de la candidatura radical.

Començant per ell mateix, s'ha parlat molt de la manca de qualitats del caràcter de Pere Coromines com a home polític: «la lluita

política a la qual la pressió dels amics em llançava era el resultat d'un funest error en el coneixement de les qualitats del meu caràcter» (*Obres Completes* [a partir d'ara, OC], p. 1.175, nota 34). Tots els memorialistes de l'època (Claudi Ametlla, Amadeu Hurtado, Josep Pous i Pagès, Antoni Rovira i Virgili) coincideixen en el diagnòstic: manca d'ambició, manca d'autoritat, manca de continuïtat, dispersió entre els seus interessos molt diversos. És molt gràfic el que diu Claudi Ametlla: «Un dia de compromís feia un pèssim parlament, i l'endemà en un casinet de barriada feia el sermó de la muntanya» (C. Ametlla, *Memòries Polítiques*, p. 286). De tota manera és important relativitzar tots els judicis negatius sobre la inadequació d'un home a la seva missió, en el sentit del que diu Amadeu Hurtado de l'enorme dificultat de l'empresa: «però si Coromines hagués estat més diligent i menys preocupat per les seves altres afeccions, la sort del partit hauria estat la mateixa» (A. Hurtado, *Quaranta anys d'advocat...*, vol. I, p. 178). Amb la qual cosa podem veure, en un cas particular més, el que passa a la vida política catalana, espanyola i europea en general: tots els intents de normalització de la vida democràtica topen des de 1914 amb la crisi irreversible i traumàtica del model; aquesta és la situació una mica arreu i amb una intensitat creixent fins a la crisi dels anys trenta i el sorgiment dels totalitarismes.

Una de les empreses a la qual Pere Coromines dedicarà els seus esforços, un cop retirat de la política activa, serà l'assessorament jurídic i financer a Evarist Fàbregas i als germans Eduard i Francesc Recasens, els reusencs que crearen el Banc de Catalunya. Coromines serà secretari del Consell d'Administració i s'hi mantindrà lligat fins a la seva definitiva suspensió de pagaments el 7 de juliol de 1931. Segons el judici del millor especialista actual en història econòmica de Catalunya, l'historiador Francesc Cabana: «Com a banc comercial el Banc de Catalunya va fer una política correcta amb la creació d'una xarxa considerable d'oficines» (*La burgesia catalana. Una aproximació històrica*, p. 123). Com a banc de negocis va promoure diferents iniciatives com el Banco de Crédito Local o el Banco Exterior de España i en les indústries del ciment, el vidre, la fusta i el petroli, d'on vindran les dificultats finals promogudes per l'animadversió del ministre d'Hisenda de la República, el socialista Indalecio Prieto, que castigava així els lligams del Banc de Catalunya amb iniciatives estructurals de l'Estat espanyol promogudes per Calvo Sotelo durant el període de la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930).

Durant el temps de la Dictadura, Pere Coromines reparteix el seu temps entre activitats econòmiques, la creació literària i assagística i la seva presència ciutadana. De la seva creació literària cal destacar la trilogia *Les dites i facècies de l'estrenu filàntrop en Tomàs de Bajalta* amb tres volums *Silèn* (1926), *Pigmalió* (1928) i *Prometeu* (1934).

Aquesta novel·la, de la qual Maria Aurèlia Capmany sembla que preparava una adaptació teatral, és molt apta per tal de trobar-se amb les energies exuberants i un xic grotesques catalanes i barcelonines al segle dinovè. De la seva presència ciutadana cal destacar la presidència de l'Ateneu Barcelonès (1928-1930), institució que renovà àmpliament.

A la proclamació de la República l'any 1931, Pere Coromines participa en la redacció de l'Estatut d'Autonomia de Catalunya, però fins el 22 d'octubre de 1932, conjuntament amb Jaume Serra i Hünter, Antoni Rovira i Virgili, Carles Pi i Sunyer, Josep Sunyol i d'altres, no decideix l'entrada a Esquerra Republicana de Catalunya, tot respondent a l'anomenada «Crida de Lleida» del president Francesc Macià. El febrer de 1933 és nomenat conseller de Justícia i Dret, càrrec que ocupà fins a la mort de Macià el desembre del mateix any.

A les Corts de març de 1936, amb el triomf del Front Popular, fou elegit cap de la minoria d'Esquerra Catalana, i el 30 de maig president del Consell d'Estat. Amb la sublevació dels militars el juliol de 1936 és nomenat comissari general de museus. El 6 de gener de 1938, a l'edat de 67 anys, patí un atac d'hemiplegia que el deixà impedit. La seva recuperació era lenta i la situació aconsellà que es traslladés als afores de París. Amb la victòria definitiva del govern de Burgos la família es traslladà a Argentina, on arribaren el 5 de novembre de 1939. Poc després, un atac d'apendicitis complicà ja definitivament el seu delicat estat de salut. Va morir l'1 de desembre de 1939 a Buenos Aires.

3. En la magnífica edició que el seu fill Joan Coromines i Vigneaux féu de les *Obres Completes* a la Biblioteca Perenne de l'Editorial Selecta (Barcelona, 1972), hi figura una secció d'assajos morals, filosòfics i biogràfics, composta pels següents escrits: *La Vida Austera* (1908), *Jardins de Sant Pol* (1926), *Les presons imaginàries* (1899), *Les Gràcies de l'Empordà* (1918), *Cartes d'un Visionari* (1920), *Revisió de Valors del segle XIX i quatre assajos més* (1930), *Interpretació del Vuitcents català* (1932), *Del meu comerç amb Joan Maragall* (1935). *La Vida Austera* és una obra de filosofia moral. La resta —tret de *Jardins de Sant Pol*— són des de la primera obra, *Les presons imaginàries*, el que Joan Coromines anomena *assaig biogràfic*. Pere Coromines féu sempre de la seva vida matèria literària, una mica a la manera del seu amic Miguel de Unamuno.

Jardins de Sant Pol (1926) són unes meditacions metafísiques, un llibre singular en la prosa catalana; és una obra filosòfica d'una gran densitat i prou planera, també, per a poder servir d'introducció a l'estudi de les qüestions metafísiques. En la «història d'aquest llibre», que Coromines gairebé sempre avantposa a tots els seus llibres, ens dóna les fonts sobre les quals estan construïdes aquestes medita-

cions. La primera notícia que vol escriure de filosofia es troba a finals de 1911 en una carta al seu germà on li diu: «voldria fer un treball filosòfic sobre el concepte de l'infinit, però no acabo de decidir-me» (OC, p. 841, nota 1 de Joan Coromines). D'una forma confusa el llibre es projectà primerament arran de la mort de sa mare sota el títol *De Magna Miseria* (OC, p. 795). Més tard l'exposa com el projecte «d'un llibre sentimental, d'ascensió de l'ànima a Déu, treball d'artista» (OC, p. 796). En aquest estadi el projecte tenia tres parts: «una per a trobar en les condicions de la nostra intel·ligència, el concepte de Déu, una altra que cercava en la Naturalesa les manifestacions de la revelació divina, i una darrera que descriuria el retorn de l'home per l'oració a la seva pàtria celestial» (OC, p. 796). Una nova etapa volia ser la descripció de *tots* els bells indrets de Sant Pol, *Jardins de Sant Pol*, intercalant meditacions, diàlegs i narracions «plaents». Finalment, com que els amics «observaren que les narracions no lligaven amb els altres capítols d'investigació filosòfica», aquesta etapa també és abandonada. El projecte definitiu, ara ja *Jardins de Sant Pol*, unes meditacions metafísiques, «en què el vell solatge místic i sentimental es temperaria amb la visió serena de l'idealisme filosòfic» (OC, p. 797). L'autor dóna com a motiu de renovar velles lectures i noves orientacions, la comunicació amb els companys de la *Societat Catalana de Filosofia*. Entre les lectures clàssiques esmenta Plató, Aristòtil, Plotí, sant Agustí, sant Bonaventura, sant Tomàs, Descartes i Kant. Entre els comentaris més recents esmenta Gilson i Maritain sobre el tomisme, i Gouhier sobre Descartes. El 10 de juny de 1913 anota al seu diari un comentari de la lectura dels *Essais sur l'Histoire générale et comparée des Théologies et des Philosophies médiévales* de François Picavet, i comenta «vaig trobant senyals de com el pensament medieval pren més aviat de Plotí que d'Aristòtil» (OC, p. 1629).

El llibre, en la seva forma ja definitiva, s'obre amb un breu escrit preliminar en què l'autor juga amb gràcia amb l'acudit tradicional «Sant Pol quina hora és?». És tracta d'una broma de comarca, «una sàtira banal». Sembla que el seu origen fou que, després de construir, o arranjar, un rellotge de sol, els veïns de Sant Pol li posaren un tendal per tal que no es fes malbé. La broma repetida era demanar als de Sant Pol «Sant Pol quina hora és?». I els de Sant Pol responien «l'hora de veure passar els burros», i segons males llengües més d'una vegada llençant pedres. Coromines transforma l'anècdota i en fa una de les dues gràcies de Sant Pol, «un antic do d'eternitat»; l'altra gràcia és *el seny marí* dels seus pescadors. Segueixen cinc meditacions ben construïdes per tal d'oferir-nos àgilment una petita introducció al pensament metafísic.

*

«El Jardí de l'infinit» és una primera meditació sobre el trànsit des del passejar ocupat d'un lector o observador de les formes acostumades de la vida diària a la meditació sobre l'infinit de l'horitzó de la contemplació perceptiva del paisatge lluminós. Convalescent d'una malaltia i del dol per la mort de la seva mare, el narrador s'endua lectura per als seus passejos de convalescent: Petrarca i Ovidi; però, ben aviat, la força del paisatge l'entreté com observador de «les suaus corbes de les valls, els campells de les fondalades i la treballada vegetació d'una terra pròdiga i amable». Sigui per l'excés de sol, la feblesa de la malaltia, o el que fos, «sota l'ombra magra d'una alzina» va obrir els ulls a una nova visió dels éssers i de les coses: «Tota la terra semblava encara que vibrés com les cordes d'un arpa, i la mar tremolosa aplegava en la seva falda, feta engrunes, la resplendor del sol» (OC, p. 801).

En el tot terra-llum-mar es retallen presències determinades: «tot allò que hi ha damunt la terra ferma, com tot allò que sura en la mar, té forma limitada i definida i el meu pensament ho pot concebre en repòs» (OC, p. 801). Aquest cep, aquest garrofer, aquella barca, aquell espiadimonis, aquell núvol, el sol, els corpuscles que un raig de sol ha fet visibles... totes aquestes realitats són «éssers o coses que la meua imaginació limita i el meu enteniment concep amb les mides usuals del seu imaginar i del seu rumiar» (OC, p. 802). El tot-perceptiu terra-llum-mar «embolcalla» l'aparició habitual que tinc de les coses finites. El narrador parla del «punyent misteri de la il·limitació de l'espai». Però la direcció de la seva meditació el porta a interrogar al turment que causa «imaginar el no-res com el més enllà de les coses finites». El bon sentit de Pere Coromines sobre la naturalesa de la meditació filosòfica ens ve indicat pel fet que davant d'aquest moviment de la interrogació sorgeix la repetició un xic compulsiva de qualsevol moviment perceptiu habitual: «clavo l'atenció, com un naufrag, en la primera cosa que sóc amatent a imaginar». La possibilitat del no-res se'ns nega repetidament per la percepció de l'ésser limitat. El marc global de la totalitat perceptiva de les coses limitades com espai infinit (terra-mar-cel) fa de terme comparatiu a l'infinit positiu, marc dels nostres pensaments determinats: «L'infinit embolcalla l'espai per on floten i s'harmonitzen les coses limitades, com la idea d'Infinit rau en el fons de tots els nostres pensaments». Sabem per la notícia preliminar que Coromines es familiaritzà en la lectura de Descartes i d'un «bell» estudi d'Henri Gouhier que no pot ser cap altre que *La Pensée Religieuse de Descartes* (1924). L'afirmació de l'infinit és en Coromines un moviment cartesià molt proper al de la primera prova de la tercera meditació: «Aqueix Infinit és una cosa real, exterior en certa manera al meu pensar, que no pot idear-se com una pura creació del meu esperit» (p. 803).

El moviment final de «Jardí de l'Infinit» és aporètic i contemplatiu. «D'aquí ve que el meu saber és un compromís entre la meva imaginació, que només considera reals les coses limitades i el meu pensament, que sols reposa en la realitat de l'Infinit, al qual redueix per una llei fatal de la raó totes les coses finites» (p. 804). L'aparent pobresa del lloc sobre el qual s'ha efectuat la contemplació discrimina entre homes vanitosos i homes humils: «No hi vingueu a rondar, homes podrits de vanitat, per aqueixa minúscula conca plaent, on la meva ànima va trobar els seus Jardins de l'Infinit... què hi trobaries que no et semblés pobrament banal» (pp. 805-806). És una constant de tota l'obra de Pere Coromines, com també de la de Jaume Serra Hünter, el fet de voler ampliar constantment el marc dels destinataris potencials de la vida cultural en totes les seves manifestacions, aquell públic dels «casinets de barriada» que ironitzava Claudi Ametlla. A «Jardí de l'Infinit», la meditació primera del conjunt que és *Jardins de Sant Pol*, un lector humil hi pot trobar, en la ingenuïtat d'una escriptura didàcticament més eficaç del que hom pensa, una descripció d'un marc i d'un treball meditatiu. El marc del passejant solitari davant una bellesa esclatant del que és petit i format en el tot lluminós dona una situació sempre repetible per tal de situar el treball de pensament que ens possibilita la familiaritat amb uns conceptes metafísics elementals: el de la imaginació configuradora de formes i l'Infinit que la suporta i possibilita. A les parelles enamorades de Sant Pol o al pagès que torna de la feina se'ls diu finalment com a dedicatòria final de tota la meditació: «quan la terra tingui una bona saó de pluja, i les plantes posin més fosca la verdor, i les garrofes penguin com arracades, i els raïms verolin sota els pàmpons, l'Infinit florirà en les vostres ànimes, com va florir en la meva, i una quieta sensació de repòs us segarà el braços i les cames, i les hores us passaran en el més pur oblit» (p. 806).

*

L'ambient de la meditació segona no és la caminada d'un passejant solitari; l'escena de «Jardí de la Mar» és la d'una excursió familiar amb la barca d'En Benet: «Aquella tarda la barca de tretze gúes d'En Benet feia goig de veure. Les meves filles s'havien assegut als bancs travessers, els nois s'enfilaren a proa. Jo m'estava al forat de popa, i l'Enric, el pescador, s'aguantava dret al mig de la barca; quan, arribats arran de les ones, el fill de l'Enric, els seus gendres i els palers de la platja, apuntada a popa l'espatlla, es posaren a cridar i a empènyer a la una, i la barca lliscà suau... En nom de Déu!... En mar!... La barca flotava airoso i totes les cares resplendien d'una alegre emoció» (p. 806). En aquest ambient festiu, en el goig de l'excursió marinera, l'autor reflexiona sobre la manera com els pescadors «enraonant-se entre ells fixaren el lloc on ens trobàvem per les senyes que prengue-

ren de la costa» (OC, p. 806). L'operació és molt senzilla: s'entre- guarden dos punts de la costa a estribord de la barca, un de prop, per exemple la Cabra, i un de lluny, com és ara Grimola, i quan l'un cau exactament darrere l'altre diuen «ve la Cabra per Grimola». «El lloc així fixat és ben precís, i moltes vegades rep un nom, com poden tenir una vinya, un turó o una vall d'en terra. Les senyes són els punts d'orientació, i prendre senyes és determinar el paratge de la mar on es troba la barca.» (OC, p. 807). El bon ull meditatiu, o el bon sentit filosòfic de Pere Coromines, sap trobar en la mar *coneguda* pels pescadors l'acció cognoscitiva en la seva originalitat primera. «Tota la mar des de la costa a la fonera està dividida en un gran nombre de jardins...». La realitat coneguda ens és donada per una multiplicitat de determinacions que es limiten les unes a les altres des dels punts de referència que són les senyes en la mar o les fites, marges i altres limitacions en terra. Coromines està operant amb un molt bon instint filosòfic, semblant al que Husserl posà més tard de relleu al conegut apèndix a la *Krisis sobre l'Origen de la Geometria* comentat per M. Merleau-Ponty i J. Derrida. Pere Coromines veu en l'art dels pescadors d'identificar mitjançant senyes *jardins en la mar* una bona pista per tal de comprendre els orígens intel·lectuals de les concepcions matemàtiques en operacions realitzades en el món-de-vida: «Aquest instint, doncs, de la mesuració exacta que és fàcil d'observar en molts d'ells, essent com són humils i altrament il·letrats homes de mar, ens permetria d'investigar encara avui els orígens intel·lectuals de les concepcions matemàtiques. No és el contingut del seu coneixement el que m'interessa, sinó la trama delicada de la intel·ligència, resta que s'ofereix a la nostra observació, d'una llum que va il·luminar els orígens de la coneixença humana» (OC, p. 808). L'ésser de les idealitats geomètriques determinades com a intel·ligibles ofereix a la gran tradició filosòfica el constant problema de la seva interpretació; l'escriptura de Coromines ha sabut trobar un bon exemple per fer-se amb les dades constants del problema: «L'ús de les senyes i de les línies imaginàries, que formen angle en el cap de mort de la barca, suposa un profund sentit de les concepcions geomètriques, un veritable seny de precisió científica.» (OC, p. 807).

L'estratègia de Pere Coromines és molt simple. Ens fa confiança de les seves «divagacions» i les situa en l'ambient i circumstàncies on foren motivades: «Tot meditant sobre aquest instint de la mesuració exacta que rau en l'ànima dels homes de mar, heus aquí que impensadament la meua divagació es decantà cap a la meditació metafísica» (OC, p. 808). L'art de mesurar dels pescadors sap obtenir una determinació com un Jardí de la Mar on nosaltres no li veuríem. Aquesta determinació té la peculiaritat més clara que la dels, diguem-ne, exemples terrestres d'unir-nos espai, temps i moviment, realitats que són

pròpies de totes les determinacions, cosa que més fàcilment se'ns escaparia amb d'altres exemples: «Un *Jardí de la Mar* és un espai com ho són el cel i la terra, però és un espai que es mou, i que per aquesta raó del seu moviment duu adherida una aparença de temps.» (OC, p. 808).

La progressió del raonament de Coromines és, en la seva ingenunitat, didàcticament molt clara: allò visible elemental que totalitza no és l'espai; cel-terra-mar són visibles i com a tals continguts sempre limitats «Fins en dia clar poc abans de la sortida o de la posta del sol, quan no hi ha cap núvol ni cap estel, veiem en el cel quelcom que no és espai perquè té un color i l'espai no en té.» (OC, p. 808). «La terra, el cel i la mar són coses *situades* en l'espai, per complexes o per simples que siguin, coses que, per una il·lusió dels sentits, la nostra habitual observació empírica ha confós amb l'espai mateix»; «Tampoc no és cert que els jardins de la terra al contrari dels de la mar siguin immòbils» (OC, p. 808). Coromines situa, amb terminologia kantiana, el treball de determinació sobre l'aparença com a obra de la imaginació i l'enteniment en el temps i la consciència de l'objecte: «no és del tot arbitrari deixar que l'enteniment munyeixi aqueixa aparença d'un Jardí de la Mar, espai en moviment, figuració conjunta de l'extensió i de la durada» (OC, pp. 808-809). «El temps és la mesura que la meua imaginació usa per mesurar el moviment. Aquest rebrec de la mar que és l'ona està afectat d'un moviment que la meua imaginació mesura per medi del temps...» (OC, p. 809).

La meditació de Coromines es centra, per tal de progressar, en la certesa del jo com a ésser actual i des d'aquí la relació al temps i a la idea de món com a totalitat. Coromines parla de «una cadireta de roca viva» (OC, p. 809): jo sóc el meu ésser actual i mentre visqui seré el meu ésser actual de cada instant. També parla d'una «palanca» (OC, p. 810) per tal d'avançar en el coneixement de les coses i dels éssers en relació amb el temps. És la meua manera de conèixer objectes la que no em pot donar com hipotètica imatge un immutable tot —el món— com a objecte: «no puc fonamentar res sobre la imatge d'un món etern, perquè tant si ho és com si no és, jo el percebo com si no ho fos» (OC, p. 810). Coromines observa que quan volem saber què hi ha i què més hi ha i què més... en l'extensió indefinida dels astres, la impossibilitat de totalització ens procura un malestar més gran que quan fem la mateixa cosa amb els estats successius dels temps. La causa d'aquesta diferència està en el fet que els sentits «m'ajuden a percebre la meua limitació en l'espai», però «no em diuen res del misteri del meu començament o del meu acabament» (OC, p. 811). El tot de l'ésser, però, se m'imposa com «una condició de la coneixença humana» (OC, p. 813).

Coromines es planteja com a final de la seva meditació l'aporètica del criticisme teòric com a resultat: «Com és que hi ha en mi aqueixa

idea d'eternitat inimaginable? (OC, p. 814). El punt adquirit és formulat clarament com una tensió final entre sensibilitat i racionalitat, com a final d'aquesta segona meditació emmarcada en l'excursió marítima: «Jo sóc el meu ésser actual, els meus sentits no proveeixen la imaginació dels termes i figures d'un món etern, però la meva raó s'eleva de la unitat del temps a la idea d'una eternitat necessària» (OC, p. 814). La conclusió és repetida, encara més clarament, en un moment posterior de la meditació següent: «Havia trobat fins ara que la meva imaginació, amb les intuïcions que li provenien de la meua sensibilitat externa i de la interna, no podia fer-se l'infinit, ni l'etern; no cabien en la seva quadrícula de l'espai i del temps. Mentre que enfront d'aquesta posició negativa de la sensibilitat i de la imaginació, sorgien en mi les idees d'infinit i d'eternitat com a condicions necessàries de la coneixença» (OC, p. 820). Alexandre Galí diu en algun lloc parlant de Jaume Serra Húnter que fou el primer home d'aquest país que en sentir-lo parlar de Kant no deia bajanades. La recepció que Coromines fa del kantisme és també prou apta, en la seva senzillesa, per tal d'indicar la seriositat del seu esforç de documentació que és a la base de la forma original que dona al seu intent de recepció del pensament metafísic i les seves apories crítiques.

*

De nou solitari, amb el *Cançoner* de Petrarca com a company, el meditatiu s'atura davant la *fluència* d'una font: «La font de l'Omeda». Val la pena reproduir els versos que *acompanyen* al jo que meditarà en el seu camí cap a la font *amb la qual* meditarà.

Quand'io movo i sospiri a chiamar voi
E'l nome che nel cor mi scrisse Amore
Laudando s'incomincia a udir di fore
Il suon de' primi dolci accenti suoi

Coromines comenta: «L'amor havia escrit en el cor del poeta el nom de Laura i així, quan movia els sospirs a cridar-la, *laudes* eren els començaments sensibles del seu primer accent... també jo per a la meua meditació, havia de menester la clemència dels versos de Petrarca i d'aqueixes valls. Em calia un dolç estímulo exterior, un espectacle que deixés en llibertat el meu esperit, però que de tant en tant el tornés a la realitat amb els *laudes* de les seves creatures» (OC, p. 816). Hi ha en la forma escollida per Coromines per tal de donar-nos amb aquests *Jardins de Sant Pol*, una de les molt escasses obres metafísiques en llengua catalana, que podríem anomenar misteri o vida secreta de la lloança davant la bellesa que ens és regalada i que intervindrà, no capriciosament, en el joc dels conceptes que la meditació més expressa comporta. La meditació prop de la fluència de la font co-

mença separant, discernint, diferenciant: una cosa és l'aigua i una altra cosa és la font: «La font és ombrívola i això no ho dic de l'aigua; o que l'aigua és freda, i això no ho dic de la font» (OC, p. 816). Pere Coromines, que motivà en el seu fill Joan la passió de la filologia, s'aplica a unes distincions. Hi ha una *vena* d'aigua anterior a la font. La *deu* seria el nom de tota l'aigua que raja de la font. El *doll* seria la forma de la deu. «La font fóra, doncs, el lloc on ix enfora la deu congridada en les capes permeables de la terra». La repetició de l'exercici cognoscitiu com a capacitat habitual de discernir els conceptes de coses reals i conegudes ens prepara a «encetar una meditació sobre la veritat».

Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, són evocats en una seqüència acumulativa, el sentit de la qual fóra finalment el pessimisme budista: «el fi de la voluntat és l'ésser, i l'ésser, és el sofriment sense remei» (OC, p. 817). La meditació de Coromines sobre la font, *amb* la font, té, sobre els seus accents aparentment ingenus –sobretot per a una repetida lectura provinciana dels nostres petits fragments de tradició filosòfica–, una comunitat amb moments de la fenomenologia merleau-pontiana de la *percepció* i de les categories levinasia del *goig* i arendtiana de la *natalitat*: «Estones ha que aquesta font m'està dient amb la clara remor del seu raig que ella existeix fora de mi, talment que, si altres més no, fórem dos en el món, ella i jo» (OC, p. 818). En l'esperit del meditatiu s'estableix un diàleg entre *la font* i la *Crítica de la Raó Pura*. «Jo existeixo», «sóc quelcom» pretén la font. Ets «una cosa que els homes en diuen font», ets «un accident de la cosa en si», «l'home coneix la cosa en si com un fenomen, com una representació que els seus sentits li donen arreglada a les quadrícules del temps i de l'espai, i que l'enteniment pensa amb l'altra quadrícula de les seves categories» determina la Crítica. «Però jo rajo aigua...» conclou finalment la font. El diàleg entre la font i la *Crítica de la Raó Pura* s'estableix en l'esperit del qui medita en el temps i es cansa: «tenia la boca seca i el front ardent». La prosa de Coromines fa que el meditatiu pensi *amb la font*, literalment *amb*, segons allò que en idioma levinasià se'n diu el *goig de l'element* d'allò del que visc: «pujant la curta rampa de la font i acotant-me sota la bardissa, que li fa una ombrívola barbacana, vaig beure tres o quatre embostes d'aigua i em vaig regalar la testa amb la seva frescor. I contra el meu enteniment, que només concebia la veritat, tal com la deia la *Crítica de la Raó Pura*, no sé quina puixança misteriosa, esperonada per la frescor de l'aigua, cridava a dins de mi amb autoritat irresistible que la font tenia raó» (OC, p. 818).

Laudando si incomincia a udir di fore... hi ha com una complicitat des de la lloança i l'agraïment *entre* la font i el pensador que beu *de* la seva aigua i es refresca *d'ella* quan es disposa a atrevir-se a la discussió

entre el monisme i el pluralisme metafísics: «Jo sóc, no precisament perquè penso, sinó perquè tinc una consciència que es manifesta per una multitud de funcions, en una paraula perquè sóc» (OC, p. 819). En la tòpica de les facultats des d'on les meditacions que són *Jardins de Sant Pol* s'emmarquen i es despleguen, és la voluntat la que realitza en forma superior l'afirmació d'existència: «On no arriben ni els sentits ni l'enteniment ni la raó, arriba la voluntat humana» (OC, p. 822). «Jo sóc perquè vull, que si no volgués ni pensaria. Els altres éssers són perquè en ells es manifesta una voluntat que *vol*. I pel sol fet de voler un i altre afirmem que som. Les coses són perquè en elles obra una voluntat que *vol*. La voluntat dels éssers i de les coses només es diferencia per un grau més alt o més baix, tal vegada en les coses nul, de consciència. La meva voluntat és infinita, i si la puixança de l'home igualés la seva voluntat l'home seria Déu» (OC, p. 823).

Aquesta potència en el sentit de capacitat o dinamisme de la voluntat desfà en la meditació del caminant l'antinòmia entre la limitació de la intel·ligència i l'afirmació de la meva existència substancial. En el seu plantejament i la seva resolució, Coromines troba concordants les posicions escolàstiques i les kantianes: «La mateixa insuficiència de l'enteniment que els escolàstics constataven pel que toca al coneixement de Déu, sostenen els kantians quant a la cosa en si. Heus aquí el fons de tristesa que entelava la joia d'aquesta meditació» (OC, p. 823); «Si els uns [els escolàstics] m'oferien l'amor de Déu –millor que el seu coneixement segons Sant Tomàs–, els altres [els kantians] m'obrien la porta de la raó pràctica. En la meva meditació he vingut igualment a raure en aquesta deu de les més nobles veritats que és la voluntat humana» (OC, p. 823).

Laudando si incomincia a udire di fore... La contemplació de la bellesa del paisatge i els versos de Petrarca, en tancar en un sentit idíl·lic, contemplatiu, de la bellesa exterior, li donen a la meditació una situació final joiosament afirmativa: «Tal vegada el Petrarca, com un diapasó espiritual, ens ajudi a trobar el to d'aqueixa benigna cantúria de les coses i dels ésser vinent...». La descripció del paisatge ha transcendit el seu paper inicial del marc on situar reflexions per tal d'implicar-se en la qüestió meditada en aquest moment final de «La font de l'omedà»: el meditatiu amant dels versos de Petrarca considera que «no és estrany que la nostra ànima, en essent que sortim al camp, s'aboqui a la contemplació del món i es resisteixi a acceptar que li vingui d'una vana aparença tan embriagador encís» (OC, p. 824). Coromines parla de les arrels de la voluntat en els pòsits subconscients de l'ànima i molt bellament del fet que la voluntat fa esclatar les branques, flors i fruits de l'ànima. Hi ha en Coromines una constant celebració de l'abundància de vida, de l'afirmació existent, dinàmica, eficaç: «Estimem sense hebreu coneixement previ de l'objecte del nostre amor;

creiem sense saber què creiem. Primer de tot és creure, estimar, anhelar, voler; després la intel·ligència barbotejarà en termes de raó, si pot, què hi ha en el fons de la nostra creença, del nostre anhel, del nostre amor» (OC, p. 824). La fluència de la font de l'omedà: ...però jo rajo aigua... no és un testimoni aïllat... el diàleg entre existents es fa finalment una coral: «Els camps de blat de moro rossegen, que la tardor s'acosta i aviat les panotxes esclataran, escabellades les crespes tofes de pèl roig; en les hortes, l'abundància de les tomaqueres enasprades es pigarà del fruit com de grossos robins. Per entre les canyes i els verns les cases de Sant Cebrià ens enviaran llur somris ingenu. I més enllà, passada la verneda, acompanyats dels turons, que ens seguiran de banda i banda fins a la mar, a claps ombrejats de suredes i de pins, o bé arrisats de les tòries dels vinyets, d'una verdor bajana, tornarem cantant a Sant Pol, i el nostre cant s'enfonçarà com una llançà en la blava forària del ceb» (OC, p. 824).

*

El Farell és un topònim del Sant Pol de Coromines que no se sap ben bé del cert on és. Quan un puja per la carretera reial diuen que s'hi va, i si el caminant ja arriba a Murtra és que ja l'ha passat: «El Farell és, doncs, posat en terra, una mena de *Jardí de la Mar*, lloc sense senyal, fixat per línies d'orientació del qual sabeu bé quan hi aneu i quan en veniu, sense adonar-vos bé de quan hi sou» (OC, p. 825). Coromines en fa una figura de l'Ideal kantià, del Déu que es pot trobar «sense eixir del born d'una metafísica racional» (OC, p. 831). Tota la meditació quarta de *Jardins de Sant Pol* juga amb aquest fet del Farell, «una realitat de la que et pots acostar i de la qual et pots allunyar». La meditació «Jardí del Farell» obre i tanca amb aquest motiu, finalment: «Enlluernat per la resplendor dels meus pensaments vaig davallar a Sant Pol d'esma, amb els ulls oberts, sens veure res. Havia arribat al Farell: en el meu èxtasi estava segur que el Farell no era més ençà ni més enllà. En trobava en la nou mateixa de l'Ideal, en la blanca brasa viva del *noúmenon diví*» (OC, p. 834).

«Jardí del Farell» és primerament la intensificació teològica racional dels moviments que obre en totes les meditacions precedents: «D'ençà de la primera meditació metafísica que cerques Déu, i si fins ara només trobares l'Infinit i l'Eternitat, i la Veritat, la Belleza i la Bondat absolutes com a termes finals de l'espai, del temps, del coneixement, de l'estètica i de la moral, no cal desesperançar-se, per tal com tots aquests camins menen a Déu» (OC, p. 830).

«Jardí del Farell» és també la reformulació personalíssima del «testimoni dels més nobles i alts esperits: Plató, Aristòtil, Descartes i Kant que partiren en la seva filosofia de l'existència de Déu». El moviment comentat és el de l'afirmació de la plenitud ontològica de

l'Ésser Infinit: «Intuïció de l'Ésser, idea del Bé Absolut existent en l'ànima com un record, idea innata depositada en l'ànima humana pel seu Creador, ditada de l'obrer o empremta de l'Arquitecte infinit, etern i perfecte que l'ha obrada, la Idea de Déu és sempre pur reflex de quelcom que està fora de mi, resplendor tan intensa i tan viva que la meva ànima d'home moridor no pot mirar de fit a fit. És impossible que sigui invenció humana allò que l'home no pot imaginar, ni entendre, ni posseir» (OC, p. 832).

El moviment meditatiu conclou amb una comparança de l'arbre que m'és present per la il·luminació que rep que l'allibera de la foscor, i l'home que s'allibera de la contingència per la llum de les idees absolutes:

«Aquest arbre que tinc davant és ara igual que era en la nit obscura, però ara hi ha damunt d'ell, reflex de quelcom que li és exterior, la resplendor del sol. I així com l'arbre enfonsat en l'obscuritat absoluta fóra arbre igualment, però el seu semblant no lluria la resplendor del sol; així l'home, privat del reflex diví que són les idees absolutes, quedaria ensorrat en tan miserable contingència espiritual, que per a ell ni el temps fóra temps, ni l'espai fóra espai, ni percebria la veritat, ni la bondat, ni la bellesa, per manca d'un terme de comparació. Aqueix reflex, en l'home, de les idees absolutes el fa semblant a Déu, com el reflex de la llum del Sol fa a la Lluna semblant al sol. I fins l'home que nega Déu ho fa amb la llum de Déu, orb voluntari a qui no és possible de concebre el món més que en tant, com ell mateix, és il·luminat per una claror divina» (OC, p. 833).

*

«La Font del Morer» és, finalment *una meditació dialogada* entre Martirià, August i Jeroni. Són tres amics que parlen tot fent camí cap a Morer, aturant-se, més enllà de la cadena que tanca el pas als carros ja a l'entrada del bosc, a escoltar «la remor que fa el torrent». En els tres personatges estan esquematitzades tres posicions bàsiques: Jeroni és l'home de la fe positiva en la Revelació, August és l'home de ciència i de la tècnica, Martirià és el filòsof «transcendental», el del sentit del diví. El meditatiu de les anteriors meditacions.

En el moment inicial, Martirià convida els seus dos companys a «oir» la remor que fa el torrent: «l'aigua hi serpeja entre les pedres i s'hi escabella enjogassada» (OC, p. 384). Aquest fet marca les posicions dels amics. August protesta «Com ho saps? Jo sento la remor, però no veig res». Martirià explica que mai se n'havia adonat fins que un dia va tenir com una revelació, un èxtasi, «com si totes les meves potències espirituals desfermades s'esbravessin en llibertat. Em costa molt de creure que em provingués de mi sol aquella eufòria».

Segons Jeroni, el que li ha passat a Martirià és semblant a com parlà Déu a Moisès a la bardissa ardent; però a aquesta revelació li manca la forma i la finalitat per tal d'ésser «la comunicació per vies de Déu dels misteris que podem creure». Martirià parla, en canvi, d'una *revelació de substància...* (p. 386). Segons Jeroni, tot això és «ame-na literatura», «bombolla de sabó», «un joc», «pura abstracció» perquè «sense el pern de la fe l'home sempre divagarà en les tenebres d'un relativisme agnòstic» (OC, p. 837).

August pensa que l'èxtasi «és un fet d'experiència perfectament definit per la fisiologia»; quant a les «visions» i l'eufòria de la qual parla Martirià pensa que són projeccions: «la imatge es projecta enfora, però la llanterna la duem a dins» (OC, p. 835). August, el científic, «no sap qui està més trastocat d'aquests dos» (OC, p. 836). En la fe de Jeroni i l'idealisme de Martirià, August només hi veu «la llum de la vostra amistat»: «si no fos per vosaltres personalment, això que dieu m'avorriria» (OC, p. 838). El sentit de la realitat i la sobrietat de la intel·ligència estarien compromesos per les fantasies religiosa o idealista «a còpia de capbussar-vos en la boira heu acabat per perdre l'hàbit de mirar la realitat de fit a fit... sou enemics de la intel·ligència humana» (OC, p. 838); «el meu concepte d'intel·ligència sofreix en el seu decòrum i en la seva elegància de veure l'ús que en feu» (OC, p. 838). Martirià li diu que és «com l'ocell que ha nascut en la domesticitat» (OC, p. 835) i Jeroni que segons ell «la intel·ligència humana no ha de llevar-se del fang» (OC, p. 838). És ell responent al retret que acabem de citar qui dóna un fragment de Plotí contra els gnòstics: «Menysprear el món i les seves belleses no és pas tornar-se home de bé» i qui precisa com a idealisme transcendental la posició de Martirià.

*

Jardins de Sant Pol és un obra singular en la prosa catalana; dóna en una forma molt àgil elements d'una metafísica transcendental, racional i teista, diferent de la tradició eclesiàstica, de l'escepticisme més o menys elegant dels homes de cultura, o del positivisme, implícit o explícit, dels homes de ciència. La seva coloració dominant és una constant celebració de l'abundància de vida, de l'afirmació existent, dinàmica, eficaç de la plenitud humana.

PAU MARIA TURULL FOURNOLS

I LA SOCIETAT DE NACIONS

POMPEU CASANOVAS

1. Introducció

M'agradaria parlar de filosofia, pensament juridicosocial i dandisme a Catalunya. Ho faré a partir d'un autor totalment oblidat i avui desconegut: Pau Maria Turull i Fournols. Com veurem, des del punt de vista estrictament filosòfic i literari, l'oblit està perfectament justificat. Tanmateix, durant els primers anys vint, Pau Maria Turull fou, si no el valedor més important, sí el primer i més entusiasta propagandista de la Societat de Nacions a Espanya. I, encara que només sigui per aquest fet, penso que el seu esforç i la seva obra mereixen certa atenció.

El meu intent no és el d'efectuar cap recuperació primordial: no es tracta de recuperar l'irrecuperable, perquè els escrits són realment molt febles. En canvi, sí que es tracta de comprendre un dels caràcters intel·lectuals que ofería el país entre 1900 i 1936: el dandisme filosòfic i el seu caràcter ambivalent d'eclosió i de tancament alhora. Un tipus de pensament que obre camí mentre ell es tanca i desapareix, com la petxina que camina propulsant-se cap endarrere mentre aixeca la sorra del seu voltant.

Probablement, una biografia ben feta podria dir-nos molt del comportament de les elits industrials i de les contradiccions, paradoxes i confusions del període d'entreguerres. Però he de dir de seguida que això no serà així avui. Aquest paper és només una primera aproximació al tema.

2. Qui era Pau Maria Turull? Dandisme i política

Pau Maria Turull i Fournols nasqué el 14 de juliol del 1878 i morí tancat en un sanatori i incapacitat l'any 1972. La seva darrera obra publicada és del 1942. Era «de casa bona», però, al capdavant, també digne de pietat: patia des de jove una lleugera malaltia nerviosa que

va manifestar-se al final en forma d'esquizofrènia. Potser els esdeveniments hi van contribuir.

Pau Maria era el segon fill de Joan Turull i Comadran, hereu i fill al seu torn de Pere Turull Sallent, el «rico catalán» dels historiadors, fundador de la Caixa de Sabadell i un dels creadors de la indústria tèxtil del país¹. Els seus germans eren Joan, Lluís, Filomena, Isabel, Fèlix i Maria Neus. Els esmento perquè, en morir el pare abintestat, foren protagonistes d'un seguit de plets, del 1910 al 1931, que van marcar llur vida i relacions familiars.

Aquesta relació amb la justícia fou determinant per Pau Maria, perquè la fixació pel dret, els principis i els valors morals, serà l'eix de la seva obra com a escriptor. És un exemple, doncs, del que podríem anomenar «escriptor de dret», recentment apuntat també per Juan-José Gil Cremades. Un escriptor, no jurista, que escriu sobre temes jurídics sense tècnica de cap mena i mesclant política, moral i dret. És a dir, algú que expressa, més que no pas usa, conceptes jurídics, utilitzant-los per construir un pensament diferent. Penso que això és la bava intel·lectual del que Stefan Zweig anomenava, en les seves memòries, el «món de la seguretat»²: un món autoritari centrat en les garanties jurídiques d'un poder que, paradoxalment, s'estava fent miques en el període d'entreguerres, just quan el dret públic es constituïa en teoria general del dret.

Pel que fa a Pau Maria, el tret de mesclar vida personal i conceptual és molt acusat, perquè una de les característiques del dandi és la necessitat de construir-se una identitat acceptable als seus propis ulls, digna de la seva posició i categoria social o intel·lectual. Així, l'homogeneïtat interior depèn de la contínua diferenciació exterior, i d'ella s'alimenta. És un camí que duu també a diferents ports. Tant a l'obertura com a la intolerància moral cap a si mateix i cap als altres. Una altra paradoxa és la necessitat de construir-se ficcions doloroses que, no obstant això, produeixen efectes de llibertat inesperats i il·luminadors.

En el seu cas, l'actitud egòtica arribava al paroxisme. Així anotava en el diaris fins la més lleugera variació del seu cos, dibuixant una mena de mapa de relacions físiques on feia balanç minucios —en el sentit més numèric— de les seves relacions íntimes.³

1. Vegeu sobre els Turull de la segona meitat del s. XIX i principis del XX, el cap. 5 «Los Turull» de la monografia de Gabrielle RANZATO *La aventura de una ciudad industrial. Sabadell entre el Antiguo Régimen y la Modernidad*, Barcelona: Península, 1987, pp. 149-180. Alguns membres de la família Turull han entrat amb nom propi en la història de la cultura catalana de la segona meitat del segle XX. Per exemple, el violinista Xavier Turull i el sociòleg de la cultura Antoni Turull, ambdós ja desapareguts.

2. Stefan ZWEIF, *El món d'ahir. Memòries d'un europeu*. (1944) (trad. de Joan Fontcuberta), Barcelona: Quaderns Crema, 2001.

3. Notes biogràfiques, 1907, Llibre 2n, llibreta 2a. *Diaris personals 1897-1907 s/p* (manuscrit).

Quan té trenta anys, Turull viu entre la torre familiar de Sabadell, un pis a Barcelona i les freqüents temporades a París. Els seus diaris ens mostren el recorregut normal d'un home jove amb diners, que busca «una noia de la seva condició» per casar-se, fascinat per l'aristocràcia, contínuament temptat per les artistes franceses de les quals obté favors i en guarda còpia –Poline, Lanteline des Épinettes, Regina...– i orgullós dels joves de classe superior que l'accepten com a amic: Susanne de Vigny, Paul de la Fressage. A Barcelona, va de la *Maison Dorée* al Liceu, del Liceu al *Círcol* Equèstre, del *Círcol* a la *Maison Dorée*. Es diverteix, es baralla i es reconcilia amb els companys de sopars i de teatre. Els seus diaris són plens de foteses.

Quan té quaranta anys, ha desenvolupat un donjoanisme molt marcat i en guarda una gelosa memòria al detall (tal com testimonien els nombrosos bitllets i cartes del seu arxiu personal). Tanmateix, té una forta vocació literària i poètica, i llegeix tant com pot⁴.

Com l'afecta la Primera Gran Guerra? I d'on li ve la vocació de propagandista de la Societat de Nacions?

Es fa difícil de dir, perquè hi ha també en els diaris una insensibilitat acusada cap al context, els esdeveniments històrics o el patiment dels altres. Ens assabentem, per exemple, de la violència al carrer al 1907, de la següent manera:

«Bomba que sento esclatar al ser a la Plassa Catalunya. En el tranvia hi va la mateixa francesa de l'altre dia amb en Vallés. No m'acaba d'agradar però m'interessa perquè es simpàtica. No m'atreveixo a baixar darrera d'ella per haveri davant meu la Sra. Éscayola.»⁵

A l'estiu del 1916, ell és a París. La ciutat és en plena guerra, assistint mal que bé a la corrua de ferits que arriben de la «via sagrada», de l'escorxador inenarrable que fou Verdun. Pau Maria anota:

«Penso de nou en viure gayrebé tot l'any a Paris, malgrat els inconvenients, visc mes distret y mes alegra d'esprit y mes fort de voluntat.

Me plau Paris ara tranquil, sense la plaga d'estrangers, de parvenus i amb tan pocas *grues*. És el veritable Paris ara mes virtuós, admirables les ambulancies y las virtuts que demostran homes i dones. És verament un poble encara capable de grandiositat.»⁶

Aquesta és gairebé l'única referència que fa sobre la guerra als diaris. Per tant, no podem dir que en quedi molt afectat. Però el fet és

4. «Amb en Maseras parlem de lletres y de catalanisme y filosofia. Amb en Marshall de Música y amb el pintor Anglada y altres de pintura», 9 de febrer del 1916, *Diaris personals* 1914-1916 s/p (manuscrit).

5. Notes biogràfiques, 1907, Llibre 2n, llibreta 2a. *Diaris personals* 1897-1907 s/p (manuscrit).

6. 25 juliol 1916. *Diaris* 1916-1917, s/p.

que ell és pràcticament bilingüe en francès i català i comença molt aviat a escriure a favor de la pau i de la causa dels aliats. Així arribarà a conèixer els qui treballen políticament per la Societat de les Nacions i a posar-se en primer rang.

Étincelles, el seu llibre de poemes en francès de 1923, publicat a Niça i distribuït a París, duu un prefaci dedicat d'una de les escriptores més interessants de la literatura romanesa, la princesa Hélène Vacaresco (1864-1947), exiliada perenne, poetessa i l'única dona del seu país amb el càrrec polític de delegada a la Societat de Nacions.⁷

Sobre la guerra i d'aquest llibre, només ens interessa retenir-ne ara el següent poema [subratllat meu, al final]:

Poème du Bon Soldat

Tes amis, tes enfants, et ta femme amoureuse
Te verront un beau jour t'éloigner du foyer.
Soumis et résigné, tout prêt au sacrifice
Tel l'ascète croyant, tel le martyr chrétien.

Tu t'en iras lutter dans les tranchées obscures
Et, dans la nuit troublante, sous l'oeil clair des étoiles,
Tes songes et tes rêves iront vers les absents,
Et seul, devant la mort tu deviendras plus grand!...

Là-bas, dans la cité, resta l'oubli, peut-être,
Sur le champ de bataille, la vertu doit fleurir.

*Conscient de ton devoir, tu voudras t'immoler
Pour le grand idéal de solidarité
Qui doit amener les hommes vers une religion
Fait de loyauté, d'amour et de beauté.*⁸

[*Étincelles*, 1923, p. 52]

7. Vegeu, sobre el paper intel·lectual i polític de les princeses Marthe Bibesco i Hélène Vacaresco [Elena Vacarescu], i de la reina Maria de Romania, Doina PASCA HARSANYI, «Blue Blood and Ink: Romanian aristocratic women before and after World War I», *Women's History Review* vol. 5, n. 4 (1996): 497-511. H. Vacaresco té ella mateixa una història romàntica, molt coneguda a l'època: es va autoexiliar en ser refusat per raons d'Estat el seu casament amb el príncep hereu, Ferran. A París, H. Vacaresco mantenia una tertúlia literària i força contactes polítics, que foren molt útils per a la causa aliada.

8. La versió catalana del poema fou originalment publicada a la revista fundada per P. M. TURULL, *Messidor*, conjuntament amb la seva versió anglesa, al costat d'un poema de Walt Whitman (*Give me this splendid silent sun*, traducció de Cebrià Montoliu). Cal notar que la versió francesa introdueix «solidaritat» en lloc de «sinceritat». Més tard, Turull inclogué el mateix poema a *Eurítmia*.

«Conscient de ton destí, t'immolaràs fervent / per nova religió, tota sinceritat, / la qual, un jorn, farà que a tota l'ampla terra / per sobre l'egoisme i artificis socials / imperin la raó, l'amor i l'equitat.» [*Messidor*, n. 3, Any I, 1 de febrer 1918, p. 41; *Eurítmia*, 1928, s/p].

Tal vegada la forma més sintètica de situar la vida i obra de P. M. Turull sigui donar-li la paraula i reproduir la nota biogràfica publicada pel *Diccionario Espasa* el 1929:

«**TURULL FOURNOLS (PABLO)**. *Biog.* Publicista y poeta español, hijo de Juan, n. En Barcelona en 1887. Siguió dos cursos en la Facultad de Ciencias y en la Escuela de Ingenieros Industriales de Barcelona. Aprendió luego pintura, y llevado por su pasión por los viajes, por la literatura y por las ciencias sociales, se apartó al fin de los negocios, visitando entre tanto varias capitales e importantes centros intelectuales de Europa. Asistió a Congresos internacionales de carácter sociológico y político, colaborando en diversos periódicos. Representó la Asociación de Periodistas y la Casa de las Américas de Barcelona; cursó luego los estudios de derecho. Fue uno de los primeros en España en hacer propaganda a favor de la Sociedad de Naciones. Representó la Asociación para la Sociedad de Naciones en las Asambleas de Asociaciones para la Sociedad de las Naciones en Milán (1920) y en Ginebra (1921), substituyendo a Rafael Altamira, secretario de la Asociación Española. Editó en Barcelona la revista *Messidor* (1918-20), de carácter literario y político-social; fundó en Barcelona el Comité de Estudios Internacionales en 1918, y más tarde la Liga para la Cooperación Intelectual y Económica. Hizo largas estancias en Ginebra, estudiando la organización de la Sociedad de las Naciones, y leyó una Conferencia en el Ateneo Barcelonés, que despertó gran interés, sobre el tema *La tercera conferencia de la organización internacional del trabajo, y los trabajadores intelectuales*. En Madrid y Barcelona, trabajó para crear una Federación del Trabajo Intelectual y una Liga para la Cooperación Intelectual y Económica Iberoamericana. Elena Vacaresco, poetisa rumana y miembro de la Delegación de Rumanía en la Sociedad de las Naciones; Francisco Tresserre; el poeta y novelista Alfonso Maseras; Manuel de Montoliu, en su *Breviari Crític*; el poeta armenio Hrand Nazariantz; Mario Garea, desde Italia; Ricardo Monner y Sans; Camilo Pitollet, de París; Marcelo Prevost, en la *Revue de France*; Enrique Díez Canedo, F. Rivera y Pastor, desde Madrid, y otros, han elogiado sus trabajos. Su labor poética comprende hasta ahora: *Remembrances*, poesías catalanas y francesas (Barcelona, 1916); *Etincelles*, poesías francesas (Niza, 1924), y *Euritmia* (Sabadell, 1928). Tiene, además, algunas poesías castellanas publicadas y otras inéditas. También ha publicado artículos literarios y otros sobre temas de carácter políticosocial y económico en los principales diarios y revistas de Madrid y Barcelona, como igualmente otros de Buenos Aires, París y Bruselas. Con el título *Pro reforma jurídica* publicó también una serie de artículos en *La Tribuna*, *Diario de Barcelona*, *El Diluvio*, etc., abogando por una radical transformación de la administración de justicia en España y mejoramiento de la moral profesional de los abogados. Entre sus obras y folletos de carácter políticosocial figuran: *La Societat de las Nacions* (Barcelona, 1917);

La Société des Nations, en francès; *La Nueva Revolución* (1919), conteniendo en español gran parte de los artículos literarios publicados en la revista *Messidor*; *Mirando al porvenir* (1920); *Vers l'avenir* (Ginebra, 1920), traducción del anterior (el profesor Richard Korn, de Viena, comentó este libro entre sus discípulos); *Civilitat i Internacionalisme*, conferencia; *Por la unión de los espiritualistas*; *Algunas verdades sobre la Sociedad de Naciones* (Barcelona); *Formas de cooperación intelectual y económica*, conteniendo una conferencia leída en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de Madrid, bajo los auspicios para la Sociedad de las Naciones (1925); *Cooperation Economique* (París, 1926); *Cooperación Iberoamericana* (Barcelona, 1926), etc.»⁹

He dit «donar-li la paraula» perquè no tinc cap mena de dubte sobre l'autor d'aquest retrat: és el seu estil inconfusible. La descripció dels fets és certa, però fins on he pogut escatir, no tot és totalment veritat. Per exemple, Pau Maria Turull no era encara advocat aquell any. L'1 d'abril de 1922, als quaranta-tres anys, es fa expedir el títol de batxillerat (de 1893) per obtenir la targeta d'identitat escolar a la Facultat de Dret. Però només es matricula de primer –Dret Natural, Economia Política, Dret Romà, Dret Polític i Història del Dret– el curs 1927/28 i no consta que n'hagi aprovat cap. S'examina l'any 1931, finalment, a la Universitat d'Oviedo.

Em sembla que aquest tràfec ha de lligar-se amb el plet familiar –omnipresent fins a l'obsessió en els seus escrits– i amb la pèrdua l'any 1927 de la seva finca, el Molí de les Tres Creus, treta a subhasta pública. S'ha de tenir en compte que tots els seus llibres i viatges, incloent-hi les despeses d'edició de la revista *Messidor* i –malgrat les seves reiterades peticions– les despeses de representació de la Societat de Nacions, anaven a càrrec de la seva fortuna personal¹⁰. Foren també infructuosos els seus intents d'obtenir una acreditació oficial per a l'assistència a les Assemblees de les Associacions després de la reunió de Ginebra de 1921¹¹. Pel que es desprèn de la documentació

9. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Vol. LXV, Bilbao, Madrid, Barcelona, 1929, pp. 555-556.

10. Carta d'Olivier Bratt, secretari de la Societat de Nacions a Londres, de 6 de juny del 1921: «My Committee very much regret their inability to extend financial assistance, as this Union is faced with great difficulties in obtaining the funds necessary to carry out its widespread activities, but we shall always be glad to cooperate with you in any other way possible in propagating the idea of the League in your country». Igual resposta obté de la *Union de l'Association pour la Société des Nations* i de la pròpia *Asociación Española para la Sociedad de Naciones*, amb la qual, com veurem, mantindrà relacions problemàtiques els anys 1920 i 1921.

11. Les cartes que adreça a M. Gustave Ador (president del Consell General de la Unió de les Associacions) de 7 de juny del 1921, i a M. H. Joley de 14 de juliol, mostren els problemes que va tenir per fer-se acceptar com a membre de l'Associació Espanyola a la Conferència de Ginebra, de 6-8 juny de 1921. La qüestió es va arreglar per la intervenció expressa de Rafael Altamira, secretari de l'A.E. A la reunió de Praga de 1922 ja no hi va. No rep l'acreditació necessària, encara que rep la inscripció com a «adherent lliure» per part de la Unió Internacional d'Associacions.

conservada –amb col·legues, editors i polítics– la manca de ductilitat del seu caràcter no el devia ajudar gaire. Això darrer havia provocat alguna situació tragicòmica: és detingut per la policia a Ginebra, per exemple, amb el càrrec d'«escàndol públic» per cantar al carrer en tornar a l'hotel (hom endevina que fou detingut, en realitat, per la seva actitud airada en ser interpellat).

Deixaré ara momentàniament P. M. Turull per descriure breument la Societat de Nacions, i l'obra d'alguns dels qui hi van participar. Concretament, els mateixos pels qui es feia prologar les obres, com Léon Bourgeois.

3. La Societat de Nacions

La Societat de Nacions va veure la llum immediatament després de la I Guerra Mundial, i va durar de 1919 a 1939. Per ser breus, direm que aquesta organització, que va centrar els esforços diplomàtics de les potències europees, presentava els trets característics d'aquestes mateixes potències: (i) malgrat el nom (*nacions*), estava centrada de fet en la política d'Estat; (ii) era una organització ancorada en el centre dels conflictes europeus, pensada per discutir des d'una perspectiva europea (la URSS no va entrar-hi fins al 1934 i els Estats Units no van entrar-hi mai); (iii) era una organització que –malgrat la vocació manifesta de pacifisme i universalisme– mantenia encara l'estructura colonial de mandats i protectorats a l'Àfrica, Àsia i Austràlia¹².

No obstant això, mantenir l'equilibri i la pau entre les nacions corresponia a una vella aspiració. Fou el president Woodrow Wilson, d'Estats Units, qui va formular després de la guerra els catorze punts que van inspirar la seva formació.

El punt catorzè, concretament, estipulava que «en base a pactes específics ha de constituir-se una associació general de nacions a fi de crear garanties mútues per a la independència política i la integritat territorial de tots els Estats, ja siguin grans o petits.»

El 25 de gener de 1919, en sessió plenària, la Conferència de Pau adopta aquestes proposicions, i el 28 d'abril, adopta per unanimitat el Projecte del Pacte elaborat per una comissió creada amb aquesta finalitat. El 28 de juny, es procedeix a la signatura del Tractat de Pau de Versalles (Alemanya), la primera part del qual (art. 1-26) conté el Pacte de la Societat de Nacions (que figura igualment en els altres pactes). El 10 de setembre és signat el tractat de Saint Germain (Àustria). El 10 de gener de l'any següent, 1920, entra en vigor el Tractat de Versalles i el Pacte de la Societat de Nacions. El 16 de gener hi ha

12. Per a les dades essencials, he utilitzat el *Manual de la Sociedad de las Naciones*, editat per la Secció d'Informació de la pròpia Societat, Ginebra, 1935.

la reunió del primer Consell a París. Un dels primers temes és el de la protecció de les minories. El 16 de juny es crea el comitè internacional de juristes per a la creació del Tribunal Permanent de Justícia Internacional de La Haia (que es reunirà per primer cop el 22 de gener del 1922).

L'1 de novembre del 1920 la seu de la Societat de Nacions es trasllada a Ginebra, i el 15 de novembre, assisteixen quaranta-un Estats a la primera reunió ordinària de l'Assemblea, convocada pel president nord-americà Wilson. De seguida, després de crear el Comitè Econòmic i el Financer, l'1 de desembre el Consell aprova la Comissió Permanent de Mandats. La primera Conferència General de la Societat –sobre comunicacions i trànsit– se celebra a Barcelona, del 10 al 20 de març de 1921.

A l'entorn de la Societat de Nacions es van tramatar les relacions internacionals just després de la guerra i, com John M. Keynes va analitzar críticament¹³, hom va intentar diluir els efectes de la guerra i les tensions irresoltes en la semàntica de tractats, pactes i protocols –els instruments jurídics normatius que el dret internacional públic havia empeltat a l'estructura organitzativa de l'Estat-nació, però mantenint els vells privilegis¹⁴.

En efecte, contemplada en sí mateixa, en l'època, i no des del punt de vista de precedent de la UE o de l'ONU, el problema de la Societat de Nacions era el seu caràcter fictici, desideratiu, prescriptiu d'ideals jurídics adoptats formalment per uns Estats que van continuar mantenint les condicions reals de pugna econòmica colonial i la tensió interna entre classes socials en lluita. En el melangiós retrat que en fa un jurista català que va participar-hi, Francesc Maspons i Anglès (1972-1966), s'hi entrelluca aquesta arquitectura:

«La Societat de Nacions, mentre va funcionar, no tingué sala de passos perduts; l'edifici, magnífic, que es va construir sobre el parc ginebrí d'Ariadna, no va quedar llest fins que ja estava liquidada: celebrava les seves sessions en un saló vell i antiquat, tan poc a

13. Cf. J. M. KEYNES, *The Economic Consequences of the Peace*, New York: Harcourt Brace Janovich, 1920. El llibre sencer es troba reproduït a la següent pàgina web: <http://www.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3113/keynes/peace.htm>. Keynes criticava la política de les potències guanyadores de «fer una altra Santa Aliança per la perpetuació de la ruïna econòmica dels seus enemics» (p. 90).

14. El Pacte mateix contenia aquest preàmbul: «Les Altes Parts Contractants, / Considerant que per fomentar la cooperació entre les nacions i per garantir-los la pau i la seguretat importa: / Acceptar certs compromisos de no recórrer a la guerra; / Mantenir a la llum del dia relacions internacionals, fundades sobre la justícia i l'honor; / Observar rigorosament les prescripcions del dret Internacional, reconegudes des d'ara com a regla de conducta efectiva dels Guberns; / Fer que regni la justícia i respectar escrupolosament totes les obligacions dels tractats en les relacions mútues dels pobles organitzats; / Adopten el següent Pacte, que institueix la Societat de les Nacions: [art.1. etc.]»

propòsit, que per darrera estava unit a un Hotel, i fins una de les seves portes s'obria al seu batibull.

La seva sala de passos perduts eren els carrers centrals de la mateixa ciutat de Ginebra.»¹⁵

L'ideòleg de la delegació francesa del Pacte era Léon Bourgeois (1851-1925), jurista i polític, ex primer ministre de la III República (1895-1896), a qui fou atorgat el Premi Nobel de l'any 1920 justament per la seva activitat en les conferències de Pau.

Però Bourgeois és també qui havia insistit més en la política de desarmament mentre mantenia aferrissadament les clàusules de compliment del pacte per part d'Alemanya i d'Àustria *per la força militar*. Aspecte aquest que merescué fins i tot el retret de l'electorat en la derrota de Poincaré el 1923, després de l'ocupació de les conques del Ruhr. La seva doctrina és el *solidarisme jurídic*. Què és el *solidarisme*?

Es tractava d'una doctrina nacionalista liberal radical que, no obstant això, propugnava l'intervencionisme estatal en nom dels ideals de la pau i de l'ideal d'educació i perfeccionisme espiritual i moral. El dret –i, concretament, el dret basat en els principis del Codi civil francès– havia de ser el garant de la pau i de la convivència, per mitjà d'una educació vigilant, assumida pels ciutadans.

És molt clar, per exemple, com planteja el problema de la pau al seu llibret *Le traité de paix de Versailles* (1919):

«[La Commission] ne s'est posé que deux questions: ce traité assure-t-il les droits de la France et assure-t-il la paix du monde? En d'autres termes, établit-il, non une paix semblable à toutes celles du passé, c'est à dire, une paix incertaine et sans durée, ou bien, au contraire, la paix, la paix véritable, définitive, garantissant l'honneur et la sécurité, de la Patrie et fondant le régime de droit dans l'humanité?» [Introduction à l'étude du traité].

«El concepte de patriotisme –es llegeix en el seu discurs d'acceptació del Premi Nobel– no és incompatible amb el d'humanitat; ben al contrari, deixeu-me emfasitzar que el qui millor serveix al pacifisme és qui serveix millor al patriotisme. La nació no pot ser una altra cosa que la unitat vital bàsica de tota lliga internacional. Així com la formació de la família és bàsica per a la formació de l'Estat, així els Estats mateixos són la sola unitat que pot formar la constitució bàsica d'una organització internacional viable.»¹⁶

La doctrina és clara: l'organització de la Societat de Nacions ha de basar-se no solament en la sobirania de cada nació, sinó en la igualtat

15. Francesc MASPONS I ANGLASELL, *Viatge a l'entorn de la Societat de Nacions*, Barcelona: Josep M. Bosch, Ed., 1955, p. 43.

16 L. BOURGEOIS, *Communication to the Nobel Committee*, Desembre, 1922, a: <http://www.nobel.se/peace/laureates/1920/bourgeois-lecture.html>, p.8 (visita: 20/08/02).

de drets entre elles, vehiculada pels Estats i només per ells, perquè només ells poden assegurar la llei i l'ordre. La «regla fonamental» és la següent: «així és el dret, lluny dels biaixos individuals o nacionals i immune a les fluctuacions de l'opinió pública, el que ha de constituir l'instrument, el registrador sense prejudicis de les demandes i contra-demandes» (*Ibid.*).

Es tracta, com es veu, d'una idealització i projecció del dret positiu nacional a l'internacional, naturalitzant l'Estat com a subjecte de dret. Al meu entendre, aquesta és la plasmació politicojurídica d'una doctrina eclèctica i sincrètica en tots els terrenys, que intenta unir el mètode científic amb la idea moral i els interessos de la classe patronal amb els de l'obraera a partir d'un ús esbiaixat dels principis catòlics (sempre a punt quan són necessaris). El deure, la moral, l'ideal per damunt de tot –fins i tot si cal sacrificar-hi heroicament la vida– en són els corol·laris. Com ha analitzat Martti Koskenniemi, el solidarisme «es caracteritzava menys per un pla concret que per una aversió general a l'absolutisme dels drets individuals i una preferència emocional per la responsabilitat social»¹⁷.

Malgrat tot, entre 1918 i 1921, s'havia de comptar amb Bourgeois: hi havia una pell massa prima sobre la ferida. La diplomàcia anglosaxona va refrenar els interessos francesos i les conseqüències més extremes de la doctrina (d'una aplicació immediata contra els «culpables» de la guerra) foren abandonats sense entrar en els assumptes interns.

Però on m'agradaria parar esment ara, no és en l'intent britànic i nord-americà d'ajustar els principis de la Societat a una política internacional de caire més realista, sinó en el que va passar en la composició i actuació primera de la Societat. Perquè el clima social d'on va sorgir no és fàcil de descriure.

A principis del mes de desembre del 1919, just després de la signatura dels Tractats de Versalles (que contenia els articles de constitució de la Societat) i Saint-Germain pel juny i setembre del 1919, i la seva entrada en vigor pel gener i juny del 1920, hi ha el Congrés de Brussel·les de les Associacions per la Societat de Nacions.

Val la pena recollir en annex, al final d'aquest article, el relat íntegre que Rafael Altamira en va fer a finals d'aquell mateix mes de desembre de 1919 als membres de la *Academia de Jurisprudencia y Legislación* de Madrid.

17. Martti KOSKENNIEMI, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 289. Koskenniemi subratlla que, pel solidarisme, els homes no han nascut lliures i iguals, sinó que són deutors de la societat que els empara (la «pàtria»). Així, la doctrina del contracte social se substitueix per l'element iusnaturalista desenvolupat pels civilitistes sota el nom de «quasi-contracte»: el consentiment racional i l'obediència al dret positiu com el fonament de les obligacions basades en la llei. *Ibid.* pp. 288-297.

Rafael Altamira quedà tan impressionat pel clima de desconfiança cap als governs –i especialment cap als executius– de les Associacions per a la Societat de Nacions, com pel fet que fossin els mateixos polítics professionals d'abans de la guerra –i concretament Léon Bourgeois– els qui hi fossin presents i les presidissin.

«¿Qué es lo que ha pasado en el mundo –es pregunta– en la relación entre el Estado oficial y las masas nacionales, para que se produzca ese estado de desconfianza y se crea necesario agitar la opinión pública con objeto de conseguir un ambiente intelectual y moral que ejerza presión el día de mañana, cuando llegue el instante de la realización de los proyectos, sobre la disposición en que se supone a los elementos oficiales o que se teme de ellos?»

Altamira ho descriu plàsticament com «el efecto de una especie de atmósfera de infección que queda en los lugares mismos donde la acción se realiza, y que pesa sobre el espíritu de las gentes independientemente de su voluntad, por muy advertidas que vayan»¹⁸.

4. Aportacions de Pau Maria Turull

Catalunya es va veure econòmicament afectada per la guerra de dues maneres distintes: (i) per l'increment del cost de les subsistències –que va fer que els salaris reals baixessin quasi un 20 %, i produïssin una conflictivitat social generalitzada–; (ii) i per l'increment de la demanda exterior (tèxtil). Això va originar un cicle complet d'expansió i depressió, a causa del retorn a la normalitat un cop acabada la guerra.

Però aquest factor –unit als de l'increment constant de la població i la demanda creada per la mateixa Mancomunitat, fins al 1924– va produir una situació favorable per a la inversió estrangera. La inversió va tenir lloc i fou important, sobretot, més que no pas pel volum, per la inversió tecnològica i l'aportació de nou coneixement a les empreses. Això permeté la diversificació econòmica i no dependre exclusivament de la indústria tèxtil. Les carreteres, les comunicacions, la formació laboral dels treballadors i quadres mitjans adquiriren cada cop més importància¹⁹. Vist en perspectiva, aquest és el context econòmic general en què escrivia Pau Maria Turull l'any 1918.

18. Vegeu la reproducció del text sencer i referència completa en Annex.

19. Vegeu per una descripció econòmica del període 1914-1936, Carles SUDRIÀ I TRIAY, «L'economia catalana en els anys d'entreguerres: consolidació industrial i diversificació productiva», pp. 27-126; a Jordi NADAL et al. (Dir.), *Història Econòmica de la Catalunya Contemporània s. XX. Vol. 4. Una societat plenament industrial*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1988.

El dia 1 de gener de 1918 surt al carrer el primer número de la revista *Messidor*. Durarà de 1918 a 1921. Tindrà vint-i-cinc números i alguns col·laboradors de prestigi: Eugeni d'Ors, Rovira i Virgili, Manuel de Montoliu i l'escriptor i amic de P. M. Turull, Alfons Maseras.

Es tracta, com es pot endevinar, d'una revista quasi exclusivament dedicada al servei de d'ideal de la Societat de Nacions. Cal observar que alguns articles que Pau Maria Turull hi publica són del 1916, escrits en plena guerra, quan el resultat era incert. El darrer número, d'abril del 1921, es consagra íntegrament a les sessions de la Conferència General de Comunicacions i Trànsit de Barcelona.

El que resulta extraordinari d'aquesta publicació, fundada, dirigida i pagada per Turull mateix, no és tant el seu contingut com la seva actitud, increïblement europeïsta i oberta per a l'època.

Els cinc primers números, per exemple, contenen una *Orientació* inicial molt clara que es reclama del federalisme «iberista» de Joan Maragall i «la depuració i la lliure evolució de la personalitat catalana». Al primer número, aquesta *Orientació* és en català i castellà. Al segon, en català i francès; al tercer, en català i anglès; al quart, en català i italià; al cinquè, en català i portuguès. Efectivament, en el frontispici de la revista es llegeix: *Messidor admet col·laboració en totes les llengües ibèriques i neolatines i en llengua anglesa*. El número 6, de març del 1918, és un monogràfic sobre la cultura galaicoportuguesa («iberisme atlàntic»).

Penso que, al 1918, no hi havia a Catalunya una publicació política semblant. Encara no havia arribat la reacció de Primo de Rivera i els tres anys de 1918 a 1920 foren els anys que Jordi Casassas ha qualificat com de «relleu generacional» que dugué a *Acció Catalana*²⁰. Al meu entendre, l'expulsió d'Eugeni d'Ors de l'estructura de la Mancomunitat representà alguna cosa més que un afer personal. Comença alguna cosa diferent que bullirà ja al dessota de la dictadura oficial i que arribarà fins a la Guerra Civil.

L'any 1919, P. M. Turull publica *La Nueva Revolución*, amb una carta de Léon Bourgeois i una enquesta final sobre la Societat de Nacions, amb respostes, entre d'altres, de Manuel Folguera i Duran, Frederic Rahola, Ramon Turró i Adolfo Bonilla y San Martín. I per part francesa: Léon Bourgeois, Paul Otlet (president a París de la lliga per la Societat) i Joseph Rivière.

«La bestia que llevamos dentro es exigente —preconitzava llòbregament Turró, per exemple— no nos olvidemos que hay razones que la razón desconoce, como dijo Pascal, y éstas han sido, son y serán muy imperiosas para llevar a la guerra hasta a los más acendrados pacifistas cuando la ocasión se presente» (p. 214).

20. Vegeu Jordi CASASSAS (coord.), *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya (1808-1975)*, Barcelona: Pòrtic, 1999.

El llibre és un recull dels articles que havia publicat a *Messidor*. No és un llibre per llegir un sol cop, perquè Turull no és un escriptor fi, que domini la llengua castellana, ni un pensador que pugui controlar el desenvolupament de les seves idees. Turull escriu emocionalment, amb un sentiment de vegades difícil de suportar per al lector contemporani (el qual, no obstant això, incorreria en un error si confongués aquest tipus d'emoció amb la *Stimmung*, el sentiment romàntic)²¹. Breu: una primera lectura fa pensar que el llibre és un poti-poti i el seu autor senzillament un *dilettant* arbitrari. Perquè ho barreja tot: Gustave Le Bon amb Henri Bergson, Tolstoi amb Marx, el socialisme amb el liberalisme i el fabianisme. És capaç de creure que «el socialismo viene por evolución natural» (p. 16), que «el socialismo será espiritualista o no será» (p. 17), i que «no hay que engañarse, masas proletarias existirán siempre; sin mano de obra, habría que renunciar a los adelantos beneficiosos de la civilización» (p. 61). La mescla no té límit: així li convingui citar les *Trade-Unions* i el partit laborista britànic com l'escoltisme de Baden Powell.

Els elements personals i físics també hi són presents. Entre línies es llegeix la seva obsessió pel cos i les seves monomanies quan proposa un règim vegetarià per al «culto de la salud y de la belleza física» (p. 42). En la malvolença contra els advocats i l'advocació per la reforma judicial, traspuen el seus propis problemes amb el plet familiar que l'obsedia²².

Però l'important segueix essent la «puresa» de l'ideal: l'actitud i la idea internacionalista. I, en aquest altar, valen totes les oracions i –com hem vist– també tots els sacrificis:

«Elevemos, pues, ese Ideal internacionalista hasta hacer que encarne el grado máximo de perfección y de Justicia suprema; démosle un carácter ético-espiritual y a la vez social, uniéndolo a los esfuerzos de las sociedades nacionalistas, federalistas, fabianistas y socialistas. Hagamos que penetre en la conciencia de las multitudes!» (p.66).

En això consisteix «la nova revolució». Com podem interpretar-la?

21. Més tard, definia la seva pròpia posició estètica de la següent manera (en tercera persona): «El seu ideal poètic ve encarnat en la interpretació lliure de l'emoció, del sentiment i del pensament filosòfic o social, traduint-los en el ritme musical del vers i en la valoració intensa de les imatges, sense preocupar-se gaire de les consonàncies i de les formes clàssiques de la versificació». *Euritmia* (1928), p. 110.

22. El darrer número de *Messidor* (abril, 1921, IV, p. 1-2) duu una obertura editorial que, al mateix temps que proposa la millora de les vies de comunicació i l'electrificació dels ferrocarrils, es mostra bel ligerant: «CONTRA: / –los abusos del burocratismo y del abogadismo que entorpecen la vida ciudadana y crean favoritismos / –los abogados que prostituyen el ejercicio de su profesión, empleando recursos y argucias de mala ley en detrimento del derecho de los ciudadanos y del triunfo de la verdad / –el relajamiento de los principios de ciudadanía o 'cobardeía cívica' que empaña las costumbres por el miedo de decir la verdad etc, etc. / –otras manifestaciones de la inconciencia o decadencia social, abusos del alcohol, tabaco, alimentación, lujo excesivo, etc., etc.»

5. Una segona lectura

Una segona lectura més atenta ens ofereix nous elements: la insistència en el progrés material de tothom, les observacions sobre el mal estat de les carreteres i camins a Catalunya, els reclams de Pi i Margall, Prat de la Riba i Joaquín Costa, l'adhesió a l'obra de la Mancomunitat, la insistència en l'educació com a única via per a evitar la violència, els detalls de les explotacions agrícoles, i sobretot, la necessitat d'inversió estrangera i la cooperació internacional per assolir canvis tecnològics significatius respecte a l'energia —especialment l'elèctrica— necessària per al desenvolupament d'una societat industrial.

Des d'aquest punt de vista, *La Nueva Revolución* em sembla l'expressió d'un malestar, al mateix temps personal, social i polític, sorgit d'algú que fuig cap endavant. La làmpada que segueix amb «fe» —com ell mateix diu— és la transformació ètica com la base de la transformació social i els ideals encarnats per l'ideari de la Societat de Nacions. Breu: l'ideari de Léon Bourgeois.²³

Però les idees ambigües es posen a prova i esclaten justament en el seu procés d'expansió cap a contextos i actors diversos que necessiten simplificar-les per reproduir-les. Ens tornariem a equivocar, em sembla, si jutgèssim Turull només a partir de la seva simplicitat analítica. Una segona lectura detecta que veia bé els problemes: no es desviava en l'essencial. I també entenia perfectament les solucions proposades per la Societat de Nacions. I, reproduint-les, separava l'os de la carn i deixava les «solucions» exposades al públic descarnades, amb tota la cruesa amb la qual eren pensades en el fons per l'elit econòmica i política nord-americana i europea que les havia produïdes. Aquest és el preu de la sinceritat de Turull: opac als seus propis ulls, ens revela les contradiccions últimes de la Societat mateixa.

Així descrivia, per exemple, la política intercontinental:

- (i) «Los 'territorios' nacionales y coloniales estarán garantidos por la unión de todos los Estados. Al mismo tiempo se instituirá un dominio internacional, formado por los mares y los estrechos, los aires, ciertos ríos y canales. Toda el Africa, colocada entre los dos trópicos, constituiría una Unión africana internacional, cuyas provincias autónomas podrían continuar regidas como colonias por

23. El núm. 16 de *Messidor*, gener-febrer de 1919, està dedicat a Bourgeois, el retrat del qual en presideix la portada. En l'Editorial es llegeix: «Bourgeois ha sido el hombre idealista que procura obtener el máximo de ideal posible dentro de la necesidad de realismo, de positivismo, de egoismo casi, que es necesario a Francia de momento para rehacerse de las duras pruebas a que ha estado sujeta, y sentar así la nueva evolución sobre sólidas bases. Nosotros creemos que de la obra de Wilson, como la de Bourgeois, quedará mucho, pese a los espíritus retardatarios y vulgares. [...] De este nuevo esfuerzo ético de fraternidad, de solidaridad humana, vendrá, con el esfuerzo de todos, la verdadera paz entre los hombres y la Sociedad de Naciones.» (pp. 262-263).

los Estados, conformándose, con todo, y sujetándose a principios comunes el interés indígena y de emigración de los colonizadores de raza blanca.» (p. 10)

I així descriu la política nord-americana de Wilson:

(ii) «El triunfo del 'Internacionalismo' será el del espíritu que palpita ya en el fondo de la política británica principalmente, y no hablemos de la que inspira a la Gloriosa República Americana, eso es, hacer que por la amplitud y generosidad de las leyes y por el sentido internacional de asociación, de cooperación, de intercambio de que estén impregnados las relaciones entre los pueblos poderosos y los protegidos, no sientan estos últimos el peso de la intervención y acepten a los pueblos fuertes como colaboradores beneficiosos.» (p. 53)

Aquest esquematisme també va provocar efectes en els contextos polítics espanyol i català entre 1918 i 1920. Potser el lector recordarà que l'ambient del catalanisme polític era molt tens en aquells anys. Era el moment de les lluites obreres contra el pistolerisme de la patronal, tantes vegades descrites; el moment en què els ideals polítics que havien inspirat la Mancomunitat podrien haver-se concretat en formes d'autogovern més clares si la por als moviments obrers i les lluites internes, pel costat català, i l'oposició aferrissada de liberals i monàrquics, pel costat espanyol, no ho haguessin impedit²⁴.

La política de Wilson afavoria el principi d'autodeterminació i, per primer cop, la Societat de Nacions reconeixia obertament els drets de les nacionalitats. Resultava lògic aprofitar aquesta conjuntura i plantejar una sortida catalana en la política internacional europea.

Turull ja ho havia fet al 1917 a *La Société des Nations, la Morale Internationaliste et la Catalogne*, en plantejar el paper de Catalunya com a nació en el nou context europeu²⁵. I a *Messidor*, para molta atenció a

24. Escriu clarament Madariaga sobre l'adveniment de la Dictadura de Primo: «Pero los catalanes que le ayudaron a auparse al poder pisoteando la constitución debieron haberlo pensado mejor; porque las fuerzas reaccionarias y militaristas que constituían el apoyo e instrumento del dictador encarnaban el espíritu más centralista, unitario e intransigente de toda España; y Primo de Rivera no tardó en darse cuenta de la situación. La consecuencia fue la etapa más feroz de persecución de las instituciones y costumbres de Cataluña que el país ha conocido hasta la segunda dictadura.» Salvador de MADARIAGA, *Memorias de un federalista* (1966), Madrid: Espasa Calpe, 1982, p. 252.

25. «La Nation Catalane, un des peuples les plus sains de l'Europe, peuple laborieux au sein de la péninsule ibérique, peuple sobre et modéré qui ne connaît pas le fléau de l'alcoolisme, doit travailler activement à sa propre reconstitution intérieure, afin d'apporter la force de ses ressorts moraux, économiques et historiques à la grande oeuvre de la Société des Nations, à la nouvelle idéologie dont l'aube se lève. En vertu de ses hautes qualités morales, le Destin peut lui ménager une place des plus honorables dans l'histoire de la civilisation.» (p. 18)

l'esborrany de la Carta Magna dels Pobles —els 30 articles de la *Déclaration des Droits des Nations*—, a l'Assemblea de l'Organització Jurídica del 2n Congrés Universitari Català (de la qual reproduïx les bases), i als treballs sobre dret català de la recentment creada Acadèmia de Jurisprudència i Legislació²⁶.

Però la posició dels polítics catalans respecte de la Societat fou més aviat tèbia, tal com Turull no es cansa de fer constar en els seus informes. Les tensions eren massa immediates per mirar més enllà. En ocasió de la ponència de la Comissió Extraparlamentària sobre la Societat de Nacions (presentada per Sánchez de Toca, González Hontoria i Fernández Prida), Turull escriu:

«Ens plauria veure major interès dels pensadors catalans per aquestes qüestions; ens dol en l'ànima el silenci dels polítics catalans en aquesta ocasió única de proclamar els drets de Catalunya.»²⁷

Turull es trobarà pres entre els extrems. A Barcelona, haurà de justificar el seu internacionalisme. A Madrid, el seu catalanisme. I no estaven les coses per matisos, perquè el «separatisme» era un fantasma polític que va sortir a orejar el llençol en aquests anys. I la reacció del mateix Govern Civil que el nodria era violenta, tal com va posar de manifest, per exemple, l'afer de la visita del mariscal Joffre a la ciutat l'1 de maig del 1920²⁸.

No cal pensar, tanmateix, que *Messidor* i les iniciatives de P. M. Turull van resultar indiferents. No fou així. Justament, el que resulta important és que les seves iniciatives van suscitar respostes a la Societat de Nacions. Favorables, en el cas d'Eugeni d'Ors i de Joan Estelrich; desfavorables, en el cas de Cambó, Gabriel Alomar i Folguera i Duran. Reprodueixo alguns fragments significatius de la correspondència de P. M. Turull:

26. *Messidor*, n. 3, febrer de 1918, pp. 32-34; n. 7, abril de 1918, pp. 102-105; n. 9, juny de 1918, p. 132.

27. *Messidor*, n. 16, Any II, gener-febrer 1919, p. 274.

28. Joffre fou convidat als Jocs Florals d'aquell any perquè era català del nord. Madariaga escriu laxament que «la visita fou l'ocasió per a l'exhibició violenta de passions catalanistes amb tan poc de tacte que el visitant va haver de marxar abans d'hora», Salvador de MADARIAGA, *Spain. A modern history*. (1946), New York: Frederik A. Praeger, 1961, p. 332. Però els testimonis presencials ens indiquen una altra cosa: «El vetusto palacio de Bellas Artes rebosaba de frenéticos catalanistas, que no se limitaron a vitorear al héroe del Marne, sino que dejaron oír estentóreos vivas a Cataluña libre. El avinagrado gobernador Maestre Laborde no se anduvo con chiquitas y lanzó una furiosa carga de la policía contra los que salían del palacio, entre los cuales se hallaban centenares de señoras y señoritas. Los municipales de gala, con sus cascos emplumados y sus calzones blancos trataron de proteger a los agredidos y se les trató como a ellos. Yo vi en las cercanías del palacio —dentro del cual no hallé acomodo— a uno de tales guardias, con su lujoso uniforme, esposado como un criminal.» José María FRANCÉS, *Memorias de un cero a la izquierda (medio siglo en comprimidos)*, México: Ed. Olimpo, 1962, p. 443.

(i) Sobre la creació d'una Lliga d'Intercanvi Internacional Cultural i Econòmic proposada per Turull, respon M. Folguera i Duran:

«Estim d'una manera tan absorbent a Catalunya que jo no'm sabria acomodar al impersonalisme nacional que caracteritza a la seva "Lliga". Jo sols m'acomodaria de figurar en una "Lliga" de acció internacional que tingués per objecte principal dar a conèixer al mon el problema reivindicador de la nostra terra, sol licitant l'auxili de tothom per a resoldre'l amb equitat; i no fraternitzant amb els enemics, sinó combatent sa fal·lera absorbent. Quan aquesta "lliga" es formi, jo hi seré. En la vostra, no.»²⁹

(ii) Resposta de Gabriel Alomar:

«En efecte, a Madrid, veurien amb recel una plasmació catalana en relació a la S. de les N.- Però lo més dolorós és veure qu'els diputats regionalistes, posposant l'ideal als baixos interessos, han exalçat la política de virrei colonial del Governador de Barcelona! Això, amic meu, és definitiu per a la causa.»³⁰

(iii) Resposta de R. Vehils, des de la Secretaria Política de Francesc Cambó, a Madrid:

«Aun cuando considero sumamente plausible e interesante la idea de Vd. de constituir un Comité Internacional en Barcelona, para estar al corriente del movimiento que ahora palpita en el mundo, en el sentido de una más franca solidaridad entre las naciones, me ha de permitir Vd. que le diga que no creo en el éxito de la iniciativa de Vd. en nuestra ciudad, donde casi me atrevo a decir que nadie cree en la eficacia del aludido movimiento.»³¹

La posició de Turull era tant més insostenible pel fet que, al mateix temps, inspirava recels a Madrid. Cal notar que Turull estava en relació amb la Societat de Nacions abans que la Asociación Española para la Sociedad de Naciones fos creada. Després, ja no resultava útil. La correspondència entre Rafael Altamira i Turull, entre octubre de 1920 i juliol de 1921, ve marcada per les protestes d'aquest darrer contra l'acusació de «separatisme» que impedia, segons ell, la seva acreditació oficial com a membre de les delegacions espanyoles.

Escriu Turull a Altamira:

«Si he manifestado en ocasiones mis simpatías por las ideas regionalistas y autonomistas ha sido condicionándolas al perfeccionamiento y a la evolución y amplios puntos de vista, y no a mezquinas preocupaciones locales.»³²

29. Carta de M. Folguera i Duran a P. M. Turull, Barcelona, 31 de gener de 1920.

30. Carta de G. Alomar a P. M. Turull, Palma, 7 de març de 1921.

31. Carta de R. Vehils a P. M. Turull, Madrid, 7 de novembre de 1921.

32. Carta a R. Altamira, Madrid, 9 d'octubre del 1920.

[I encara:]

«Si yo hallara verdadero antagonismo entre mis tendencias ideológicas y las de la Soc. de Nac. lo diría, pero como Vd. sabe yo no busco lucro ni tengo parti-pris, sino que como todo espíritu verdaderamente liberal considero un bien que haya diversas modalidades entre el pensar de los hombres, y que los pueblos como los hombres deben tener diversos matices espirituales que los hagan más interesantes y más aptos para llegar a su mejoramiento, que es el fin esencial que es necesario perseguir en todos los órdenes de la vida social.»³³

[I torna a escriure-li després de la Conferència de Barcelona:]

«De no tener letras de fecha reciente como no las tengo de parte de la Asociación Española tendría que considerarme airado e interpretar que existe alguna influencia ajena y entonces con más motivo tendré interés en ir a Ginebra para ver si puedo descubrir de dónde salió la ridícula invención de mi separatismo.»³⁴

Altamira respon a aquesta darrera carta:

«No creo que deba V. preocuparse más de la cuestión de separatismo, puesto que ese es un asunto ya olvidado en el Ministerio, que es de dónde surgió el supuesto sobre la base de una errónea información de Milán. Si los que tuvieron ese recelo se han declarado por satisfechos, a mi juicio lo mejor que puede hacerse es olvidar ese incidente que carece de toda importancia.»³⁵

Jo no penso tampoc que aquesta fos la qüestió. El caràcter i l'actuació de Turull –sense cap altre bagatge que els seus ideals i la seva ingenuïtat política en qüestions diplomàtiques– no eren les millors credencials per a inspirar confiança. El seu intent de conjugar internacionalisme i nacionalisme no podia defensar-lo ningú. Al capdavall, no podia posar-se en una balança el pes que per ell tenia la posició social i el que atorgava a cap ideari nacional. Entre això i els problemes econòmics, quan la dictadura va venir finalment a tallar de soca-rel tot afany nacionalista, ja feia un any que Turull no intervingués en temes de política internacional.

És precisament aleshores que planteja coses més interessants, escriu millor, i rep menys suport. És notable la perspicàcia amb què tracta, per exemple, el problema avui ben viu de la propietat intel·lectual i el de la innovació tecnològica a la conferència de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación del 2 d'abril de 1925 «Formas de cooperación intelectual y económica en relación con la sociedad de naciones». Tot i això, després de proposar una

33. Carta a R. Altamira, 16 de maig de 1921.

34. Carta a R. Altamira, Barcelona, 23 de maig de 1921.

35. Carta de R. Altamira a P. M. Turull, Madrid, 26 de maig de 1921.

«confederación del trabajo intelectual en España», no se'n pot estar, d'escriure:

«Cada innovación, cada transformación social es realizada llenando abismos de cadáveres; por encima de ellos pasa después de la catástrofe otra vez la humanidad seminconsciente, hasta que llega otra hecatombe sangrienta. [...] He aquí una definición de la política: "organización de la cooperación para la utilización económica de los hombres y de las cosas bajo las reglas de la moral."» (p. 41)

Difícilment trobaríem una definició millor de l'ideari de Bourgeois. No és estrany que, literalment, la història de P. M. Turull des del 1923 al 1936 es pugui també explicar com la d'una gran quantitat de gent important, «de la seva condició» intel·lectual o de classe, intentant com fos treure-se'l de sobre. Com mostraré en una altra ocasió, a partir de 1930 la seva història és patètica.

No és difícil endevinar-lo sota la roba de *Pierrot* en una obra de teatre reescrita diverses vegades i mai representada, *Pierrot siglo XX*—després *El idealista o La Nueva Colombina*—, publicada el 1942 amb cartes laudatòries, com sempre, aquest cop d'Eduardo Marquina, de Jacinto Benavente i del Marqués de Lozoya³⁶. Va haver de ser mantingut a Madrid per la seva família fins que, havent-se agreujat la malaltia que patia, hagué de ser internat.

A mi em sembla, en canvi, que la seva misèria és la seva grandesa, perquè és justament a partir d'obres com la seva que podem percebre millor fins a quin punt, entre 1918 i 1920, la fallida reconstrucció europea tornava a fer-se amb els mateixos errors i actituds prepotents que van constituir l'humus del feixisme i del nazisme.

36. En el manuscrit de la versió titulada *Pierrot siglo XX o la Nueva Colombina*, escrita cap al 1931, la transcripció dels fets de la seva vida—sobretot el plet familiar— es presenta literalment: «[Acte Tercer] Pierrot (apesarado, sin oírlo)— Y ahora Colombina, déjame que te cuente,...mi triste historia... Estoy arruinado y tengo que buscar un empleo para ganarme la vida,... Mi padre al fallecer, dejó a mi madre usufructuaria y administradora, costumbre arcaica en mi país, en aquella mercantil ciudad mediterránea. Ella, vivió siempre en las nubes y no quiso seguir mi consejo de que tuviera un administrador de confianza a su lado; mis hermanos, ligeros y alguno aficionado al juego, dilapidaban sus bienes y los nuestros...y tuve que acudir a los Tribunales para intentar poner fin a aquel ambiente de desorden. Y disgustado, me alejaba a menudo lleno de inquietudes, escribía y hacía negocios con mala fortuna...—A un hermano le presté mi dinero para librarle de la persecución de sus acreedores...Cuando se lo reclamé, se burló de mí, y con malas artes lograron que el litigio se fallara contra mí ante el Juzgado al cual yo acudí en busca de protección!...Me cargaron además enormes gastos y costas...y, para cobrarlas, estando yo enfermo en París,...sacaron a subasta pública mi hacienda, de la que se apoderó otro hermano, diciendo que me devolvería mis derechos....Ahora,...maldición! se hace el sordo y ni parientes ni amigos me defienden y...ni siquiera mi propia madre me comprende...» En la versió publicada el 1942, desfigura més el relat, a part de despullar el text, naturalment, de les crítiques a la dictadura de Primo de Rivera i les referències laudatòries a la República que hi ha en les versions anteriors.

Keynes també va veure bé que democràcia i privilegis eren incompatibles. La Societat de Nacions volia mantenir aquests darrers –inclosò l'autoritarisme d'una activitat reservada a les elits burocràtiques o polítiques– mentre s'obria a la participació democràtica de pobles als quals ara, després del desastre, havia de convèncer primer³⁷. D'aquí la necessitat de la propaganda política organitzada i la labor sobre l'opinió pública de les Associacions per a la Societat de Nacions.

Aquesta és la resposta correcta a la pregunta que es formulava Altamira i que obres oblidades com la de Pau Maria Turull ens permeten d'entendre avui.

37. «But the League will operate, say its supporters, by its influence on the public opinion of the world, and the view of the majority will carry decisive weight in practice, even though constitutionally it is of no effect. Let us pray that this be so. Yet the League in the hands of the trained European diplomatist may become an unequalled instrument for obstruction and delay.» [J.M. KEYNES, op.cit. 1920, p. 89]

Referències de P. M. Turull

- Pau Maria TURULL. 1897-1907. *Notes Biogràfiques*. Llibres 1r i 2n. *Diaris Personals*. Manuscrit. [D3-3091/10 Arxiu Històric de Sabadell]
- Pau Maria TURULL. 1914-1916. *Diaris Personals*. Manuscrit. [D3-3092/1 AHS]
- Pau Maria TURULL. 1916-1917. *Diaris Personals*. Manuscrit. [D3-3092/1 AHS]
- Paul M. TURULL. 1917. *La Société des Nations, la morale internationaliste et la Catalogne. Éssai dédié à M. Paul Otlet, secrétaire général de l'Union des Associations Internationales. Traduction du texte catalan*. Barcelona: Impremta Henrich y Cia.
- Pau M. TURULL. *Messidor. Revista Quinzenal. Regionalisme: Solidaritat Internacional: Iberisme*. núm. 1, gener de 1918 – núm. 25, abril de 1921.
- Paul M. TURULL. 1919. *La Nueva Revolución. Con una carta prólogo de M. Léon Bourgeois de París, y seguida de una encuesta sobre la Sociedad de Naciones*. Barcelona: Impremta Henrich y Cia.
- Paul M. TURULL-FOURNOLS. 1924. *Étincelles (Rythmes et Rimes). Lettre-Préface de Mlle Hélène Vacaresco. Bois gravé de Raphael Drouart. Portrait de l'Auteur (Hors texte)*. Nice: Imprimerie de l'Éclaireur.
- Pablo M. TURULL. 1925. *Formas de Cooperación Intelectual y Económica en relación con la Sociedad de las Naciones. Conferencia dada en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, y en el curso organizado por la Asociación Española para la Sociedad de las Naciones, el día 2 de abril de 1925*. Madrid: Editorial Reus.
- Paul M. TURULL-FOURNOLS. 1926. *Coopération Économique. Projet de Ligue pour la Coopération Économique et Internationale*. Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Rivière.
- Pau M. TURULL FOURNOLS. 1928. *Eurítmia. Poemes*. Pòrtic per Manel de Montoliu. Biblioteca Sabadellenca, v. XVII. Sabadell: Ed. Joan Sallent.
- Anónimo. 1929. *Los abogados contra la Verdad, el Orden, la Justicia y la Ley*, conteniendo relatos amenos, comprobantes, cartas y Dictámenes de varios abogados, por Un Ciudadano Consciente. París: Ed. Le Livre Libre.
- P. M. TURULL FOURNOLS. 1931. *La Nueva Colombina o Pierrot Sociológico*. Manuscrit. [D3- 3091/5 AHS]
- Pablo María TURULL FOURNOLS (Ed. y Director). 1933. *Nuevo Estado y Nuevo Humanismo (antes Messidor). Publicación periódica destinada a propagar y tratar de realizar los principios que se expresan: 1º La reconstrucción Económica de España, por regiones y cuencas hidráulicas. 2º El perfeccionamiento «integral», individual y social y defensa de los Derechos del hombre. 3º La Cooperación Internacional y la Paz*. Enero-Febrero, Núm. 1.
- Paul M. TURULL FOURNOLS. 1934. *Ideari de Nou Humanisme*. Pro-Cultura i Justícia. Pro-Treballadors intel·lectuals. Pro-Economia Nacional i Internacional. Pro-Treball manual. (seguit del Reglament proposat a la nova associació). Barcelona.
- Pablo Ma Federico TURULL. Diciembre, 1942. *El idealista...o La Nueva Colombina (Pierrot Siglo XX o Pietrolino vuelve). Poema teatral en tres actos y epílogo. Novela escenificada*. Barcelona: Impremta Agustín Núñez.

Annex

Extracte de *El Congreso de la Sociedad de las Naciones*
(Bruselas: Diciembre de 1919)

Sesión del Día 18 de diciembre de 1919

Conferencia del Exc. Señor D. Rafael Altamira

Publicaciones de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación

Ed. Reus, Madrid, 1920, pp. 10-13

Fue M. Léon Bourgeois el que, presidiendo, declaró que «hasta ahora los Gobiernos representados en la Conferencia de la Paz, han hablado en nombre de las naciones; en el porvenir, son las naciones mismas quienes habrán de pronunciarse por intermedio de las Asociaciones nacionales para la Sociedad de Naciones». Ésta declaración fue ratificada por un político tan eminente dentro de la política inglesa como Lord Robert Cecil, quien subrayó la gran labor que incumbe a las Asociaciones voluntarias de la Sociedad de las Naciones, formadas en diversos países con un fin de propaganda a favor del cumplimiento de aquella idea, y las invitó vivamente a emprender esa gran obra con todo el ardor que exige tan gran responsabilidad.

El tercer punto [...] es un estado espiritual visible en todos los individuos que formaban el Congreso (aunque en grado distinto cada uno, como es natural), de desconfianza enorme respecto de la obra de los Gobiernos. Ésta desconfianza, este recelo de que, confiada la obra de la futura Sociedad de las Naciones exclusivamente a los Poderes ejecutivos de los Estados, no llegue a cumplir efectivamente los fines que se persiguen, es sumamente curioso desde el momento que la mayoría de los miembros de las Asociaciones que asistieron al Congreso de Bruselas era de hombres políticos de los respectivos países, de hombres que habían participado en los Poderes ejecutivos de aquéllos; alguno ha sido hasta Presidente del Consejo de Ministros. Y, sin embargo, en todos se manifestó de una manera clara y rotunda este estado de desconfianza, presentándose ellos como órganos representativos de la opinión pública extraoficial. Y ese hecho, que no puede negarse y que se acusó de una manera muy aguda, invitaba a la reflexión. ¿Por qué en aquellas personas (entre las cuales, repito, había muchísimos elementos políticos, aun cuando al lado de éstos los hubiere también científicos) se acusaba esa nota de una manera tan viva? ¿Qué es lo que ha pasado en el mundo, en la relación entre el Estado oficial y las masas nacionales, para que se produzca ese estado de desconfianza y se crea necesario agitar la opinión pública con objeto de conseguir un ambiente intelectual y moral que ejerza presión el día de mañana, cuando llegue el instante de la realización de los proyectos, sobre la disposición en que se supone a los elementos oficiales o que se teme de ellos?

Explicaciones no faltan; quizás pueda ser una de ellas aquel sello particular que toda profesión imprime en los hombres que la realizan, y que podría expresarse materialmente como el efecto de una atmósfera de infección que queda en los lugares mismos donde la infección se realiza, y que pesa sobre el espíritu de las gentes independientemente de su voluntad, por muy advertidas que vayan: del mismo modo que pesa la atmósfera de infección de una

enfermedad física sobre los agentes sanos que acuden al lugar infectado sin recelo de ningún género, y aun creyendo que han tomado todas las precauciones necesarias para salvarse del contagio. Y esto, que quizás perciben mejor que nadie los hombres políticos, es posible que sea lo que les lleve a temer que las gentes que el día de mañana se encarguen desde los Poderes públicos de llevar a realización la Sociedad de las Naciones, experimenten la infección de todas las cosas de la vieja política, de la antigua 'razón de Estado', que tantas veces saltó por encima de la razón de justicia; y eso, al punto de que, aun los mejor dispuestos en el fondo de su espíritu, no puedan contrarrestar esa influencia, y la obra soñada se quiebre en sus manos.

Pero sea esta u otra la causa de la disposición de ánimo de las gentes congregadas en Bruselas, el hecho, repito, era innegable y perfectamente ostensible, y constituye, a mi juicio, una nota tan saliente del Congreso, que se hacía necesario detenerse en ella más que en las anteriores, para que tuvieseis la misma impresión vivida que yo he recibido al contacto de aquellos hombres.

JAUME SERRA HÚNTER,
FILÒSOF NOUCENTISTA CATALÀ

RAMON ALCOBERRO

I

Jaume Serra Húnter pot ser considerat gairebé el paradigma o l'arquetip —així, en singular— del filòsof universitari noucentista català; i això per un munt de motius que van de la cronologia (1878–1943) i la posició acadèmica que va ocupar fins a l'esperit culturalista i clàssic que anima la seva obra. Si d'algú es pot dir a la Catalunya de principis del segle xx que va predicar un pensament mesocràtic, que guaitava alhora la tradició i «l'esperit del temps» sense deliris xarbotants, és, amb tota certesa, del professor Serra Húnter, que exercia —a més— un curs de «Filosofia sistemàtica» a la universitat barcelonina, amb la mesura adient del cas.

En el context de la filosofia catalana del primer terç del segle xx, Serra resulta un personatge exemplar: els seus límits intel·lectuals —avui tan obvis— són els del tarannà del país; però els seus mèrits —que algun n'hi ha; i prou seriós— no seré jo qui deixi de reconèixer-los. Si hagués nascut i ensenyat a —posem per cas— Bèlgica o Noruega, Serra Húnter seria avui un oblidat professor universitari més. Com ell (espiritualistes, culturalistes, vagament inspirats en Bergson), hi van haver professors a centenars en totes les universitats europees a finals del xix i a principis del xx, i van passar avall sense deixar més rastre. Però quan arreu de l'Europa culta la filosofia de gent com Serra era d'una obvietat quasi insignificant, en canvi, en aquests topants, ell encara representava la «novetat filosòfica». El seu fracàs social i polític, i la mort a l'exili, mostren la precarietat moral i intel·lectual de la nostra cultura filosòfica i, es vulgui o no, també de la cultura política. No entrarem aquí a analitzar el vessant polític de Serra Húnter, que, com a diputat d'Esquerra Republicana, arribà a la vicepresidència del Parlament de Catalunya, però probablement l'aspecte filosòfic que avui tindria més ressò és, paradoxalment, no pas el que ell va escriure en els seus llibres acadèmics, sinó el seu treball polític fet a partir

d'una idea de «Cultura», escrita amb lletres capitals, que es manté millor que la seva obra. No caldria oblidar que fou ell precisament el principal redactor dels articles de filosofia de l'enciclopèdia Espasa, un instrument noucentista de cultura de masses, avui encara insuperat a l'àmbit hispànic.

Llegir Serra –poca gent ho deu fer avui, si no és per obligació acadèmica!– ens hauria de servir doblement. D'una banda, és una companyia filosòficament ingènua i agraïda, com de pa tendre; i això –venint d'experiències nietzscheanes i postmodernes– de primer ens fa somriure i, en el fons, s'agraeix. Però, quan es tanca qualsevol llibre de Serra Hünter, també es comprenen un xic millor algunes claus sobre els límits de la cultura acadèmica catalana del primer terç del segle passat. Serra, pensador noucentista, expressa el drama, tan català, de la impossibilitat de ser «gent de bé i com cal», civilitzats habitants d'un país normal, quan es viu literalment envoltat de grisalla intel·lectual, de misèria clerical i d'autoritarisme militar.

El seu condeixeble Josep Carner, en un pròleg brutal al text pòstum de Serra Hünter: *El Pensament i la Vida*, publicat en limitadíssima edició a l'exili, a Mèxic (1945), només gosa dir algunes banalitats sobre el nostre autor, però ofereix en poques planes un testimoni inusualment clar de l'educació filosòfica miserable que van entomar els universitaris barcelonins als darrers anys del segle XIX. A partir d'aquest text és fàcil comprendre l'absoluta manca de tradició i de models moderns que patí la filosofia catalana a principis de segle. No em sento capaç de comentar la filosofia de Serra Hünter sense transcriure primer alguns paràgrafs del pròleg carnerià, que estalvien molts aclariments posteriors:¹

«La seva fina testa [de Serra], tota romàntica, de jove consirós, delicat, mòbil en l'entusiasme i en la indignació, és una de les meves primeres memòries de la Universitat de Barcelona. A tots dos ens pertocà assistir a l'aula on la Metafísica era ensenyada per l'home menys metafísic del món, un sòlid comerciant de bacallà², i a una altra on era professor –per nomenament– de Llengua i Literatura Llatina el crític taurí de *El Noticiero Universal*. Serra Hünter havia depassat els vint anys i no era sinó poqueta cosa, un minyó de quinze, i agreujava aquesta diferència, que en aquelles dates semblava important, la seva greu vocació, esmerçada sobretot en l'ètica, la seva energia ideal, en cos de parença trencadissa. (...) Darrera un

1. J. CARNER: pròleg al llibre de J. SERRA HÜNTER, *El pensament i la vida*. Edició a cura de Pere Matallonga. Mèxic, 1943, Edicions del Club del Llibre Català, vol. 2. Edició de 155 exemplars numerats. Agraïxo a Josep M. Terricabras haver-me proporcionat fotocòpies d'aquest i altres textos de Serra Hünter.

2. El «comerciant de bacallà» era un professor anomenat Daurella que alguns consideren iniciador de l'escola tomista de Barcelona i que tenia, efectivament, botiga de bacallà al passeig del Born de la Ciutat Comtal.

nombre d'anys, vaig tornar-lo a veure, i fou a Madrid, en una trista dispesa. S'havia convertit en aquesta mena de pertinaç indomtable, d'opositor vulguin no vulguin, prou altívol per mantenir-se independent dels cacicats de la cultura, i que, amb un heroisme que el món ignora i que en tot cas li semblaria una equivocació, reivindica que la seva puresa li sigui un obstacle. (...) Serra Hünter, als trenta-sis anys veïc creada a la [Universitat] de Barcelona, la Secció de Filosofia, on la seva anomenada el féu benvingut. (...) Serra Hünter era catedràtic, jo diria, per dret de naixença. Tenia la passió de saber, que és la més alta de totes, i la d'ensenyar, com no cap d'altra generosa.»

I molts anys més tard, l'enyorat Dr. Gomà i Musté, en un article sense el qual no es pot entendre la filosofia catalana a l'època de la República³, deia això:

«Amb el Dr. Serra, vaig tenir-hi poca relació, llevat de la meua presència a les seves classes durant dos anys. L'any 1934, quan el vaig conèixer, ell ja tenia uns cinquanta-sis anys, que llavors significava ésser ja molt gran. / Havia estat rector, molt ficat en política i manifestava estar sempre atrafegat i cansat. Se'l podia considerar el patriarca de l'escola catalana de Filosofia, i nosaltres ens trobàvem molt lluny de les seves meditacions, més aviat anacròniques. / Em sembla que venia a classe per complir amb els seus deures administratius, no pas per gust (...) Se'l veia una molt bona persona, que la vida havia tractat a batzegades...»

Si el lector m'ha seguit fins aquí, haurà entès perfectament les llums i ombres, les lluites culturals i les limitacions socials i culturals del catedràtic Serra. Jordi Maragall recordava també que Serra «no era home per a actes públics»⁴. Ser «noucentista» a qualsevol indret d'Europa, hauria resultat perfectament obvi, assumible sense més dubte i quasi vulgar. Però en un context acadèmic de mal gust i d'estretor mental valia com un gest quasi perfectament revolucionari. El medi pot degradar qualsevol missatge i el context és, de vegades, prou capaç d'ofegar el text. I això val per a Serra, per a Xirau i per a molts altres —encara avui.

Cada poble té la història que pot i la que li han permès. Em limita-

3. F. GOMÀ MUSTÉ, «Records de la meua vida universitària», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, II, 1988, pp. 63-78.

4. Jordi MARAGALL, *El que passa i els qui han passat*, Barcelona: Ed. 62, 1965, p. 105. El text ofereix, però, més un record personal i familiar que una anàlisi filosòfica. Potser no seria balder recordar que: «... la vida que duia Serra Hünter era molt dura. Les classes i el seminari semiclandestí a la Universitat, la redacció dels articles de l'Enciclopèdia Espasa i, encara, les classes de literatura i francès en algun col·legi», *Op. cit.* p. 109. Convindria no oblidar aquest context de mancança laboral —que ha canviat molt poc avui, val a dir-ho— per situar en el seu context l'obra, sovint més volenterosa que encertada, de molts noucentistes.

ré a dir que la història de Catalunya al segle xx –com la d’Alemanya al segle xix– és l’expressió d’una peculiar «consciència dissortada», i que personatges com Serra en són un exponent privilegiat. Ser «contemporani» imposa més obligacions que les purament derivades de compartir una cronologia. Implica participar i sentir com a propi un tipus de debat a l’altura del temps i això, òbviament, cap filòsof català anterior a 1939 no ho va fer. Serra, en un medi culturalment major d’edat, seria un filòsof quasi anacrònic... però, si els plau no ho oblidin!, tingué la dissort de viure en un país de capellans, d’anarquistes i de desinformats. El simple fet que un home de la seva moderació intel·lectual i política hagués de morir a l’exili, mostra prou a les clares que aquest nostre país –per molt que vulgui posar de modernpatia, com pateix encara, una Il·lustració massa prima i, en particular, una manca de cultura filosòfica que esborrona.

II

Em sembla impossible explicar què és la filosofia noucentista catalana, i l’eixutesa del medi filosòfic català fins a 1931, sense fer esment de la situació intel·lectual que havia quedat consagrada amb la Restauració, expressió pura i dura del fracàs en la modernització espanyola i –en general– peninsular. Des de finals del xix a Catalunya hi ha, per dir-ho a l’engròs, dues menes de «partits» o instàncies filosòfiques. Per una banda, el fil modernitzador positivista, liberal, maçó i lliurepensador, una mica retòric, hereu de Renan i de Littré i que es nodria sobretot d’ambients extrauniversitaris, defensat bàsicament per una impressionant plèiade de metges humanistes, i algun periodista, hereus d’aquell Francesc Sunyer i Capdevila que havia publicat el manifest materialista «Dios» el 1869. No està de més recordar que aquest partit filosòfic fou literalment silenciats en ser afusellat el pedagog Ferrer i Guàrdia sense que cap –però ni un!– intel·lectual català protestés per l’enormitat. Cal recordar que l’andanada de Torras i Bages a *La Tradició Catalana* pretenia –i quasi va aconseguir, Franco ajudant-hi involuntàriament– que s’oblidés o es prenguéssim com a purament folklòrica la força modernitzadora i il·lustrada del progressisme filosòfic català del xix.

El segon partit era, òbviament, el del tradicionalisme clerical, grup d’una ignorància i un dogmatisme fora mida. Balmes fins i tot era per a ells massa modern; i amb això està tot dit. Aquest partit, farcit de canonges i de capellans, tenia ordre episcopal força estricta de no deixar ni respirar el que no controlessin. I ho van fer amb urc, o amb més polidesa, tant abans com –amb més motiu– després de la Guerra Civil. Mossèn Tusquets va conspirar fins a fer impossible la continuïtat de la Societat Catalana de Filosofia a l’Institut d’Estudis Cata-

lans. El bisbat de Vic subvencionà anys i panys mossèn Griera per tal de torpedinar l'obra de Pompeu Fabra. I l'any 1928 el grup «Criterion» amb el P. Miquel d'Esplugues al davant es negà, educadament però ferm, a participar en un curs de filosofia a l'Ateneu per no barrejar-se amb pensadors demòcrates, com testimoniat, de manera educada però ferma el pròleg de Pere Coromines al llibre que recull les conferències. Convé no oblidar que, a l'època, a tots els seminaris catòlics del món s'escenificava amb gran parafernàlia un «juramento antiliberal» originat a mitjans del segle XIX i que els pensadors clericals a Catalunya el van complir fins a les darreres conseqüències.

A aquesta escissió en el món filosòfic, alguna –poca– gent intentà posar-hi remei buscant una síntesi civil entre modernitat i tradició⁵. O si es prefereix, es va intentar un camí del mig entre positivisme científicista i pensament cristià –en la versió balmesiana de la cosa. Aquest grup serà el que anomenaré «noucentista» i està bàsicament format per tres filòsofs universitaris: Jaume Serra Hünter, en la primera generació, i Joaquim Xirau i Francesc Mirabent en la segona.

Els noucentistes, com se sap prou bé, eren sòlidament partidaris dels jardins i de les infusions de te, i aferrissadament contraris a la selva i al vi de garrafa. Quasi arreu d'Europa el noucentisme és sinònim de dreta, carcúndia i feixisme. I aquí no fou una excepció, parlant en termes generals: el noucentisme, amb l'excusa de «normalitzar» la cultura –val a dir: de donar-li un suport institucional–, en realitat tendí a esterilitzar la creació, en protesta contra un món industrial al qual se sentia profundament aliè. No s'oblidi que pràcticament tot l'art contemporani de Catalunya es va haver de fer a l'exili a París, perquè, a casa nostra, individus com Picasso, Miró o Dalí simplement no eren tolerats. Recordem que Picasso es veié obligat a denunciar als tribunals el marxant noucentista Joan Merlí, que li havia literalment robat una bona quantitat de dibuixos i pintures, i que no se li feien exposicions des de principis dels anys 1920. Però, en el cas concret de la filosofia catalana –i a causa senzillament del fet que els elements més tancadament clericals hi ocupaven un espai desmesurat–, el noucentisme té un sentit transformador, quasi incompreensible per a qui no conegui el context. Si la filosofia noucentista aportà una mica d'aire fresc en un ambient universitari resclosit, em sembla

5. Òbviament simplifico el panorama filosòfic del primers anys del segle XX: caldria recordar aquí també la influència d'Eugeni d'Ors, condemnat a escriure filosofia als diaris, i també a Amàlia Domingo Soler, que a mig camí entre les ciències ocultes i la filosofia laica tingué una influència que jo mateix encara he pogut resseguir en llocs com Cuba i Argentina. Però d'Ors és –encara avui– un «cas a part» i l'espiritisme no tenia cap ressò en el camp acadèmic que ara ens ocupa, tot i que és fonamental per a conèixer la mentalitat popular esquerranista del període.

que cal reconèixer també, com a mínim, que el seu fracàs, el fracàs d'una alternativa civil, és l'expressió d'una profunda misèria moral contra la qual ni un geni no hauria pogut fer res.

La filosofia noucentista és, per dir-ho d'una manera ràpida però clara, com si Claude Bernard hagués llegit Jaume Balmes. Es tractava de casar un naturalisme experimental (positivista) amb un naturalisme moral tradicionalista i que, més que a la justícia, s'apunta a la compassió. La via era estreta i difícil, però no es pot negar que l'intent, presidit per una esperança de concòrdia civil, tenia si no una gran volada conceptual, com a mínim una dignitat civil. No és endebades que molts intel·lectuals noucentistes s'inspiraren en la figura del vell Desideri Erasme, que intentà ser alhora humanista i cristià en temps de Reforma. El fracàs dels noucentistes, com el d'Erasme, està als llibres, però la dignitat moral de l'intent no s'hauria de passar per alt.

El debat s'estableix, doncs, entre la tradició, representada pel viganisme balmesià, i la modernitat en la seva versió més edulcorada, és a dir, menys tocada de l'exigència kantiana d'autonomia moral. Balmes, recordem-ho, havia tingut algunes intuïcions importants sobre filosofia i, tot i estar absolutament fora de joc respecte a la filosofia europea del seu moment, era una persona de sòlida formació matemàtica. És sabut que tota la seva obra traspua una autèntica obsessió per la idea d'ordre que lliga molt bé, almenys formalment, amb lectures moderades i formalistes del positivisme del XIX.

Hi ha algunes idees balmesianes a les quals el noucentisme filosòfic fou plenament addicte. Com que fa temps que Balmes no es llegeix amb criteris de contemporaneïtat (i potser ni amb cap altre criteri!), tal vegada s'han oblidat dues intuïcions fecundes que no van passar per alt al noucentisme i sense les quals el moviment és difícil de capir. Em refereixo a la idea que la filosofia és «la saba de l'arbre» del saber i a la hipòtesi política central de Balmes, que es formulà en un conegut consell mai no escoltat, però, per aquells qui haurien d'aplicar-lo: «¿Queréis evitar las revoluciones? Haced evoluciones»⁶.

Prescindirem ara de la branca política del balmesianisme, per centrar-nos en el seu concepte de filosofia, que és, quasi plenament, el dels noucentistes. Al seu article «La palabra Filosofía» (1843), Balmes havia escrit:

«Hubo un tiempo en que se consideró la filosofía como una ciencia exclusiva, del todo separada de las demás, limitada a ciertos objetos, formando lo que se llama un cuerpo de ciencia; pero ahora y desde el siglo pasado [val a dir, des de les Llums], la filosofía no es un ramo de los humanos conocimientos, no es su raíz, no es su fruto, es un jugo precioso que se desliza suavemente

6. J. BALMES, *Pensamientos*, vol. XIV de les *Obras Completas del Dr. Don Jaime Balmes*, pbro., Barcelona: Biblioteca Balmes, 1925 (edició a cura del P. Ignacio Casanovas S.J.) p. 225.

por todas partes. / (...) La filosofía consiste en *ver en cada objeto lo que en él hay, sin ver más de lo que hay* [cursiva seva] / (...) ¿Qué es filosofía en literatura? ¿Es acaso ni el conocimiento ni la aplicación de las reglas? No: es la razón de las mismas reglas, es el análisis combinado del entendimiento y del corazón, es el estudio de todo el hombre en sus relaciones con la expresión.»

Aquestes idees bastant primàries sobre el que sigui la filosofia serà fàcil resseguir-les al llarg dels filòsofs acadèmics catalans del segle xx. Però mai no està de més recordar l'avis genial d'Eugeni d'Ors: mai ningú que hagi llegit *El Criterio* no podrà arribar al pol Nord. Això li va passar a la filosofia acadèmica catalana: es va autolimitar fins als extrems i ni tan sols així no va poder evitar l'ambient enrarit que d'una manera inexorable menava aquest país a una guerra civil.

III

Situat en aquest context, el pensament de Serra Húnter es pot resumir en quatre o cinc grans temes que, volem insistir-hi, són els del seu temps i els de l'ambient. En les planes que segueixen ens limitarem a resseguir-los a través d'una lectura dels seus llibres publicats en català, però convé recordar que Serra fou també un home polític i que potser, si fos possible recollir el testimoni de la seva obra política i administrativa, hi trobaríem una filosofia pràctica de més volada que la seva filosofia teòrica.

Per una banda, Serra és un *culturalista*. Tal com ell mateix ho formula a *Filosofia i Cultura*: «La cultura és essencialment un deure (...) el deure de saber i la gosadia d'una recerca de la veritat que no està mai contenta de si mateixa.»

Això no és, de ben segur, cap novetat, perquè tot el noucentisme és «lluïta per la cultura», que s'identifica inexorablement amb «la veritat» de l'humà; però en Serra Húnter la centralitat de la cultura agafa també un contingut polític que va molt més enllà de la retòrica. La idea de cultura que ell defensa recull la intuïció balmesiana de «la saba de l'arbre»; però amb els anys l'element de cohesió que per al vigatanisme tenia l'actitud pairalista, s'havia tornat perfectament inviable en el context d'una societat urbana i una economia industrial. Per això, Serra considera que la cultura ha de ser una forma de solidaritat (avui en diríem «solidaritat horitzontal») sense la qual no és possible cap forma d'identitat. Els primers mots de *Filosofia i Cultura* (segona sèrie, 1932) fan: «Els deures i els drets de la cultura provenen del fet de la solidaritat i de la convivència.»⁷

7. J. SERRA HÚNTER: *Filosofia i Cultura: suggestions i estudis*, (2a sèrie), Barcelona: Llibreria Catalònia, p. 11.

Cal observar, doncs, que per a Serra Hünter la cultura no és una forma només d'autoidentificar un grup (per ventura oposat al grup veí!), sinó una expressió d'identitat universal –per no dir-ne «cosmopolita». A més, per a ell és clar, com diu dues planes després del text esmentat, que:

«La cultura també pot ésser concebuda com una tècnica dels problemes de la vida que afecten a tothom sense cap distinció de classes. / [I afegeix encara:] La cultura ens dóna (...) el sentit d'una nova lògica interior. A part del domini que la raó ha d'exercir sobre les inclinacions de la sensibilitat, que és orba quan camina sola, té també un poder de concentració que atrau la voluntat i la fa lluminosa i assenyada.»

Es tracta d'una indicació important perquè per a d'Ors, i fins per a Carner, la cultura és un afer de classe. Serra, que coneixia i compartia els treballs etnològics de la seva època, sap prou bé que «cultura» no és una cosa de burgesia del Passeig de Gràcia. Això avui ens pot semblar molt migrat, però posat al seu temps i al seu context té un cert valor. El culturalisme, quan, com en aquest cas, és universalista, constitueix una forma d'unificació moral de la humanitat i és, en aquest sentit, que Serra el practicà sempre. «Oportunisme», «fatalisme», «violència» i «utopia» constitueixen per a ell, en el llibre esmentat, els «antagonistes de la cultura» –adonem-nos que, educadament no usa el terme «enemics»–; val a dir que, són actituds morals que ens tornen «arbitraris», val a dir: desarrelats.

És significatiu que per a Serra «oportunisme» sigui –en la cultura– l'equivalent a «sacrificar-ho tot a la sobirania de l'instant». Així entesa, tota filosofia utilitarista, pragmatista, nietzscheana, existencial... resultaria per a ell oportunista. Però, un cop més, convé no oblidar que no hi ha cultura sense factor temporal, i que la mateixa situació de la cultura com a nucli de la vida humana exigeix que no se la consideri un conjunt d'elements aïllats o desarrelats, sinó un desplegament no contradictori de la potencialitat humana.

Vinculat a aquesta centralitat de la cultura, trobem el segon element nuclear del pensament de Serra Hünter: ens referim al seu *idealisme*, que no es pot separar del culturalisme noucentista, i que no prové del subjectivisme, sinó que –ben al contrari– prové del realisme. És la mateixa realitat objectiva la que vindria a fer palès que, a l'hora de valorar el món, no es pot fer sinó a través de comparar-lo amb una altra mena de realitat que és la de la idea. L'anàlisi de la cultura com un «fet social» que no es limita a proposar normes, sinó que, bàsicament, atorga sentit, ja anticipa que l'idealisme dels noucentistes no és un subjectivisme –que ens menaria al relativisme–, sinó una forma superior del realisme. La idea és la norma que dóna sentit a la cultura. Per a Serra, i per a la immensa majoria dels filòsofs catalans

del moment, «Cultura», cal insistir-hi, no és un terme descriptiu, sinó valoratiu. Per això l'ideal és la conseqüència d'un progrés, d'una forma de millora que va més enllà de la intel·ligència que: «per si sola és freda i fa l'efecte d'un mecanisme complicat i perfecte (...) d'una màquina exacta, sí, però, al cap i a la fi màquina, cosa alhora útil i perillosa».

Mentre que la màquina és un instrument, obligat a fer sempre el mateix, la cultura és una finalitat –o, encara millor: un medi– que necessàriament ha de fer coses noves tothora. Per això la cultura va lligada a l'ideal. La cultura porta implícitament al seu si un desig de millora (aquest és un dels punts on un Serra il·lustrat s'allunya del tradicionalisme catòlic) i, en aquest sentit, tot home amb una especial sensibilitat cultural és «idealista» en el sentit vulgar del «no-interessat» (per diners, per fama...), però també en un sentit més estrictament filosòfic: l'idealisme significa considerar que el coneixement i les idees són allò que atorga sentit als integrats en un conjunt coherent que és la cultura. Serra és idealista bàsicament en un sentit platònic. En la idea hi ha la perfecció del real i com diu ell mateix: «La perfectibilitat és la gran força que Déu ha donat a la Humanitat. Els pobles, com els individus, que s'accontenten amb la tradició caminen a llur ruïna. És la llei de l'esperit anar sempre endavant.»

Com veiem, Serra posa una espelma a Déu i una altra al progrés. Com a noucentista, és a dir, com a individu obsessionat per una síntesi, vol ser modern i, per tant, es malfia de la tradició, que sap eixorca. Però en tant que catòlic sap que la idea de progrés lliurada a la seva pròpia (i hegeliana) lògica és letal per a la religiositat del seu temps. I un cop més s'intenta la síntesi: progrés sí, però al preu d'un control d'aquest progrés que signifiqui supeditar allò material a l'esperit. No estem tan lluny del que, setanta-cinc anys abans que Serra, havia intentat el Grup de Concord als Estats Units, però –com és obvi– el context protestant americà, i la fortalesa del poder civil mar enllà, no tenia res a veure amb la situació nostrada.

L'idealisme és fonamentalment un espiritualisme o, si es prefereix, «la defensa dels ideals eterns de l'espiritualitat», que té un contingut moral obvi⁸. Tal com analitza la qüestió a «Sentit i valor de la nova filosofia», resultarà que:

«L'espiritualisme no és una denominació negativa, com alguns suposen, que ha nascut com a reacció contra la filosofia materialista; no és tampoc una solució privativa de la qüestió de les relacions entre l'ànima i el cos. (...) L'espiritualisme modern ha d'ésser una solució integral dels problemes filosòfics. És objectivista i està tan apartat del fenomenisme empíric, com de l'idealisme pur.»

8. Aquesta expressió, la traiem del primer paràgraf de: *Els problemes de la vida contemporània* (Barcelona, 1985), p. 3. Aquest darrer llibre representa la continuïtat de les dues sèries de *Filosofia i Cultura*, publicades respectivament els anys 1930 i 1932.

D'aquí també que l'idealisme Serra el contraposa a la utopia que – no sé si cal dir-ho, de tan obvi com és!– per a ell és el motor de l'anarquisme. «El primer caràcter d'aquesta mena d'anarquia és que romp amb el costum. És una cosa massa allunyada dels límits corrents dintre dels quals es mou la variabilitat humana.» L'actitud utòpica, a parer seu: «va acompanyada d'una sensació de novetat i d'estranyesa que la fan mirar, fins pels mateixos que la propaguen, com una actitud il·lògica o impracticable.» Escrita abans de 1917, aquesta frase potser hauria tingut sentit, però en un llibre de 1930 només implica reaccionarisme.

I això ens porta al tercer element clau en el pensament noucentista de Serra Húnter. Ens referim a l'*evolucionisme*, que té un significat polític –és estrictament el contrari de la revolució–, però que també està implícit en la seva concepció de la història i del coneixement. Si el tradicionalisme carlista afirmava: «Tal hem trobat, tal deixarem!», i l'anarquisme més o menys tocat de lerrouxisme proclamava «¡Abajo lo existente!», calia buscar un camí del mig, que no faci miques el complex edifici de la cultura. Quan Serra avalua el Renaixement italià, per exemple, no pot estar-se de dir: «val més pel que portà que pel que ha enderrocat».

Com a pensament conservador, el noucentisme pateix un sagrat terror al canvi que, com un últim recurs per impedir la revolució, va anar seguint el consell balmesià que ja hem vist. L'evolució és el model de la ciència i és un moviment orgànic, que implica, seguint el model vitalista moderat que llavors posava de moda Bergson, en l'estela de Claude Bernard, el conjunt de l'Ésser. Per això, el model és del cartesianisme que fa un dubte metòdic, però només per restablir des d'un punt de vista nou allò que s'havia posat en crisi.

I per això mateix veu en les Llums una època en què:

«La filosofia degenerà en filosofisme. En tractar de penetrar-ho tot, perd el seu encís de recerca independent o autònoma (...) Filosòficament el materialisme francès del divuitè segle marca la temperatura més baixa en el nivell intel·lectual d'Europa.»

Seria massa senzill dedicar un parell de frases iròniques a aquesta, diguem-ne, «idea lluminosa sobre les Llums», però és obvi que no paga la pena perdre el temps refutant el que es refuta sol. Que l'època que fonamentà l'autonomia com a criteri moral pugui rebre el retret de fer perdre autonomia a la recerca filosòfica, és una broma de mal gust. Però l'important és preguntar-nos per què Serra cau en una afirmació tan grollera. I la resposta és òbvia: Il·lustració i Positivisme són èpoques de trencament. I això ho concep com a perill perquè:

«Mentre l'onada del radicalisme avança, la reacció s'acull en actitud defensiva en l'extrem oposat. Hi ha símptomes de retorn a la

ideologia d'èpoques passades: és la marxa rítmica de la Història. A la dispersió que el materialisme introdueix, segueix invariablement la concentració pròpia de la vida espiritual. Aquesta crisi ha estat, pròpiament parlant, una crisi de profunditat més que d'extensió.»

Així les coses, sembla clar que el pensament noucentista és, psicològicament, poruc, de tan assenyat. Evolució en comptes de revolució, vet aquí tot. O, en les seves pròpies paraules:

«L'actitud de l'home culte i progressiu ha de ser la de mantenir-se equànim i serè. (...) L'accidental, l'accessori, mor i sols queden aquelles valors absolutes que descobrí la cultura grega i divulgà el Cristianisme.»

És difícil no adonar-se que les Llums i la revolució industrial, és a dir, l'origen dels drets humans i de la revolució industrial, li passen totalment per alt. Com si ni haguessin existit.

Això ens porta a una idea central en Serra, *l'antiutilitarisme*. Per a ell és clar que: «El concepte d'utilitat, com el concepte de valor, està subordinat al concepte d'idealitat i de perfecció.» En definitiva, Aristòtil sí; però Bentham i Mill no, i de cap manera. El «criteri permanent» (sic) del Bé sembla no admetre pactes amb el món material més groller. Coneix bé Sidgwick, però no l'entén de res, senzillament perquè tampoc no ha entès prèviament que les Llums i la revolució industrial signifiquen una novetat i un trencament en la tradició cultural grega i judeocristiana. Per a Serra, «L'utilitarisme suprimeix en l'ètica l'essència de l'obligació moral. (...) La moral utilitària és una moral sense ideals, que és com dir una moral que no és moral.»

Si es té present que l'utilitarisme fou al segle XIX el fonament de l'Estat del Benestar i del «New Deal», no sembla que una proclamació d'aquesta mena tingui ni gaire lucidesa, ni cap sentit històric. Però és obvi que la idea de fons que mena el pensament filosòfic de Serra és la de buscar un punt d'acord entre cristianisme i modernitat. I, en aquest sentit, l'utilitarisme (a més de protestant!) sembla poc d'acord amb la visió historicista que Serra manté com a noucentista confés.

La crítica a l'utilitarisme no és, però, més que un dels múltiples aspectes de l'antirelativisme. Com dirà a *Sentit i valor de la nova filosofia*: «La teoria relativista de la ciència es basa, doncs, en una concepció parcial de l'experiència.»⁹

Per a Serra, el que anomena «desintegració del sistema» és una de les dissorts més greus de la filosofia contemporània. Sap perfectament que amb l'eclosió del que anomena «les ciències de la vida» (psicologia i evolucionisme, bàsicament) el problema ontològic ha anat perdent importància, mentre que el tema del coneixement ha

9. J. SERRA HÚNTER, *Sentit i valor de la nova filosofia*, Barcelona, 1934, p. 30.

anat ocupant el lloc central; però Serra, poc coneixedor de la filosofia kantiana, limitació que comparteix amb quasi tots els pensadors ibèrics del segle xx, no és capaç de copsar que, després de Kant i Hegel, la idea de «sistema» havia perdut importància o, en tot cas, havia de ser llegida a partir de bases diferents.

Com gairebé succeeix amb tots els filòsofs noucentistes i amb la fenomenologia de tendència scheleriana, Serra no va comprendre, fins que fou massa tard, és a dir, en el moment mateix de la Guerra d'Espanya, que el fet central del segle xx no era «la lluita per la cultura», sinó exactament el contrari: el nihilisme. El repte de la filosofia al seu temps no consistia en «la necessitat de cercar un sentit en aquesta riquesa d'espiritualitat de la qual no podem trobar una raó satisfactòria en l'experiència sistemàtica.»

Més aviat, el corrent principal de la filosofia europea al seu temps estava per altres coses. De Weber a Heidegger i de Rosa Luxemburg a la refutació de la metafísica en el Cercle de Viena, precisament si alguna cosa es lamentava no era la «riquesa d'espiritualitat», sinó –ben al contrari– l'extensió del nihilisme.

Per a Serra, la filosofia té una «funció espiritualitzadora», i ser infidel a aquest imperatiu seria mancar a l'exigència filosòfica bàsica:

«El pessimisme de molts i l'escepticisme de tots són fills naturals d'una època de gran riquesa intel·lectual, però d'escassa virtualitat moralitzadora; per això és necessari restaurar la funció espiritualista de la Filosofia. (...) El criteri d'aquesta organització integral és la idealitat; és a dir, l'adaptació harmònica de totes les facultats als interessos superiors de l'home, a la cultura espiritual; allí on els ideals manquen, els esforços per a la millora social revesteixen el caràcter de la lluita primitiva; concepció egocèntrica, utopia utilitarista.»¹⁰

Seria fàcil –i cruel– comparar aquest programa amb el desenvolupament que realment ha tingut el corrent principal de la filosofia europea. Deixem-ho, doncs, al criteri del lector. En tot cas, Serra podia escriure al seu pòstum *El pensament i la vida* coses com ara: «Sigui o no sigui considerat com a veritable coneixement, el saber metafísic reemplaça, fins i tot amb avantatges, la generalització característica de la ciència.»¹¹

Una afirmació d'aquesta mena, mantinguda aferrissadament fins al final, només pot mantenir-se des d'una concepció de la cultura que no té cap relació amb la de la societat de masses, ni amb la tecnociència contemporània... i tanmateix no deixa de ser un testimoni del que, en un vocabulari noucentista, caldria anomenar «alta civilitat». Perquè, finalment, l'ambient on cal valorar la filosofia noucentista cata-

10. J. SERRA HÚNTER, *Sentit i valor...* pp. 67-68.

11. J. SERRA HÚNTER, *El pensament...* p. 63.

lana és, segurament, el de la filosofia de l'educació. El tema que, de debò, planteja Serra Hünter en els seus textos no és ni el de la metafísica (perquè senzillament ignora les beceroles de la crítica empirista) ni el de la filosofia dels valors (que només arribà a tenir una presentació òbvia en català a partir de Xirau). En un ambient social com el que patí, quasi sub (o infra) cultural, quan la taxa d'analfabetisme a Catalunya era esborronadora, el que deriva de l'esperit noucentista és la primacia de l'educació. I l'educació del ciutadà tindrà –en Serra, com en Xirau– un valor polític tàcit. En el fons, l'ideal d'educació és socràtic, com manifesta a *Els problemes de la vida contemporània*:

«L'educació pot molt contra les males passions i els egoismes de classe. Però sobretot l'educació per l'exemple, és a dir, aquella que no es diu i que es fa; no l'educació estereotipada del llibre i del professor, sinó l'educació incorporada a la vida com un deure que tots els homes tenen de perfeccionar i de perfeccionar-se.»¹²

Quan s'entén l'axiologia com una mena de «postulat de la raó humana»¹³ i quan s'assumeix que la història no és el criteri de coneixement del valor (i el «Prou d'historicisme» de Serra a *El Pensament i la Vida* val aquí com una declaració taxativa), llavors la «conversió filosòfica» –és a dir, la forma de fer penetrar la idealitat que mereixem en la misèria de la vida quotidiana que menem– no pot ser altra que l'ideal pedagògic. Que l'ideal pedagògic –i cívic– de Serra Hünter, el de l'individualisme solidari i cívic, no hagi tingut ja no un moment de triomf, sinó ni tan sols un moment de reconeixement, no deixa de ser una dissortada història i una (més) entre les misèries de la comunitat. Bèlgica seria un bon exemple per tal de mostrar que allò que predicava –o proposava– Serra no era ni utòpic, ni absurd. Però a Espanya una guerra brutal havia de demostrar que ni el catolicisme ni el tradicionalisme local no tenien res a veure amb el belga.

IV

Els problemes de la vida contemporània és el text on tot el pensament de Serra ha de confrontar-se al fracàs polític. Aquest darrer llibre, només publicat l'any 1985, i que porta un pròleg simbòlicament datat a Tolosa de Llenguadoc el 19 de juliol de 1939, és l'expressió més terrible del fracàs filosòfic de Serra Hünter i de les idees que ell encarnava, liberals i democràtiques dins el paternalisme. La seva «filosofia espiritualista de l'acció» es troba confrontada amb una dada que

12. J. SERRA HÜNTER, *Els problemes de...* p. 33.

13. «La idea de valor és una mena de postulat de la raó humana (...) Enfront de l'apreciació emocional s'alça la raó serena d'allò que hem de fer si aspirem a devenir perfectes», diu a *El Pensament i la Vida*, pp. 73-74.

Serra —i amb ell l'elitisme noucentista— mai no va pair i que, en tot cas, era irreversible: l'ascens de les masses i de la tecnociència com a nous protagonistes històrics.

Ja en un article titulat «Entorn del problema del mal»¹⁴, Serra s'havia mostrat extraordinàriament incapaç de copsar la centralitat d'aquesta qüestió, que estava en el fons mateix de la guerra civil i de la guerra mundial i sobre el qual s'han escrit planes importants de Jankélévitch a Hanna Arendt. Mantenir encara que «la causa llunyana, i per tant més misteriosa, del drama humà, és la relativa incapacitat de la intel·ligència», com si de Sòcrates ençà no haguéssim après res, resulta clarament insuficient a l'hora de descriure el problema, resulta una hipòtesi força limitadora, ni que finalment es faci esment a la idea de deure. El final d'aquest article era, encara, una apel·lació a l'optimisme:

«Gràcies a les energies de què l'home disposa, el problema del mal perd la seva virulència; les inquietuds que desperta en la vida esdevenen racionals i tolerables, i l'home se sent reconfortat, perquè amb la seva conducta de convicció per la llibertat aconseguix reduir l'esfera del dolor i de la malícia.»

A *Els problemes de la vida contemporània*, la qüestió es planteja d'una forma, però, força més brutal, en la mesura que fa la seva aparició la figura simbòlica de «la bèstia humana», que remet a una guerra civil on la brutalitat s'havia fet palesa a extrems. En definitiva, la seva meditació sobre el tema, que es pot resumir en unes poques línies del text, ens posa al corrent sobre el que havia comprès al voltant de la Guerra Civil espanyola:

«La bèstia humana fa la seva aparició en uns i altres; les seves infiltracions hom les descobreix en les tesis fonamentals dels pensadors que han formulat aquest sistema. Un afany de simular la realitat pren diferents matisos segons les raons adduïdes o la perspicàcia mental del filòsof, però el fet és sempre el mateix: tranquil·litzar aparentment la consciència valent-se dels tòpics humanitaris. / Fora dels valors eterns de la veritat i del bé no hi ha salvació possible (...) Solament la perspectiva de l'absolut ens pot alliberar de la bestialitat humana.»¹⁵

No sé si Serra va anar mai més enllà d'aquest text, però ho dubto. Finalment, la tragèdia d'un pensament culturalista, moderat, quasi

14. J. SERRA HÚNTER, *El pensament i la Vida*, pp. 121-130.

15. J. SERRA HÚNTER, *Els problemes de...* pp. 34-35. Al mateix llibre, Serra insistirà que no hi ha especials diferències espirituals en els dos bàndols de la Guerra Civil: «En lluites recents hem pogut constatar que personatges situats en banderes oposades, espiritualment coincidien. Mantenien programes diferents, però llur actitud era la mateixa: imposició brutal d'una ideologia, legitimació de tota mena de procediments, prossecució de mòbils personals» (p. 39).

aristotèlic i amb pretensions de realisme va topar amb una realitat —la de la massa i la de la tecnociència— que no coneixia la moderació moralitzant, sinó el nihilisme. La recepta de Serra és òbvia:

«L'escepticisme moral és encara avui el corc que rosega les entranyes de la humanitat present. Sols una direcció assenyada dels sentiments ideals i una cordial comprensió entre els homes poden salvar les noves generacions d'un naufragi irreparable.»¹⁶

Al vaixell que el portava a l'exili, però, Serra Hünter féu una confessió que en bona part complementava aquest diagnòstic. Josep Maria Murià, fill d'un pioner del cinema català i germà d'una significada escriptora, recull a les seves poc llegides memòries d'exili una confessió del Serra Hünter exiliat que ens sembla significativa:

«La convivència imposada per les reduïdes dimensions d'un vaixell i les llargues hores de vagància ens donaren l'oportunitat de palpar l'estat d'esperit i el pensament d'aquella colla de derrotats. Abundaven les miserietes humanes i les miopies polítiques; però de tant en tant també suraven substancioses idees. Se'm va gravar per sempre una de les converses que vaig sostenir amb el doctor Jaume Serra Hünter, el gran mestre de la filosofia. La seva posició la va resumir així: "Jo no he estat mai separatista i ara ja és massa tard per a canviar (molt atrapat de salut, malgrat tenir només 64 anys) però reconec que sou els únics que teniu raó. Endavant, nois."»¹⁷

Confessió de fracàs? Sembla obvi. Al cap i a la fi, la independència podia ser l'última fe quan el verí del nihilisme anunciava la fi de totes les conviccions a les quals Serra, «home de bé i com cal», havia dedicat la vida. Rememorar avui Serra Hünter hauria de servir-nos per recordar també que la cultura mai no pot ser si no és lliure. El límit del noucentisme fou, estrictament, la seva dèria per l'ordre que el portà a mal comprendre la llibertat (sempre sospitosa d'anarquia). Avui, un pensament que assumeixi l'experiència —i les misèries— de la tribu no hauria de passar per alt algunes, i ben òbvies, lliçons del fracàs de Serra i —més en general— d'una generació que patí la maltempada com potser cap altra. I que no hauria de patir, a més, la vergonya de l'oblit.

16. J. SERRA HÜNTER, *Els problemes de...* p. 47.

17. J. M. MURIÀ, *Vivències d'un separatista*, Barcelona: El Llamp, 1983, p. 180. He analitzat el text en AA.VV.: *El pensament a Catalunya - 1*. Barcelona: El Llamp, 1987, específicament en l'article «El debat de la filosofia a Catalunya: entre filosofia i política», pp. 11-24. Una altra llambregada meva sobre l'obra de Serra Hünter, la trobarà el lector en R. ALCOBERRO, *Moments crítics*, Barcelona: El Llamp, 1987, pp. 72-73.

PENSAMENT FILOSÒFIC DE CARLES CARDÓ

JORDI GIRÓ I PARIS

Carles Cardó, sacerdot vallenc, humanista, fou cèlebre sobretot pels seus assaigs i articles periodístics que presenten una excepcional vàlua tant per la seva forma literària com pel seu contingut doctrinal. Després d'ingressar al Seminari de Tarragona l'any 1900, completà els seus estudis a Roma, on es doctorà el 1910 en teologia i dret canònic per la Pontifícia Universitat Gregoriana i en filosofia a l'Acadèmia de Sant Tomàs. De 1910 a 1918 visqué a Tarragona, on començà a escriure per a la premsa local: al diari *La Cruz* (1910-1917) i al setmanari de Valls *Pàtria* (1912-1925). Després de ser nomenat canonge de la catedral de Barcelona el 1919, es traslladà a aquesta ciutat en la qual visqué fins al 1936. Durant aquests anys, que són els de més activitat del Dr. Cardó, col·laborà en la fundació i direcció de les revistes catòliques: *La Paraula Cristiana* (1925-1936), *El Bon Pastor* (1927-1936) i escrigué habitualment en diaris nacionals, com: *El Matí* (1929-1931) (proper a Unió Democràtica de Catalunya) i *La Veu de Catalunya* (1929-1936) (òrgan de la Lliga Regionalista). L'any 1936, esclatada la Guerra Civil espanyola, s'exilià primer a Torí fins al 1938, i d'allí fugí cap a Fribourg (Suïssa), on fixà la seva residència fins al 1954, data en la qual retornà a Barcelona, on moriria el 1958.

Una part dels articles del Dr. Cardó han estat recopilats en antologies i publicats diverses vegades: *El diàleg interior* (1934, 1936, 1956)¹, *La nit transparent* (1935, 1957, 1989)², *L'Evangelí d'avui* (1954)³, *La moral de la derrota i altres assaigs* (1936, 1959)⁴. En ells podem apreciar a bastament el mestratge en l'ús literari de la llengua catalana i la lucidesa d'un pensament cristià que vol restar obert al món modern sense acabar-ho d'aconseguir. Podríem afirmar que allò més característic de la seva obra escrita és la pregona intenció de posar la llengua

1. Citarem de cada obra només la darrera versió publicada. C. CARDÓ, *El diàleg interior*, Barcelona: Ariel, 1956.

2. C. CARDÓ, *La nit transparent*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1989.

3. C. CARDÓ, *L'Evangelí d'avui*, Barcelona: Ariel, 1954.

4. C. CARDÓ, *La moral de la derrota i altres assaigs*, Barcelona: Ariel, 1959.

al servei de les idees, i de tal manera que en ella resplendeixi la sòbria bellesa de la veritat. Aquesta preocupació del prosista per unir indisociablement el contingut amb la forma i la bellesa amb el cristianisme ens ha donat algunes peces artístiques d'ineludible lectura com són: el pròleg al recull d'articles *La nit transparent* i anàlisis clarividents de la situació social i política dels anys trenta, com per exemple l'article «La moral de la derrota». A més dels articles escrigué un llibre de poemes religiosos titulat *El càntic nou* (1951)⁵ i un estudi cristològic titulat *Emmanuel* (1955, 1962)⁶. Una altra faceta per la qual l'obra de Cardó passarà a la història és la seva labor de constructor de la llengua catalana a través de les traduccions. En elles destaca la versió catalana de l'obra de Sèneca per a la col·lecció d'Escriptors Llatins de la Fundació Bernat Metge, realitzada entre 1924 i 1959, i la seva col·laboració amb la Fundació Bíblica Catalana, de la qual hem de citar obligadament la traducció en vers del llibre dels *Salms*.

Finalment, cal destacar el pensament social i polític del Dr. Cardó, l'obra més reeixida del qual és el llibre *Les dues tradicions* (1977)⁷, publicat per primera vegada en francès a París amb el títol *Histoire Spirituelle des Espagnes* (1946)⁸. D'aquest llibre en deixà inèdit un capítol, el VIII, que ha estat recentment publicat (1994) per separat amb el títol: *El gran refús*⁹. En aquest llibre, Cardó intentà defensar la posició ideològica del cardenal Vidal i Barraquer i de l'Església catalana que no va aliar-se amb el bàndol «nacional» durant la Guerra Civil de 1936-1939. La primera part del llibre repassa les vicissituds que portaren a la conflagració civil i n'analitza les causes amb la intenció de mostrar una interpretació diferent de l'oficial. L'originalitat de la lectura històrica de Cardó rau a presentar alguns sectors de l'Església com a coresponsables de l'esclat de la Guerra Civil i a mostrar la il·licitud de l'alçament nacional estrictament a partir de la tradició catòlica del respecte a l'autoritat. La segona part analitza els conceptes d'estat, nacionalitat i nació, per tal de presentar les bases d'un nacionalisme cultural i lingüístic inspirat en el cristianisme. Aquest nacionalisme defensa la constitució d'estats plurinacionals com a millor solució als problemes dels territoris de cultura no homogènia.

Cardó fou un dels nostres «mestres» religiosos indiscutibles, escapçats i seccionats per la guerra. Per a qualsevol persona que vulgui entendre, mitjanament bé, alguna cosa sobre el nostre catolicisme i la seva influència en la política i la societat catalana dels anys trenta, Cardó és un «lloc comú» pel qual s'ha de passar forçosament.

5. C. CARDÓ, *El càntic nou*, Barcelona: Ariel, 1951.

6. C. CARDÓ, *Emmanuel*, Barcelona: Ariel, 1955.

7. C. CARDÓ, *Les dues tradicions*, Barcelona: Claret, 1977.

8. C. CARDÓ, *Histoire Spirituelle des Espagnes*, París: Éditions des Portes de France, 1946.

9. C. CARDÓ, *El gran refús*, Barcelona: Claret, 1994.

Pensament filosòfic de Carles Cardó

Com ja he dit diverses vegades, Cardó no és un autor sistemàtic, i en aquest sentit cal tenir ben present que no va escriure cap gran tractat o gran obra de pensament. Malgrat això, ens ha deixat una sèrie d'assajos que podríem anomenar filosòfics: una part dels quals els tenim recollits a l'obra *La moral de la derrota i altres assaigs*¹⁰, un conjunt de pòrtics a *La Paraula Cristiana*, que ell mateix agrupà sota l'epígraf de «nocturn filosòfic», dins l'obra *La nit transparent*¹¹, la segona part de l'obra *Les dues tradicions*, que porta per títol: «Els principis»¹², i un llibre, molt primerenc, d'estètica que porta per títol: *Doctrina estètica del Dr. Torras i Bages* (1919)¹³. I, a més, un conjunt dispers de conferències, articles i editorials (comptem amb un miler llarg d'articles de Cardó¹⁴) de referències i anàlisis sobre pensament social i polític, que és, sens dubte, el més remarcable de la seva obra.

Per no repetir anàlisis que ja he fet en altres moments, deixaré un xic de banda aquesta preocupació social i política, i intentaré de centrar-me en els aspectes més filosòfics –seguint l'acadèmia– de la seva obra. Cardó és un home important com a pensador, sobretot perquè tradueix especialment bé un tipus de mentalitat del país: el catalanisme d'arrels cristianes que es basa en la tradició tomista. Joan Roig Gironella ha dit de Cardó: «Sense posar-se a posta a escriure tractats filosòfics, ha estat testimoni d'una autèntica manera de pensar; n'ha transmès els trets essencials que ha rebut d'altres capdavanters; ens ha deixat un exemple per a les noves generacions que, en lloc d'anar a desdelitar-se en els tolls de nacions estrangeres d'Europa, vulguin empalmar amb les deus vives d'una tradició que els ha donat sang i carn.»¹⁵

La seva formació fou purament eclesiàstica; tal com hem dit, la perfeccionà a Roma, on es doctorà el 1910 en teologia i dret canònic per la Pontifícia Universitat Gregoriana i en filosofia a l'Acadèmia de Sant Tomàs. Allí respirà l'antipàtic ambient antimodernista i el rebuig global a tot el que sonés a liberalisme. D'aquesta època de formació li restaria, per sempre més, un llenguatge apologetic, una mica tronat, i un tic combatiu anacrònic que no li fa gens de justícia, i que serà un

10. C. CARDÓ, *La moral de la derrota i altres assaigs*, Barcelona: Ariel, 1959.

11. C. CARDÓ, *La nit transparent*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1989.

12. C. CARDÓ, *Les dues tradicions*, Barcelona: Claret, 1977.

13. C. CARDÓ, *Doctrina estètica del Dr. Torras i Bages*, Barcelona: Editorial Catalana, 1919.

14. La bibliografia del Dr. Carles Cardó està recollida en un estudi de Pere Cisa en *Miscel·lània Carles Cardó*, Barcelona: Ariel, 1963, p. 435 i ss. També en teniu una versió més actualitzada en J. GIRÓ, *El pensament polític de Carles Cardó i Jacques Maritain*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1995.

15. R. GIRONELLA, «Les idees filosòfiques del Doctor Cardó», en *Miscel·lània Carles Cardó*, Barcelona: Ariel, 1963, p. 293.

dels llasts més feixucs a l'hora de llegir-lo avui. És en aquest sentit que el P. Batllori digué d'ell que fou un intel·lectual antiintel·lectual. «Trobaven en ell (Cardó) una cultura molt diferent a la llur: una cultura purament eclesiàstica i escolàstica, de gran solidesa, que passava a l'expressió catalana més perfecta i més al dia, sense travessar cap zona de comú interès cultural.»¹⁶

Per entendre i contextualitzar bé l'obra de Cardó ens cal tenir ben presents quatre influències ideològiques cabdals: primer, el renaixement de l'escolàstica, o el neotomisme, impulsat per Lleó XIII en *l'Aeterni Patris*; segon, la doctrina social de l'Església: *Rerum Novarum* i *Quadragesimo Anno*; tercer, la tradició de l'Església catalana: Balmes, Escola Apològica, Torras i Bages en relació a la Renaixença; i quart, el noucentisme.

1. EL RENAIXEMENT DE L'ESCOLÀSTICA

Tota l'obra de Cardó està impregnada d'allò que Evangelista Vilanova, en la seva monumental *Història de la Teologia*, ha anomenat el mite de les tres «R»: al Renaixement, la Reforma protestant i la Revolució francesa cal oposar-hi una quarta, la Restauració¹⁷. En aquest sentit, hom hi pot retrobar accents i influències de pensadors que es troben en una línia semblant, com és el cas del primer període de Maritain, del qual en citarà les obres *Trois Reformateurs* i *Art et Scolastique*.

2. LA DOCTRINA SOCIAL DE L'ESGLÉSIA

L'ideal de Cardó fou crear una societat democràtica regida per les directrius d'un «règim catòlic i social», dirigit a l'aplicació del pensament social de l'Església; això implicava una «tercera via» entre els totalitarismes d'esquerra i els feixismes de dreta, alguns d'ells amb pretensió religiosa, com és el cas del nostre nacional-catolicisme. Es tractava, doncs, d'una «vindicació cristiana de la democràcia», tal com havia escrit en diversos articles de fons. El seu ideal de justícia social era la doctrina social de l'Església, començant per la *Rerum novarum* de Lleó XIII i acabant per la *Quadragesimo anno* de Pius XII; el seu sistema polític preferit era la democràcia, entesa medievalísticament seguint sant Tomàs i compatibilitzada, a la britànica, amb una monarquia constitucionalista; i en qüestió nacional, era defensor dels estats plurinacionals, o sigui, no era ni independentista ni separatista.

16. M. BATLLORI, «El Dr. Cardó, intel·lectual antiintel·lectual», en *Miscel·lània Carles Cardó*, Barcelona: Ariel, 1963, p. 25.

17. E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, vol. III, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1989.

A aquest ideal, l'anomena el «cristianisme veritable», o sigui, democràcia i justícia social, i cal sumar-hi l'ideal patriòtic i nacionalista, o sigui, la doble bandera de Catalunya i cristianisme, que li vingué de la tradició de Balmes i Torras i Bages.

3. LA TRADICIÓ DE L'ESGLÉSIA CATALANA: BALMES, ESCOLA APOLOGÈTICA, TORRAS I BAGES EN RELACIÓ A LA RENAIXENÇA

La tercera influència, i hom diria que la cabdal, fou la de la tradició conservadora i moderada de l'Església catalana: Antoni M. Claret, el cardenal Vives i Tutó, Quadrado, i molt especialment, Balmes i el doctor Torras i Bages, a l'estudi dels quals dedicarà bona part dels seus assaigs i articles de fons. Cardó es reclama fill i hereu d'una tradició de pensament neotomista català que, com ja he dit, parteix de Balmes i passa a través de Torras i Bages, a qui considera el seu mestre indiscutible, particularment en qüestions polítiques, i que també es manifesta en pensadors laics com Prat de la Riba.

4. FINALMENT EL NOUCENTISME

Amb el qual compartirà la seva passió pels clàssics i les humanitats i pel conreu de les lletres gregues i llatines. En aquest sentit cal esmentar la traducció de tot Sèneca que realitzà per a la Fundació Bernat Metge, i que pren com una labor d'ennobliment de la llengua i una forma més important de nacionalisme que no pas l'exercici polític.

Alguns trets de la seva filosofia

RENÚNCIA A TOTA ORIGINALITAT

Cardó considera que el pensament ha de renunciar a la recerca de novetats, atès que del que es tracta és d'aprofundir o posar al dia una «veritat immutable» que atresora una secular filosofia cristiana, de la qual en són exponents diversos autors, però que es fonamenta sobretot en la síntesi tomista. «L'única originalitat nostra ha de ser, doncs, de trobar, si podem, allò que ja és, i que un altre ha concebut i ha fet sense nosaltres, no d'inventar un món a la mida de la nostra idea... El primer deure de l'amant de la veritat és, doncs, de complir la regla evangèlica de renunciar a si mateix. Renunciant-se, haurà la veritat; cercant-se, trobarà la cabòria.»¹⁸ I més endavant: «Deu ser per això que l'estudi de la filosofia tomista és una experiència contínua de renúncia. La coacció racional del sil·logisme legítim llança a banda i

18. C. CARDÓ, *La nit transparent*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1989, p. 196.

banda tots els enderriaments, totes les cabòries, tots els rampells de l'originalitat. Totes les filosofies tenen una fisonomia concreta de persona amb els defectes i les limitacions individuals, la filosofia tomista no té cap sentor de persona, ni tan sols de pàtria: és universal com l'aire, com la llum, com la humanitat.»¹⁹ Per això, la seva adhesió al tomisme és una adhesió sense esclatxes ni fissures. Tomàs d'Aquino és a la base de tots els seus pensaments i de totes les seves reflexions i, per tant, fóra ara inútil de fer una recerca de la influència de Tomàs en l'obra de Cardó, car hi és pertot. A més, no ens interessa avui gaire d'escatir què ha aportat Cardó al tomisme, o si el seu tomisme és d'un tipus o d'un altre, atès que per a Cardó l'important és nodrir-se d'un pòsit de saviesa indefectible a partir de la qual jutjar el moment històric i proposar idees guia per a la societat.

L'ÚS DELS CONCEPTES ARISTOTELICOTOMISTES

En canvi, sí que pot ser d'un cert interès veure com Cardó va utilitzar els conceptes filosòfics fonamentals del pensament aristotelicotomista per aplicar-los a la realitat del seu moment històric. Ens fixarem sobretot en l'esquema hilemòrfic, la distinció entre matèria i forma, que acompanya sempre la seva reflexió. Els dos grans pols d'aquest esquema són els conceptes de Matèria i Forma, que, per aquells que no estiguin familiaritzats amb el llenguatge aristotèlic, són els dos coprincipis que constitueixen els éssers. No són conceptes que hom pugui «veure» o entendre per separat, sinó que cal reconèixer com a inseparables i constitutius de cadascun dels éssers vivents. En tots els éssers, per tant, anirem trobant, analògicament representats, aquests dos principis.

Per començar, qualsevol ésser vivent està bàsicament constituït per un principi d'expansivitat, que és un moviment que neix de l'interior i que desitja eixamplar al màxim les seves pròpies energies. Aquest principi està delimitat per un segon, el de la limitació, que imposa la naturalesa. A propòsit d'aquests dos principis dirà Cardó: «La llibertat: la facultat exigida per tot ésser vivent de desenrotllar-se sense traves envers la seva perfecció específica i individual, trobem ensems que aquesta prerrogativa es veu limitada per les mateixes fites que amonjoien el camí de la pròpia perfecció, les quals, doncs, no són traves, sinó lleis vivificants. La limitació és una nota tan essencial com l'expansivitat en la llibertat dels éssers creats.»²⁰

L'home, com no podia ser altrament, també està sotmès a la mateixa doble llei. Tanmateix, els mots utilitzats per a parlar-ne són di-

19. *Ibid.*, p. 196-197.

20. C. CARDÓ, *Les dues tradicions*, Barcelona: Claret, 1977, p. 205.

ferents. Cardó utilitza les paraules *llibertat* i *autoritat*. Per a ell, són tan necessàries i naturals, l'una com l'altra. «...sostenim que la llibertat de la intel·ligència i de la voluntat, tot i naixent del dret d'expansió d'aquestes potències, conté també la nota essencial de la limitació.»²¹ L'ésser humà no és un ésser perfecte i, per això, una total llibertat exempta de traves, d'autoritat o de limitació, li representaria més un destorb que no pas una conquesta. L'absència de limitació o d'autoritat només li convindria a un ésser perfecte. L'home necessita una llei moral que l'encarrili i posi fites a la seva llibertat-expansivitat, de la mateixa manera que el peix, si vol viure, no ha de sortir de l'aigua. «La llei moral és la nostra pròpia llei, ni més ni menys que les lleis biològiques són les lleis pròpies dels organismes inferiors i del nostre mateix organisme corporal... Déu és un legislador interior a nosaltres, que promulga per mitjà de la nostra consciència moral les necessitats derivades de la nostra natura.»²²

Si entenem bé aquests conceptes, podrem comprendre tot seguit l'origen de l'hostilitat de Cardó manifestada tothora enfront del liberalisme filosòfic i de les seves implicacions polítiques. El pensament liberal reivindica l'emancipació de l'home de tot altre legislador que no sigui ell mateix, de manera que no accepta la llei moral com a pròpia, sinó que la denuncia com una imposició arbitrària que prové de l'exterior. Per al liberalisme, tant l'autoritat com la limitació representen una tirania de la qual cal alliberar-se perquè ja ens hem fet «grans» i som prou capaços de pensar i decidir per nosaltres mateixos. Cardó veu en aquesta proposta un abisme, atès que per a ell tant el principi de limitació com el principi d'autoritat són parts constituents de nosaltres mateixos. Voler fer desaparèixer qualsevol d'ells és condemnar l'ésser humà a la incapacitat per desenvolupar-se degudament.

El mateix succeirà amb les societats humanes, que també s'hauran de regir pels dos principis al·ludits. En les societats aquests principis prenen el nom de Nacionalitat i Estat. Ambdós són igualment naturals: la Nacionalitat és un fet d'ordre cultural i l'Estat és un fet d'ordre jurídic i polític. La Nacionalitat correspon al principi de llibertat i expansivitat, mentre que l'Estat correspon al principi de limitació i autoritat. I, en cas de conflicte, és la Nacionalitat qui ha de passar per damunt de l'Estat. «La Nacionalitat és substantiva, mentre que l'Estat és adjectiu; la nacionalitat a organitzar en nació lliure, pròspera i feliç és el fi; l'Estat és el mitjà; i en cas de dubte litigiós, la nacionalitat posseeix. L'Estat és, doncs, el que ha de posar-se al servei de la nacionalitat, no pas al revés.»²³

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, p. 209.

23. *Ibid.*, p. 250.

Dues són les desviacions d'aquests principis, tant pel que fa referència a cada home singular, com pel que fa referència, en l'àmbit col·lectiu, a la societat: el liberalisme, que exagera l'aspiració de l'home a emancipar-se de tota imposició estranya o aliena a ell, i l'autoritarisme, que exagera la necessitat d'una limitació que anorrei la llibertat. Per concloure, direm que finalment aplica el mateix esquema a la nacionalitat, que, com tots els altres éssers, estaria composta de dos coprincipis, uns elements materials: llengua, cultura i dret consuetudinari; i uns elements formals: consciència i voluntat per a mantenir-los i conrear-los.

LA INCULTURACIÓ GRECOLLATINA DEL CRISTIANISME

Hi ha, a més, un detall important que ens interessa de remarcar en la seva impregnació tomista; sant Tomàs no és només el filòsof de l'Església, sinó la síntesi de la cultura occidental que incorpora la mentalitat grecollatina al cristianisme. Enfront de les revisions que actualment estem realitzant sobre l'impacte de la cultura grecollatina en la nostra manera de concebre el cristianisme, Cardó no dubta ni per un instant de l'oportunitat i la profunda simbiosi del cristianisme i la cultura clàssica.

Referint-se a la utilització de les categories de pensament filosòfic de la Grècia clàssica, a partir de les dues grans síntesis que hem experimentat: la síntesi platonitzant de sant Agustí al segle v, i la síntesi aristotèlica de sant Tomàs al segle XIII, dirà: «Sant Tomàs va haver de sofrir tota mena de contradiccions a causa de la humanització aristotèlica que va imprimir a la filosofia cristiana, desencisant-la del secular embadaliment platònic. Va saber sofrir-les amb normalíssima serenitat, amb l'elevació de l'home coneixedor de la lentitud essencial de les coses, i el seu triomf fou molt més definitiu com menys sorollós.»²⁴ Dins l'assaig titulat «Humanisme i Religió»²⁵, Cardó hi desenvolupa el que podríem anomenar la reivindicació cristiana de les arrels grecollatines de la nostra cultura.

VALOR DELS FILÒSOFS I DE LA TRADICIÓ GREGA

Cardó celebra que l'Església hagi pres partit per adoptar la filosofia grega, fent-la seva, i que hagi volgut adherir-se al classicisme seguint l'exemple de sant Pau, de sant Pantenus, i de les escoles del segle II. Enfront d'aquells que volien rebutjar la influència de la cultu-

24. «Meditació tomista», en C. CARDÓ, *La nit transparent*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1998, p. 197.

25. «Humanisme i Religió», en C. CARDÓ, *La moral de la derrota i altres assaigs*, Barcelona: Ariel, 1959, p. 73 i ss.

ra grega, es reclama deutor del gran projecte de teòlegs-filòsofs com: Ciril i Climent d'Alexandria, els dos Gregoris de l'Orient, Justí, Atenàgores i Joan Crisòstom. «... els homes de selecció que ja des del principi, bé que en petit nombre, abraçaren la nova fe, anaren creixent sempre més, i amb l'adhesió del cor hi portaven amb tot dret les seves exigències intel·lectuals... aquest desig d'enlairar-se intel·lectualment fou probablement el que féu fracassar la tendència rigorista, de la qual restaren i resten, encara, romanalles.»²⁶

Cita com a exemples d'aquesta tradició intel·lectual i filosòfica del cristianisme Gregori Nazianzè, sant Basili i Climent d'Alexandria. De sant Gregori diu: «Sant Gregori Nazianzè opina que qui cultivarà la pietat sola o la ciència sola, serà com un borni, i que per a ser complet s'ha de disposar de totes dues potències.»²⁷ De Climent d'Alexandria recull aquesta cita: «No, la filosofia –diu– no nou a la vida cristiana, i l'han calumniada aquells qui la imaginem com un artífex de falsedats i de mals costums, allà on ella és la llum, una imatge de la veritat, un do de Déu que ha fet als grecs i que, lluny d'arrabassar-nos la fe mitjançant un va prejudici, ens dóna, per contra, un baluard més, i esdevé per a nosaltres com una ciència germana que ajuda a la demostració de la fe... Car la filosofia fou el pedagog dels grecs, com la llei fou el pedagog dels hebreus, per a conduir els uns i els altres a Crist.»²⁸

Cardó veu en aquest projecte un model a seguir perquè només el prestigi intel·lectual podia, i pot encara –segons l'ideal del propi Cardó–, dotar el cristianisme d'una influència social estable i duradora. Fent-se ressò de l'intent de Julià l'Apòstata per impedir l'accés del cristianisme a la cultura pagana, dirà que l'únic atac veritablement mortal és aquell que afecta la intel·ligència: «...el desprestigi intel·lectual amb què són marcats els cristians és l'única cosa que pot ofegar la creixença de la nova fe... Calia aturar l'èxode dels filòsofs pagans cap a la fe de Crist, calia privar l'Església adolescent de les armes de la cultura i de la dialèctica, amb què restaria sufocada la seva virtut expansiva. Doctrina popular que no posseïx una plèiade d'homes de selecció intel·lectual és condemnada irremissiblement a mort.»²⁹ Per això conclourà que la persecució intel·lectual és la pitjor de totes.

Em sembla particularment colpidora la resposta de Gregori Nazianzè a Julià l'Apòstata, en el *Discurs contra Julià*, que Cardó fa seva. En ella podem veure la intuïció que mou, des del més pregon, també la labor intel·lectual de Cardó. «Jo us abandono tota la resta: riqueses, naixença, glòria, poder, tots els béns d'aquest món que passaran amb ell com un somni, però retinc i guardo l'eloqüència que m'ha costat

26. *Ibid.*, p. 79.

27. *Ibid.*, p. 80.

28. *Ibid.*, p. 80.

29. *Ibid.*, p. 81.

tants treballs, tants viatges per terra i per mar que no em dolen pas. Llegui'ns, a mi i als meus amics, de posseir al més alt grau aquest talent de la paraula. Després d'allò que cal posar davant de tot, la ciència de Déu, no hi ha res que jo estimi més.»³⁰ O també quan, citant sant Paulí de Nola, Cardó evoca uns mots que ben bé se li podrien aplicar a ell, com a «pretensió original»: ser el filòsof de Déu! «Tu respires els perfums de tots els poetes... t'has submergit en totes les fonts de la filosofia, has libat la mel de les lletres antigues... trobes temps per a ser filòsof, però no en trobes per a ser cristià. Canvia de pensaments i porta a una altra banda la teva eloqüència; perquè hom no pretén pas que desnonis la filosofia, mentre la santificuis mitjançant la fe i, aparellant-la amb la religió, en facis un ús més assenyat. Sigues el filòsof de Déu, el poeta de Déu, no delirós ja d'anar al seu encaç, sinó d'imitar-lo. Posa la teva ciència en la teva vida, més aviat que en les teves paraules, i fes grans coses més aviat que grans discursos.»³¹

Finalment, i alhora que cita sant Jeroni i sant Agustí, Cardó manifesta, de passada, el seu ideal «grec» de cristianització culta, i la guia del seu programa «polític» per a Catalunya i per a Espanya: conquerir-la a través del prestigi cultural, per l'abassegadora superioritat «aristocràtica» (aquí cal entendre el mot literalment com el poder dels millors), de l'alçada espiritual i filosòfica del nostre poble. «El miracle del geni grec, que, envaït políticament per Roma, es venjà encomanant a la seva dominadora l'esperit contemplatiu i l'elegància de la forma que el Laci no hauria posseït mai, es repetí exactament igual amb els invasors septentrionals, forts de robustesa i d'ignorància. La fe vencé l'hel·lenisme prenent-li les ànimes, però la raó il·luminada per la fe el salvà prenent-li els fragments que tenia de veritat i l'estil literari. Climent d'Alexandria i Orígenes manlleven la metafísica a Plató i la moral als estoics... els bàrbars esdevingueren adoradors de l'únic Déu veritable i aprengueren el llatí, alguna vegada el grec, i d'aquesta fusió meravellosa de l'esperit vell amb la sang nova eixiren els nous pobles cristians de l'Europa que anomenem llatina.»³²

PRIMACIA DE LA INTEL·LIGÈNCIA I LA CULTURA

No sorprendrà ja, doncs, que anomenem l'ideal filosòfic de Cardó com el de la primacia de la intel·ligència i de la cultura, en tots els camps de la vida humana, però especialment en el camp de la presència del cristianisme en la societat i en el de la recuperació nacional de Catalunya. El cristianisme veritable, encarnat en una societat a tra-

30. *Ibid.*, p. 82.

31. *Ibid.*, p. 84.

32. *Ibid.*, p. 87.

vés de la democràcia i de la justícia social, és indestruïble de la Renaixença. El projecte nacional de Catalunya ha d'ésser un projecte d'alçada espiritual i d'alta cultura:

«... en certa polèmica en què es discutia la primacia de la intel·ligència o de l'energia en la formació del caràcter, jo em vaig inclinar resoltament a favor de la intel·ligència. Els homes verament pràctics no són els qui s'encaren amb les obres d'utilitat immediata, sinó els qui basteixen les teories de què viuran demà els pobles. Sant Tomàs influeix més en la vida cristiana d'avui que els sants que han bastit hospitals i hospicis. Entre els socialistes, Carles Marx té una influència més pràctica i duradora que Frederic Lasalle.

La primacia de la cultura comporta sempre per a ben aviat la possessió de les multituds. Quan un ideari és defensat per les intel·ligències més il·lustres d'un país, adquireix un bon to social que li prepara les adhesions innúmeres. Hom diria que satura l'aire de la seva aroma. Hi ha un contagi ambient de les idees... Ara, en lloc d'una síntesi era una antítesi imperceptible al principi, més acusada després, fins arribar, a mig segle XIX, al postulat generalíssimament admès de la incompatibilitat entre la ciència i la fe... el filòsof que condensi dins del fogar de la ciència de Déu tots els raigs de les coneixences humanes i basteixi la síntesi harmoniosa d'unitat i d'opulència entre la llum de la revelació i de la raó, no surt, ni ha sortit encara, de Sant Tomàs ençà. Hom diria que el món l'espera»³³.

LA PERSONA HUMANA: SINGULAR I COL·LECTIVA

Però potser el tret més bàsic i fonamental del pensament de Cardó és la seva formulació del valor de la persona humana. Cardó basa el seu pensament en general, però particularment el seu pensament polític, en el concepte de persona, extret, com no podia ser altrament, de la tradició cristiana i de l'antropologia de sant Tomàs d'Aquino. Segons aquesta tradició de pensament, i seguint la seva plasmació moderna maritainiana, l'home és un ésser compost, tensió constant entre dos pols: el pol individu i el pol persona. En tant que és individu, es deu a la societat i els seus interessos són inferiors als del col·lectiu; però en tant que és persona, els seus drets sobrepassen tota constricció de l'Estat i de la societat. Vegem-ho en aquests dos textos:

«La polis és per a Aristòtil la més divina de les obres humanes, la finalitat més alta a què l'individu humà pot subordinar-se; l'individu, doncs, li pertany com la part al tot que el fa ser i acompleix el seu

33. «Causa i remei de la incredulitat moderna», en C. CARDÓ, *La moral de la derrota i altres assaigs*, Barcelona: Ariel, 1959, pp. 265-266.

bé. “És un greu error de creure que cada ciutadà és amo d’ell mateix: tots pertanyen a la ciutat, puix que en són elements, i les cures esmerçades en les parts han de concordar amb les donades al tot”. (Política)... Sant Tomàs corregeix, doncs. Amb un individualisme cristià el comunitarisme absolut d’Aristòtil, que avui veiem reprès pels governs dictatorials, tant els feixistes com els soviètics. Aquesta superació és deguda al concepte cristià de la persona humana, elaborat per les controvèrsies trinitàries i cristològiques començades pel Pares i acabades pels escolàstics... Sant Tomàs assenta els dos aspectes de la dependència mútua entre societat i individu. D’una banda, l’individu, en tant que part de la societat, es deu a la perfecció del tot. Però d’altra banda, la societat no té altra raó de ser que procurar el bé personal de l’individu, segons les normes de la justícia distributiva. Aquest bé personal de l’individu enclou dues menes de béns, l’objecte dels quals constitueix un fi superior als drets de la comunitat: els drets naturals de la persona humana, contra els quals cap autoritat, ni paterna, ni patronal, ni reial, no pot donar lleis ni manaments... i els drets religiosos i sobrenaturals del ciutadà, perquè “si el bé de la cosa pública és el primer dels béns humans, el bé diví és superior a tot bé humà”.³⁴

«Els filòsofs pagans no trobaren en la persona humana res que superés l’Estat. L’individu humà, tot ell, adequadament, era part de la comunitat política i a ella es devia com a la seva finalitat suprema... Els filòsofs cristians, en canvi, influïts per la gran idea que de la persona humana dóna la seva destinació eterna, troben en l’individu un escreix per damunt de la seva qualitat de part de l’Estat; hi ha una emergència individual superior a tota finalitat política: la seva finalitat religiosa i els drets naturals i els sobrenaturals a què dóna origen, com a postulats necessaris per a la seva consecució. Així, la realitat més perfecta ja no és l’Estat, sinó la persona humana, per tal com posseeix la natura racional, superior a tota altra, i la manera suprema d’existir per ella mateixa, per se, i per tant, la mesura suprema de l’obrar, que és obrar per ella mateixa. En conseqüència, la persona humana viu per a ella, és a dir, per al bé de la seva natura, com per al seu bé veritable. D’aquí neixen deures de l’Estat envers l’individu ... el deure de procurar a cada particular, d’acord amb la seva natura i els seus mèrits, els avantatges del bé comú, i el deure de no impedir-lo, ans encara ajudar-lo, en la consecució del seu fi últim. Aquests drets de la persona humana i els deures que en deriven per a l’Estat són el fonament jurídic de tota veritable democràcia.»³⁵

En aplicar aquest esquema a la nació, la considerarà com una persona col·lectiva, i d’aquesta consideració en farà derivar tots els seus drets. Amb l’aplicació del concepte de persona a la política naciona-

34. «Vindicació cristiana de la democràcia», en C. CARDÓ, *La moral de la derrota i altres assaigs*, Barcelona: Ariel, 1959, pp. 279-280.

35. *Ibid.*, pp. 279-280.

lista, Cardó intenta defensar els drets culturals de les nacions definint-les com a persones col·lectives, és a dir, éssers espirituals. Tanmateix, Cardó no oblida que la base de tota la societat és cada una de les persones humanes singulars, cadascun dels homes i de les dones particularment considerades. «La dignitat de la persona humana s'amida per la seva destinació: la vida eterna. La Ciutat terrena li resta supeditada, perquè el seu fi és temporal i això dona a l'home una veritable sobirania intangible per l'Estat. L'Estat és un mitjà per a l'assoliment dels fins de la persona humana. No és l'individu per a l'Estat, sinó l'Estat per a l'individu. Heus aquí l'antítesi del cesarisme antic, del qual és reviviscència i imitació el modern en totes les seves formes d'absolutisme, feixisme, socialisme d'Estat i supremacia del Poder públic.»³⁶

La seva pretensió s'ha d'entendre més aviat, doncs, com un intent de situar en la nació les aspiracions comunitàries i col·lectives que tota persona necessita per a desenvolupar-se com a tal. Aquesta dimensió de grup que tota persona humana necessita per a desenvolupar-se, i la seva ànsia de comunió amb el col·lectiu, ben lluny d'ésser considerada per Cardó com un focus nociu, sectari o perillós, és entesa com un senyal inequívoc de la destinació eterna de la persona. Tanmateix, com que el nostre sacerdot sofrí en pròpia carn l'ambivalència d'aquests sentiments col·lectius, que fàcilment degeneren en adhesions malaltisses de ramat, fou molt crític amb la utilització retorçada que d'ells se n'ha fet en el món modern. Cardó criticà durament la perversió de la dimensió col·lectiva nacional esdevinguda totalitària amb els nacionalismes feixistes i comunistes. Puntualitzat això, Cardó creu que quan no són manipulades ni pervertides, les ànsies de comunió col·lectives nacionals responen a un procés de sobreelevació en l'home, el qual no se supera a si mateix si no és gràcies a la comunió amb el grup humà. Aquí, la dimensió teològica aflora per sota de l'anàlisi política o sociològica, i l'obre a una nova dimensió espiritual; i així defensarà que les ànsies de comunió humana que es desenvolupen en el si d'un grup nacional poden servir a l'home com un mitjà per entrar a formar part de la societat de persones pures que és Déu. Aquesta idea de Déu com a societat perfecta, o sigui, la Trinitat, i de la necessitat que l'home té de donar-se al grup per entrar a formar-ne part, explicaria la profunda importància teològica que la vida nacional pot representar per a tots els homes. El sentiment nacional seria, doncs, una de les formes de manifestació d'aquesta inclinació natural de tot home vers la dimensió comunitària de Déu. Per tant, la nació canalitzaria aquesta aspiració de dimensió comunitària que seria una porta oberta vers Déu.

36. «Idees polítiques de Torras i Bages», en C. CARDÓ, *La moral de la derrota i altres assaigs*, Barcelona: Ariel, 1959, pp. 62-63.

Finalment, una aproximació al pensament filosòfic de Cardó no seria completa sense alguna referència a la seva posició visceralment antirelativista. Cardó ataca irònicament la base d'un dels pressupòsits més estesos en la cultura i el pensament modern: «que no existeix cap certesa!». El relativisme, que Cardó veu a la base de totes les posicions liberals, és un absurd del qual no se n'acostumen a derivar les oportunes conseqüències. «... absurd d'ordre filosòfic: si no hi ha res de cert, tota discussió és impossible, perquè no hi ha un primer punt de coincidència d'on partir; tota certesa és impossible, perquè la certenitat davalla a les conseqüències dels primers principis: si aquests no són certs —no hi ha res de cert!—, aquelles resten sempre en l'aire. Llavors, ¿on són les opinions, on la majoria i les minories? De fet, veiem com els nostres liberals, o fan cap a l'escepticisme absolut, mala disposició per a alimentar un ideal patriòtic, o estableixen dogmes en els quals baten el rècord de totes les intoleràncies.»³⁷

Si cap certesa no existeix, caiem en l'escepticisme i en la impotència per a realitzar qualsevol projecte. Per a Cardó l'important no és estar «a la recerca» de la veritat, constantment, sinó la construcció de l'ideal a partir de posar-nos al servei de la veritat. «El desengany de la certitud científica és tan gran, que entre els descreients, la darrera moda —vella, però, de molts segles— és la de creure-la impossible, és l'escepticisme elegant que creu que l'interessant no és la possessió de la veritat, creguda impossible, sinó el moviment perpetu de recerca d'ella amb el benentès que no es pot trobar, caient en la contradicció inhumana de conciliar l'anhel amb el desig de no trobar-la.»³⁸

Podríem resumir, per concloure aquesta presentació, la posició filosòfica del Dr. Cardó com un intent d'il·luminar la realitat social i política del seu moment a partir d'un ús pràctic de la Filosofia Cristiana d'arrel tomista. Destaquen, al costat d'una pretensió de continuació, no gaire original, una interessant recerca de conceptes aristotelicotomistes per tal de bastir un projecte de recuperació del prestigi social del cristianisme indissociablement arrelat en la cultura i la nacionalitat catalanes. La seva reivindicació de la cultura filosòfica grega, el concepte de persona, la individual i la col·lectiva, i un pregon antirelativisme oposat al liberalisme, en són els nuclis de reflexió més significatius.

37. «Causa i remei de la incredulitat moderna», en C. CARDÓ, *La moral de la derrota i altres assaigs*, Barcelona: Ariel, 1959, p. 299.

38. *Ibid.*, p. 267.

Bibliografia

OBRES (PER ORDRE CRONOLÒGIC)

- Histoire spirituelle des Espagnes*. Paris: Éditions des Portes de France, 1946.
- «Història interna d'una història espiritual», *Quaderns d'estudis polítics econòmics i socials*, maig-juny 1947.
- «Sobre la meva Histoire spirituelle», *Revista de Catalunya*, octubre-desembre 1947(2).
- «Història interna d'una Història Espiritual», *Revista Quaderns d'Estudis Polítics Econòmics i Socials*, maig-juny de 1947(3).
- El càntic nou*. Barcelona: Ariel, 1951.
- L'Evangeli d'avui*. 2 vols., Barcelona: Ariel, 1954.
- El diàleg interior*. Barcelona: Ariel, 1956.
- La nit transparent*. Barcelona: Ariel: 1957.
- La moral de la derrota i altres assaigs*. Barcelona: Ariel, 1959.
- Emmanuel*. Barcelona: Ariel, 1962.
- Les dues tradicions*. Barcelona: Claret, 1977.
- El gran refús*. Barcelona: Claret, 1994.
- Meditació catalana*. Barcelona: Barcelonesa d'edicions, 1995.

SOBRE CARLES CARDÓ

- CARRASCO, S., *El Dr. Cardó i la qüestió social*, Barcelona: ICESB, 1985.
- CARRERA, J., *Aproximació a Carles Cardó en el Centenari del seu naixement*. Barcelona: Edició de la Comissió Carles Cardó, 1984.
- COLL I ALENTORN, M., «El pensament social del Dr. Cardó», en: *Miscel·lània Carles Cardó*, Barcelona: Ariel, pp. 215-230.
- COLOMER, J., *Espanyolisme i catalanisme. La idea de nació en el pensament polític català (1939-1979)*. Barcelona: L'Avenç, 1984.
- COLOMER, O., *El pensament de Torras i Bages*. Barcelona: Claret, 1991.
- COSTA, J., *Nació i nacionalismes. Una reflexió en el marc del Magisteri pontifici contemporani*. Barcelona: M&M Euroeditors, 2000.
- GIRÓ, J., *El pensament polític de Carles Cardó i Jacques Maritain*. Barcelona: IEC, 1995.
- «El gran refús i la catàstrofe prèvia», *Quaderns de Pastoral*, 148-149, 1996, pp. 51-86;
 - «Carles Cardó i Jacques Maritain: una correspondència», *Serra d'Or*, 387, pp. 41-44;
 - «Nació i Estat en l'obra de Cardó», dins: *Cultura*, juliol-agost de 1991, pp. 32-34.

- Veu «Carles Cardó», dins: *Enciclopèdia eclesiàstica de Catalunya*. Volum I.
- (ed.): *Dos homes de pau en temps de guerra. Epistolari Carles Cardó Ramon Sugranyes (1936-1942)*. Barcelona: Claret, 2001.
- MONCUNILL, L. M., «Llegint el Dr. Cardó», *Cultura*. Valls, n. 41-44.
- «Tres supòsits polítics del Dr. Cardó», *Serra d'Or*, febrer de 1997.
- «Fe i història en el pensament de Carles Cardó», *Serra d'Or*, maig de 1984.
- «Valls i el Dr. Cardó», *Quaderns de Vilaniu*, IEV, 1984.
- PÉREZ FRANCESCH, J. L., «Josep Torras i Bages: Introducció al seu pensament polític», dins: J. MONSERRAT MOLAS / P. CASANOVAS, *Pensament i Filosofia a Catalunya (I): 1900-1923*, Barcelona: Inehca / Societat Catalana de Filosofia, 2003, pp. 13-36.
- PICAS, A., *En defensa de l'Església de Catalunya del 1936, barroerament calumniada*. Barcelona: La Formiga d'Or, 1995.
- PIÑOL, J., *El nacionalcatolicisme a Catalunya i la resistència. 1926-1966*, Barcelona 1993, Edicions 62.
- RAGUER, H., *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps, 1931-1939*. Barcelona: PAM, 1976.
- *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*. Barcelona: Península, 2001.
- RIGOL, J., «Unió Democràtica: fonaments i projecció», dins: *Humanisme, societat i nació*. Barcelona: Inehca, 1994.
- ROCA, J. B., «Conversa amb un gran esperit», dins: *Miscel·lània Carles Cardó*, Barcelona: Ariel, 1963, pp. 61-62.
- ROVIRA VIRGILI, A., «La Història Espiritual de les Espanyes», dins: *Revista de Catalunya*. (París) Núm. 103, juliol-setembre de 1947, pp. 167-184.
- SALES, Jordi, «Un clàssic del pensament català», dins: *Persona i nació*. Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó, Barcelona: Barcelonesa d'edicions, 1992.
- SUGRANYES, R., *Militant per la justícia. Memòries dialogades amb el pare Hilari Raguer*. Barcelona: Proa, 1998.
- «Introducció» a CARDÓ, C., *Les dues tradicions*. Barcelona: Claret, 1997.
- «Introducció» a CARDÓ, C., *El gran refús*. Barcelona: Claret, 1994.

FRANCESC MIRABENT I VILAPLANA

IGNASI ROVIRÓ ALEMANY

En aquest any 2002 de celebracions solemnes a Catalunya passa absolutament inadvertit el cinquantenari de la mort de Francesc de P. Mirabent i Vilaplana. L'estètica del Dr. Mirabent influí tant en els seus col·legues com en els seus alumnes. S'interessaren per les seves posicions dues generacions de pensadors i professors del nostre país com ara Jaume Bofill, Jordi Maragall, Francesc Canals, Francesc Gomà, Manuel Sacristan, José M. Valverde i David Estrada, entre d'altres¹. Si la Universitat de Barcelona havia tingut cert prestigi intel·lectual abans de la Guerra Civil i l'exili el mitificà, Mirabent, juntament amb Carreras i Artau, serà dels professors que ajudarà a donar un nou prestigi a la pobra universitat franquista. El seu reconeixement internacional va ser innegable. Amb Mirabent, l'estètica a Catalunya esdevé disciplina filosòfica.

En l'etapa de maduresa, i tot recordant els seus inicis, Mirabent escrivia que «humanisme i espiritualisme són a la base mateixa de la meua modesta formació espiritual»², i sobre aquesta base construí una sòlida reflexió estètica. Ho va fer tot connectant amb els problemes i moviments estètics de primers del segle xx, tant els propis de Catalunya, com els que es discutien a Europa i Amèrica. Llegí Cassirer, Croce, Santayana; conegué i travà amistat amb Victor Basch, Charles Lalo i Raymon Bayer (el qual l'apreciava com l'esteta espanyol més sòlid). Pot considerar-se el veritable divulgador crític de l'estètica kantiana i, influït per Serra Húnter, incorporà el coneixement detallat de l'escola anglesa del segle xviii a la reflexió que es feia a Catalunya.

1. He d'agrair a la Sra. Anna Maria Mirabent Miró, neboda del Dr. Mirabent, les informacions familiars que amablement m'ha indicat (29/10/2002 i 10/11/2002). Faig extensives les gràcies a Marta Mirabent Sala i Antoni Mirabent Sala, també familiars, que m'han ofert tota la seva ajuda i amistat. He de reconèixer que sense les aportacions del Sr. Rubèn Doll Petit, historiador, el meu treball tindria moltes llacunes més de les que ara té. Ell ha posat a les meves mans el seu treball d'investigació «Francesc Mirabent Vilaplana: entre la Filosofia i la Història». Un reconeixement per al Dr. José María Mardones (CSIC) i per al Dr. Francesc Canals Vidal, la seva ajuda ha estat molt profitosa. A tots ells, els dono les gràcies.

2. «Alguns comentaris sobre Vives i els Platonistes de Cambridge», F. MIRABENT, *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*, Barcelona: CSIC, II, pp. 209-210.

Malauradament, avui les obres de Mirabent són poc citades, poc llegides i resulten difícils de localitzar. De les onze universitats catalanes, només una conserva una de les seves novel·les i també només una disposa del material indispensable per entrar en la seva obra³. Encara no s'ha publicat cap biografia seva ni s'ha sistematitzat la seva obra.

I. L'home

1. 1888-1915: ELS ANYS DE FORMACIÓ

Francesc Mirabent Vilaplana va néixer a Barcelona el 21 de novembre de 1888⁴. La família paterna venia de Sitges. L'avi, Salvador Mirabent, va instal·lar-se a la Barcelona convulsa de principis del segle XIX, en l'època de la represa econòmica. La família materna era dels cercles humils de la ciutat comtal. Els pares, Antoni Mirabent i Clotilde Vilaplana, no varen poder donar gaires estudis als seus fills Francesc de Paula i Joan de la Creu (1894-1967). Vivien en una situació econòmica molt precària i no tenien bona salut; tots dos moriren passada la cinquantena⁵. Antoni Mirabent era empleat de banca, concretament treballava al «Crédit Lyonnais». Quan Francesc de Paula hagué acabat l'educació elemental es posà a treballar en la mateixa banca que el seu pare i començà a preparar-se per als exàmens lliures de batxillerat⁶.

3. Una consulta més precisa en els catàlegs catalans, espanyols i europeus dona un resultat pobre. *La estética inglesa del siglo XVIII*: exemplars a Catalunya i a les Balears, UB, UPF; Espanya, Universidad de Navarra, Universidad Complutense de Madrid; Europa, Bibliothèque Nationale de France. *De la belleza*: exemplars a Catalunya, UB, UAB i UPF; Espanya, Universitat de Navarra; Europa, Bibliothèque Nationale de France i Università degli studi di Milano. *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*: exemplars a Catalunya i les Balears: UB i UIB; Espanya, Universidad de la Laguna, Universidad de Oviedo, UNED, Universidad de Murcia, Universidad de Deusto, Universidad de Navarra, Universidad de Sevilla; Europa, Bibliothèque Nationale de France. *Mi ventana florida*: un sol exemplar a les biblioteques del CSIC. *Alondra*: un sol exemplar a les biblioteques del CSIC. *Viejo amor*: un sol exemplar a la Universidad de Santiago de Compostela. *El camino azul*: un sol exemplar a la URV. En àmbit iberoamericà es poden adquirir alguns exemplars en les llibreries de vell (www.iberlibra.com): *De la Belleza* (1), *El camino azul* (3), *La estética inglesa del siglo XVIII* (3), *Estudios estéticos, vol. 1* (1), *Mi ventana florida* (2), *El sapo romántico* (1) [consulta: 22/XI/2002].

4. Partida de naixement, expedient acadèmic. Arxiu Històric de la Universitat de Barcelona.

5. Per la lectura del diari de Francesc Mirabent, sabem que el seu pare, Antoni Mirabent, morí el 1920.

6. El Dr. Joaquim Carreras i Artau, escriu de Mirabent: «Nadie habría sospechado tras aquellos modales aristocráticos y aquella sonrisa amable que Mirabent llevaba por delante veinticinco años de lucha durísima para abrirse paso en la vida y que había nacido en un humilde hogar de la exigua calle barcelonesa de Micerferrer. Sus padres, abatidos por la enfermedad y la indigencia, sólo pudieron proporcionarle la educación

Ja en aquesta primera joventut, Mirabent ha fet una opció clara per sortir de la dificultosa situació econòmica de la família, i per altra banda desitja una formació sòlida en el terreny de les lletres. En la mesura que pot compra i llegeix llibres de literatura. Emprèn l'atzarós camí de l'autodidacte. Tot cercant nord, assaja l'escriptura. Publica articles en diversos diaris i escriu algunes novel·les⁷. Entre altres, demana orientació a Hermenegildo Giner de los Ríos⁸ i s'interessa per l'advocacia.

La tenacitat per obtenir estudis el portarà a presentar-se als exàmens com a alumne lliure tant en l'Institut de Barcelona com en el de Tarragona. Aquest esforç continuat en els estudis durarà 13 anys, fins al 1916. Aquell 26 de gener, amb 27 anys, obtingué el grau de Batxillerat amb la nota d'aprobat. Durant aquest llarg període d'alumne lliure, ha passat per una trentena d'exàmens de les matèries més variades. Ha excel·lit en geografia. El curs 1903-1904 obté un excel·lent en aquesta matèria, i el curs posterior li donen la matrícula d'honor. També ha tingut bons resultats en història. El curs 1905-1906 s'examinà d'història d'Espanya i el curs següent d'història universal. En les dues assignatures li donen l'excel·lent. És notable en Francès (1906-1907), psicologia i lògica (1907-1908) i història general de la literatura. Fracassa en geometria (1911-1912), que aprova al setembre; i en algebra i trigonometria (1911-1912), que l'arrossegarà fins a la convocatòria del curs següent.

El segon objectiu, el de millorar l'economia, també l'assoleix. Francesc Mirabent fundarà els «Laboratorios Mirabent», dedicats a importar i fabricar productes que posteriorment distribuïa a les farmàcies. El seu germà Joan de la Creu s'incorporà en el negoci. Els guanys econòmics aviat arribaren i li varen donar l'estabilitat que tant desitjava.

más indispensable. Así que hubo cumplido los quince años, Mirabent entró a trabajar como empleado de Banca y afianzó con su aportación la tambaleante economía familiar.» F. MIRABENT, *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, Barcelona: CSIC, 1957, vol. 1, p. 7.

7. «En sus años maduros, Mirabent se quejó amargamente del desamparo espiritual de su juventud por falta de guías y orientadores. En esta etapa de autodidactismo divagó por los campos del periodismo y la novela. Publicó artículos en periódicos de Levante y Andalucía; y un corto número de novelas suyas vieron la luz en Barcelona, Valencia, Madrid y Sevilla. Adquirió entonces una nutrida colección de obras castellanas y francesas de novela y poesía, incrementada posteriormente con muestras, escasas pero selectas, de literatura catalana, inglesa y alemana. Estas adquisiciones constituyeron el primer estrato importante de su nutrida biblioteca. En ellas, tanto como en sus escritos, se refleja la vocación juvenil de Mirabent.» Joaquim CARRERAS I ARTAU a F. MIRABENT, *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, CSIC, Barcelona, 1957, vol. 1, p. 8.

8. «Hace años [...] recibí una interesante misiva en que se me pedía consejo, opinión, ideas, advertencias; dirección, en suma. Una criatura atada á la mesa de un despacho sentía las ansias del pensamiento...» Hermenegildo GINER DE LOS RÍOS, *Cuasi prólogo* a FRANCISCO MIRABENT VILAPLANA, *Alondra*, Valencia, 1911.

El 1915 es casà amb Trinitat Blasi Hospital (Barcelona, 1893-1946). La família de la seva esposa era propietària de l'empresa SAIDA (SA Industrias de Aluminio), dedicada a la fabricació d'instruments i bateries de cuina.

2. 1916-1920: ELS ESTUDIS DE FILOSOFIA I LA RELACIÓ AMB JAUME SERRA HÚNTER

Mirabent, però, tenia passió universitària. Amb 31 anys s'inscriu en la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Les primeres assignatures les estudia el curs 1916-1917 i les últimes el curs 1919-1920. En total són quatre cursos de carrera filosòfica. Entre els professors, Mirabent rep la influència del Dr. José Jordán de Urríes y Azara (Saragossa, 1868 - Madrid, 1932), que li impartirà teoria de la literatura i de les arts. La influència d'aquest professor es deixarà sentir en el seu treball de doctorat. Però troba una particular acollida en el Dr. Jaume Serra Húnter, amb qui ordirà una bona amistat. Serà a través d'ell que Mirabent se sentirà membre de l'anomenada escola catalana de filosofia. Serra Húnter el connectarà amb l'obra de Llorens i Barba (1820-1872)⁹. En molt bona part, són per aquestes influències com s'explica el notable interès de Mirabent per la psicologia individual i la psicologia dels pobles. Malgrat la distància física i ideològica que els imposarà la guerra, l'estimació de Mirabent pel seu mestre s'allargarà fins a la mort de Serra Húnter¹⁰. Aquesta mort, ocorreguda a l'exili, en 1943, l'afectà. Va sentir l'obligació moral de fer-li un homenatge a títol individual, sense cap altra pretensió que la de voler transmetre als alumnes de la seva pròpia aula l'afecte i homenatge a un mestre que tant havia significat per la Facultat de Filosofia i per la seva formació intel·lectual. En la sessió del dia de la mort de Serra Húnter, Mirabent acabà la classe. I digué als alumnes que els volia fer un comentari, enllà de la classe oficial, que ja havia acabat.

9. «En certa mesura es podria pensar que Mirabent és el seguidor més reeixit de Llorens, ja que és l'únic que ha estudiat directament l'obra dels escocesos.» Misericòrdia ANGLÉS CERVELLÓ, *El pensament de F. Xavier Llorens i Barba i la filosofia escocesa*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1998, p. 46.

10. El 1932, Serra Húnter és escollit president del Consell de Cultura de la Generalitat i Diputat al Parlament de Catalunya, això l'obliga a disminuir la presència a les aules. Els seus alumnes més destacats li fan un sopar de comiat i de reconeixement. Escullen Francesc Mirabent per dir unes paraules. Al final de sopar, l'esteta s'aixeca pronunciant un sentit discurs que acaba amb aquestes paraules: «El nostre mestre ha estat cridat a les més altes funcions. Els fidels deixebles, tot i sentint-nos íntimament engelosits i amb un anyorament secret, tenim però la joia de saber que no és pròpiament la política qui l'ha pres. És Catalunya. I davant Catalunya ens inclinem amb amorós respecte». Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia de la UB. Documentació 1, sobre 1. «Parlament llegit en el sopar d'homenatge al Dr. Serra. Nit 4 desembre 1932. Restaurant Martín, fulls 4-5».

Parlà en català (recordem que ens trobem en la universitat franquista dels anys 40) i a títol individual. Desbordat per l'emoció, els indicà la vàlua de Serra Hünter i el seu profund afecte¹¹. Quan acabà, els alumnes estaven en silenci, impressionats¹². Aquell homenatge li reportà un reconeixement dels col·legues i de l'Institut d'Estudis Catalans:

«Arrel del meu petit homenatge universitari al Dr. Serra Hünter (que alguns han cregut una valentia, i que jo crec que no ho és tant perquè ací ningú fa cas d'aquestes coses) l'Institut d'Estudis Catalans, en persona del Secretari, Sr. Aramon, i en nom del Sr. Puig i Cadafalch, va oferir-me un lloc de membre de l'Institut a la secció de Ciències (on està inclosa la Filosofia), cobrint una de les dues vacants actuals. Els vaig contestar amb una carta que guardo entre els meus documents universitaris i en la que explico clarament els motius de la meua renúncia. Són exactes i no he d'afegir-hi res. Però, ací, m'interessa fer constar la meua profunda tristesa, car hauria volgut acceptar i treballar per Catalunya, que és la màxima ambició de la meua existència. La meua doble vida és un obstacle, sobretot en aquesta terra on difícilment s'entenen la conciliació entre l'industrial i l'home de lletres. Però, si en un lloc distingit com el que m'oferien, res no puc fer, almenys des del meu treball silen-

11. «El cert és que, ell a Barcelona, jo primer a l'Estranger i després a l'Espanya Nacional, es marcaren prou bé les nostres divergències. Divergències que, no obstant, no pogueren, ni mai no podran, esborrar l'estimació profunda, l'admiració cordial, el respecte devotíssim que jo he sentit sempre pel Dr. Serra, i que sento ara per la seva memòria». Discurs llegit per Francesc Mirabent als alumnes en la sessió del 20 de desembre de 1943, p. II. Agraïxo a Pere Lluís Font que m'hagi facilitat una fotocòpia d'aquest document. L'original, catalogat com a D. 468, es troba a l'Arxiu Carreras i Artau de la Biblioteca de Catalunya.

12. «Quan dilluns, dos dies després de rebre la trista notícia, vaig entrar a la Universitat confesso que els ulls se'm varen humitejar i que des de dalt de la galeria vaig mirar amb melangia l'angle del pati on hi havia l'aula que tantes hores de reflexió i d'estudi havia provocat la paraula mestre del Dr. Serra... Des de 1920 fins 1931 la meua assistència a la seva classe va ésser potser ininterrompuda... Però, a més, el contacte espiritual fou constant, l'ensenyament seguit i orientador. Després vingueren totes les coses explicades en aquest Diari... Però, la nostra amistat sempre intacta, la meua fidelitat indefectible. Per això, ahir 20 de Desembre, en acabar la classe no vaig poder d'estar-me de parlar del Dr. Serra als meus alumnes, sortosament prou nombrosos, i alguns d'ells ja llicenciats, per comprendre el meu gest, que segons diuen faran també altres companys. Per no fiar-me de l'oratória i menys en aquests moments vidriosos, vaig llegir tres quartilles, en català i fent constar que la classe oficial era acabada i que el que anava a dir-los era un deure de deixeble, al marge totalment de la cosa universitària d'ara. Una conversa entre amics, encara que comencés en forma de monòleg. Els vaig llegir quartilles que guardo en el dossier de les coses de filosofia. Els alumnes asseguts; jo dret, i un xic separat. La notícia els va sorprendre des del primer mot i tots seguïen amb una atenció profunda. Quan vaig acabar la lectura vaig comprendre que la meua pròpia emoció havia estat comunicada penetrantment, car ells i jo vàrem restar uns minuts en silenci.» Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia de la UB. Documentació 6.1. Diari mecanografiat, foli 291-292. Data, XII-[19]43.

ciós crec que alguna cosa puc aportar al comú afany de prestigiar el nom intel·lectual de Catalunya.»¹³

Més endavant ja destacarem la relació de Mirabent amb la llengua catalana, però ara per ara indiquem que si bé negà a l'Institut d'Estudis Catalans la proposta de ser membre numerari de la Secció de Ciències, en canvi, sí que li acceptà l'oferiment de pronunciar una conferència en honor a Serra Húnter. En aquella aportació, Mirabent deia:

«Homes com Serra Húnter no poden tenir cap influència directe en el maneig de les masses polítiques; l'executòria privilegiada d'homes així es la influència indirecte que puguin difondre a través d'unes minories dirigents a qui ells aclareixin la puresa dels ideals i el respecte als principis radicals de l'existència humana [...] Sensible, delicat, una oposició, una ironia, o sobretot un sarcasme, el desfeien moralment; un desdeny per lleuger que fos, l'enrunava; una desatenció adolorida... Vegeu si un home així podia bracejar en la vida pública i si podia afrontar la lluita sense entranyes que li varen oferir quan, amb els cabells ja blancs i el cor vacil·lant, havia de començar a aprendre el que mai no sabé: conèixer els homes i conèixer els pobles. Díficil esforç per a un home que només fins aleshores havia manejat idees, les més pures, les més elevades, les més excelses.»¹⁴

No hi ha dubte que els unia una bona amistat, però també els separava una ideologia i tota una crua guerra civil.

Deixem l'emotiva relació amb el mestre Serra i retornem al 18 d'octubre del 1920. Aleshores està a punt de complir 32 anys. Aquell 18 d'octubre de 1920 serà una altra data per al seu record: fa els tres exercicis per obtenir el grau de llicenciat en filosofia i lletres. El tribunal –amb el Dr. Tomàs Carreras i Artau, entre d'altres– qualifica el tercer exercici de «Sobresaliente». És la culminació de tants esforços i d'una vocació ferma en el conreu de les lletres.

13. Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia de la UB. Documentació 6.1. Diari mecanografiat, foli 306-307. Data, VI-[19]44. Anteriorment, l'Institut d'Estudis Catalans ja s'havia fixat en Mirabent com a possible membre. En la sessió del 17 d'abril de 1942 de l'IEC, el Sr. Aramon ja l'havia suggerit (cf. Arxiu de l'Institut d'Estudis Catalans, llibre d'actes, núm. 18, foli 3). En la sessió de la Secció de Ciències del 24 de maig de 1945 el Sr. Joaquim Carreras i Artau exposà la labor científica de Mirabent i acordaren tramitar la proposta al ple (cf. Arxiu de l'Institut d'Estudis Catalans, carpeta d'actes de la Secció de Ciències, núm. 8). La relació amb l'IEC va prosseguir, un exemple el tenim el 1946. Mirabent envia una carta al secretari Sr. Aramon tot agraint-li la tramesa d'un anuari i, en referència al sofriment que li causa la recent mort de la seva esposa, li comenta: «Encara que la meua vida ha sofert una tràgica transformació, una de les poques coses que em lliguen encara a l'existència és la vostra labor [IEC], que desitjo veure plenament represa.» Arxiu de l'Institut d'Estudis Catalans. Doc. G1.300.D7. 22/10/1946.

14. F. MIRABENT, *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, vol. II, pp. 207-208.

3. 1922-1937: DOCTORAT I PROFESSOR «AUXILIAR TEMPORAL» A LA UB

El 1922 entrà d'ajudant a la càtedra del Dr. Serra Húnter. Segons l'expedient acadèmic del Dr. Mirabent, serà ajudant interí durant els cursos 1922-1923 i 1923-1924. Explicarà psicologia superior. Des del curs 1924-1925 fins al 1926-1927 serà ajudant de classes pràctiques adscrit a la càtedra d'història de la filosofia.

El 1927 serà important en la vida acadèmica de Francesc de Paula Mirabent. El 18 de gener defensarà brillantment la seva tesi doctoral a Madrid, per la qual cosa obtindrà el premi extraordinari de doctorat. Aquell mateix any, la publicarà a l'editorial Cervantes de Barcelona.

Encara un altre fet distingirà el 1927. Joaquim Xirau i Palau va ser nomenat catedràtic de la Universitat de Salamanca i deixà vacant la seva auxiliària temporal en la Universitat de Barcelona. A primers d'abril, el degà de la Facultat de Filosofia encomanà a Mirabent cobrir l'auxiliària temporal de Xirau¹⁵. Era un pas important per assegurar-se la presència definitiva com a professor universitari. Com a auxiliar temporal explicarà lògica i teoria del coneixement. L'auxiliària durà quatre anys. El 1931, Francesc Mirabent presentà la renúncia al càrrec. Les raons formals de la renúncia són ben conegudes: la incompatibilitat de l'auxiliària amb les seves obligacions professionals¹⁶.

15. «Vacante una auxiliària temporal de la Sección de Filosofía por haber sido nombrado Catedrático de la Universidad de Salamanca el auxiliar temporal D. Joaquín Xirau y Palau, y anunciada su provisión a concurso con arreglo a las condiciones vigentes, cuyo anuncio fue inserto en la Gaceta de Madrid el 24 de febrero de 1927, esta Facultad, en sesión celebrada en día de ayer, acordó proponer a D. Francisco Mirabent y Vilaplana para el cargo de auxiliar temporal afecto a la sección de Filosofía, con arreglo a las disposiciones vigentes. Tengo el honor de trasladar a V.E. este acuerdo, rogándole se sirva elevarlo a la Superioridad a los efectos del artículo 6º del Real Decreto antes citado. Dios guarde a V.E. muchos años. Barcelona 9 de abril de 1927. El Decano. Excmo. Sr. Rector de esta Universidad.» Expedient personal de Francesc de Paula Mirabent. Arxiu històric de la Universitat de Barcelona.

16. «Iltre. Sr. Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. Iltre. Sr.: El infraescrito Francisco de P. Mirabent y Vilaplana, doctor en Filosofía, Profesor Auxiliar Temporal de esta Facultad, acude respetuosamente a V.S. para rogarle que se digne ordenar los trámites necesarios para que por la superioridad sea admitida al que suscribe la renuncia de su cargo de Auxiliar Temporal de la Facultad de Filosofía y Letras (Sección de Filosofía) de esta Universidad. Obligaciones de carácter personal y privado, que le obligan a frecuentes ausencias de Barcelona, impiden al infraescrito disponer del tiempo necesario para el puntual cumplimiento de los deberes de dicho cargo y con profundo sentimiento se ve en el caso de formular esta renuncia. Por lo cual suplica atentamente a V.S. que se sirva disponer lo pertinente en estos casos. El infraescrito hace constar con emoción vivísima su cordial amistad hacia los Catedráticos y Profesores de la Facultad y su leal adhesión a la Universidad de Barcelona. Dios guarde a V.S. muchos años. En Barcelona, 28 de Enero de 1931. Francisco Mirabent.» Expedient personal de Francesc de Paula Mirabent. Arxiu històric de la Universitat de Barcelona. Tanmateix, les coses van anar més lentes del que semblava. Joaquim Carreras i Artau, amic i col·lega seu, també auxiliar temporal en el mateix temps que Mirabent, explica el motiu de la renúncia amb aquestes paraules:

Aquesta dimissió representa el final de la carrera de Mirabent com a professor de la Universitat de Barcelona d'abans de la Guerra Civil. Precisament, les autoritats franquistes posteriors entendran la renúncia com un mèrit ¹⁷.

Els sis anys que van des de la seva renúncia a l'esclat de la guerra seran dedicats a la preparació de la seva obra més important.

Els tristos fets del 1936 l'allunyen de Catalunya. El dia de l'alçament es trobava de camí cap a la ciutat-balneari de Bad-Nauheim, a Alemanya, on anava a alleugerir les seves dolences renals des del 1924 ¹⁸. Amb la família de la seva esposa, s'exilien a Roma, i més tard a París, on assistirà al «II Congrès International d'Esthétique et de Science de l'Art» (París, 1937) amb la comunicació «Verité et réalité dans l'expérience esthétique». Aquell mateix 1937, presenta una altra comunicació al «Congrès Descartes», a París, titulada «Les valeurs esthétiques et le jugement du goût». A l'octubre de 1937 deixarà París i passarà a la zona «nacional», residirà a Sant Sebastià ¹⁹.

«pero, mal avenida con las complicaciones de la vida oficial, acabó por retirarse a su casa». (F. MIRABENT, *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, CSIC, Barcelona, 1957, vol. 1, p. 9.) Si bé Mirabent presenta la petició de renúncia al gener, el secretari de la facultat la reté fins l'octubre, començat el nou curs. A finals d'aquest mes d'octubre, Mirabent li escriví una nota manuscrita on li diu: «Distingit Sr. i amic. El dia 28 de Gener d'aquest any, vaig presentar una instància demanant que's tramités la meva dimissió de l'Auxiliaria Temporal. He agraït vivament l'atenció que suposa la retenció d'aquest tràmit. Però prego sincerament a v. que en la primera Junta de Facultat es serveixi donar compte de la meva instància i es resolgui la tramitació corresponent per fer efectiva la meva dimissió.» Expedient personal de Francesc de Paula Mirabent. Arxiu Històric de la Universitat de Barcelona.

17. «La Universitat s'ha recordat de mi, malgrat que els homes que deien estimar-me més, no hi són. Prova evident, i això és el que em complau, que la meva labor i la meva persona hem estat ben apreciades de tothom. Ja ho veuen els que diuen que sóc roig!... La Universitat, que és d'on poden haver pres peu certes murmuracions, em crida, sense que jo hagi fet ni un pas per ésser cridat. Ara no hi ha el Dr. Serra... Ara no hi ha gent d'esquerra... Ara no hi ha "intel·lectuals de l'Anti-Espanya"... I ara espontàniament, d'una manera que va commoure'm sóc cridat per a prestar un servei a la Universitat. N'estic content, i crec que el meu deure era acceptar. Vaig fer les reserves naturals sobre els meus antecedents d'amistat amb el Dr. Serra i les meves publicacions en llengua catalana. El Degà, Dr. La Torre, em va dir somrient: "querido Mirabent, sabemos quien es V. y como se ha portado V. siempre con la Universidad... Sabemos que cuando en 1932 se marchó V. de ella podía V. haber conseguido mucho quedándose y haciendo el juego de ambiciones al uso. Además, antes de proponerle a V. le rogamos que acepte. Puedo contar con V.?" També el Dr. Font i Puig i el Dr. Carreras m'han acollit cordialíssimament com a company. He acceptat, i he dit que volia servir la Universitat, i a través d'ella Espanya, de la única manera que puc fer-ho, i que quan la Universitat cregués que ja no li feia servei, que em retiraria obscurament, car tinc il·lusió universitària, però no ambició.» El Sr. Rubèn Doll em facilita aquest revelador document, extret del diari personal de Mirabent (p. 56), datat de l'octubre del 1939.

18. Extrec la informació del treball del professor Rubèn Doll.

19. Sobre això vegeu l'article sobre la correspondència entre Serra Húnter i Mirabent: R. DOLL, M. VERDAGUER, «J. Serra Húnter i F. Mirabent: els darrers sospirs d'una relació intel·lectual», *Comprendre*, 2003/1, pp. 39-60.

4. 1939-1952: DE L'«AUXILIARIA TEMPORAL» A LA CÀTEDRA

Retorna a Catalunya el 17 de febrer del 1939. Aquell mateix any, la Universitat de Barcelona li ofereix reincorporar-se a l'auxiliaria temporal²⁰. En l'auxiliaria hi estarà fins el 1946. Al llarg d'aquests anys imparteix lògica (1939-1941), criterologia (1941-1942) i història de la filosofia moderna (1943-1946). El 1946 serà designat professor encarregat de curs i adjunt honorari. Ensenyarà lògica i metodologia de les ciències (1946-1947) i, per primera vegada, estètica (1946-1950). No serà fins a finals de 1950 que obtindrà la càtedra d'estètica de la Universitat de Barcelona²¹, menys d'un any i mig abans de la seva mort.

Els anys quaranta, els més prolífics de la seva obra, tindran quatre factors altament vivencials per Francesc Mirabent. El primer ja l'acabem d'assenyalar: la tornada a l'ensenyament universitari. El segon factor serà la petició de responsabilitats polítiques per part del *Tribunal Regional de Responsabilidades Políticas*. El tercer, serà la mort de la seva esposa, que el deixarà abatut i a punt d'abandonar de nou el

20. El professor Rubèn Doll aporta una carta que Francesc Mirabent adreça al degà de la Facultat de Filosofia de la UB tot oferint-se: «Barcelona, 12 de Mayo de 1939. Año de la Victoria. Iltre. Sr.: Tengo el honor de dirigirme a V.S. para poner en su conocimiento que por comunicación del 29 de Diciembre de 1937, del Secretario General del II Congreso Internacional de Estética y de Ciencia del Arte, celebrado en Paris en Agosto de 1937, se me notificó que en la reunión preparatoria de dicho Congreso se acordó elegirme Miembro del Comité Permanente de los Congresos Internacionales de Estética. Habiendo sido durante seis años Profesor Auxiliar Temporal de esta Universidad, después de otros seis años de Profesor Ayudante, creo es un deber de gratitud y de leal recuerdo, trasladar a V.S. este acuerdo del II Congreso Internacional de Estética y de Ciencia del Arte, ya que sé muy bien que esta distinción personal que se me ha otorgado tiene en su origen en las enseñanzas recibidas en esta querida Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. Seguro de que es así, acudo respetuosamente a V.S. para ofrecerme en este puesto al servicio de la Universidad, y si V.S. estima que esta comunicación debe elevarse a otras Autoridades Académicas para su conocimiento, sobre todo con relación a los trabajos del futuro Congreso que ha de celebrarse en Budapest en Septiembre de 1940, me es grato ponerme desde ahora a sus órdenes para los trámites necesarios. Saludo devotamente a V.S.C.V.G. Dios m.a. ¡Viva España! ¡Viva Franco!» La resposta li arriba a meitat del mes d'octubre: «Por orden de esta fecha ha sido V. nombrado Auxiliar Temporal de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, con carácter provisional y durante el curso de 1939-1940 adscrito a la enseñanza de la Lógica, prescribiendo por el desempeño de este cargo la gratificación anual de 3.000 pesetas y entendiéndose que este nombramiento cesará el día 30 de septiembre de 1940. Lo digo á usted para su conocimiento y demás efectos. Dios guarde á usted muchos años. Madrid, 17 de octubre de 1939. Año de la Victoria. El director general de Enseñanzas Superior y Media. Firmado y rubricado. Sr. Don Francisco Mirabent Vilaplana. Don Mariano Soria y Recudero, catedrático numerario y Secretario general de la Universidad de Barcelona.» Expedient personal de Francesc de Paula Mirabent. Arxiu històric de la Universitat de Barcelona.

21. Les oposicions es varen realitzar el 31 d'octubre de 1950 i prengué possessió l'1 de desembre d'aquell mateix any. Arxiu de la Universitat de Barcelona. Expedient acadèmic.

seu càrrec universitari ²². I finalment, l'expansió del seu negoci. Dedicarem unes línies a aquests tres darrers factors.

Les «responsabilitats polítiques»: A meitats de juny del 1940 el «Règim» vol passar comptes amb Mirabent per una presumpta responsabilitat amb les idees i el moviment «roig». És delatat com un membre d'ideologia esquerrana i, per tant, sospitós. L'amistat amb Jaume Serra Hünter, reconegut líder d'Esquerra Republicana, era un factor acusador, igual que els seus escrits publicats en llengua catalana. Aquesta inesperada situació l'afectarà profundament, ara veurà el nou règim amb una crueltat inusitada. Ho escriu així en el seu diari:

«La depressió nerviosa que va produir-me fa més d'un mes —cap el 15 de juny— el saber-me cridat pel Tribunal de Responsabilitats Polítiques a fi de defensar-me d'unes acusacions que se'm feien, comença a esmoreir-se. No pel fet, que és insignificant. Sinó pel que representa dins l'estil de la nova política. Que es digui que jo sóc d'idees esquerranes i simpatitzant d'Azaña i les seves doctrines, és tan absurd com innocent. [...] El cas és que hauré de pagar una multa per haver estat un any a l'Estranger abans d'ingressar a Espanya Nacional. [...] La ferida moral que he rebut en les meves fibres de patriota és el que compta. Quan veig la gent com parla, com es mou, com es situa, com navega pels àmbits tèrbols de la vida d'ara, i com l'estimació moral d'un home i de la vida d'un home no signifiquen res pels distribuïdors d'aval i de patents d'amor a Espanya, m'arriba a la gola un malestar de fàstic i al cor un dolor irreprimible que només es vencen quan penso en qui són els qui m'han de jutjar i en la transparència de la meua vida de treball i de moralitat indefectible.»²³

Un any i mig després l'informen que queda absolt de tota possible responsabilitat. «Absolt de què?» es preguntarà Mirabent. «El que havien d'haver dit és que mai no havia d'ésser inclòs en cap expedient de responsabilitat política.»

La mort de la seva esposa. Francesc de Paula Mirabent havia conegut la seva esposa en 1911, a Sant Feliu de Codines, i s'havien casat el 1915. No tingueren fills. A finals del 1945, els metges diagnosticaren un tumor maligne a Trinitat Blasi. A primers de l'any següent començà el calvari de la dura medicació i de les radiacions. La irreversibilitat de la malaltia, però, portà a la mort l'esposa que tant estimava.

22. «Todavía, en la depresión de ánimo originada por el fallecimiento de su esposa, intentó otra vez retirarse; pero accedió a continuar a ruegos de amigos y compañeros.» J. CARRERAS ARTAU en F. MIRABENT, *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, Barcelona: CSIC, 1957, vol. 1, p. 9.

23. Dec aquest document a Rubèn Doll, que l'extreu del diari de Mirabent, en data del mes de juliol de 1940, p. 126.

Abatut, començà un diari íntim dedicat a la seva esposa, on en conversa contínua li revela els avatars de la seva ànima torturada per aquella mort. D'expressió sovint lírica, descriu la buidor i la soledat.

«La meva dolça Trini va morir el dia 3 de juliol. Precisament el dia 3 de juliol! A les cinc i vint-i-tres minuts de la tarda, doble hora d'estiu. Del 3 de juliol de 1915 al 3 de juliol de 1946, gairebé hora per hora, trenta un anys d'existència d'amor i de felicitat insuperables. Ironia del temps i de la vida. [...] El seu pobre cor finalment va afeblir-se i a la matinada del 3 de juliol va claudicar, i a mitja tarda es va rendir per sempre. Dues hores després la serenitat va tornar al seu rostre, i els ulls closos, el nas finíssim, el front clar i com transparent una llum misteriosa, el cabell ben arreglat on la clapa grisa d'un ondulat sobre el pols dret li posava una nota de distinció i de maduresa, el cap reposant damunt el coixí, i tota ella tapada fins el coll per un llençol immaculat, semblava adormida en el sudari, tranquil·la i suau com quan la salut embellia aquella ànima incomparable. Ja tot era finit per ella: el bé i el mal, l'alegria i el dolor. Ja tot era a començar per a mi, condemnat a viure sense ella, cosa fàcil de dir, cosa dolorosa a realitzar.»²⁴

Podem considerar aquest diari íntim com una llarguíssima carta, plena de confessions, que arribarà fins a la mort de Mirabent i que avui ens és font per conèixer l'estat d'ànim dels últims anys de l'esteta²⁵.

24. Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia de la UB. Documentació 6.2. Carpeta DIV, 1, data, 14/7[19]46. Quatre mesos abans del traspàs de la seva esposa, lúcidament escriu al seu diari el fatal pressentiment: «Del 3 de juliol de 1915 al 25 de març de 1946. Més de trenta anys de felicitat. Petits alts i baixos de salut física, però sempre magnífica salut moral. No crec que hi hagi hagut, ni pugi haver-hi cap exemple de major compenetració ni d'un amor ni d'una tendresa tan purs i tan abnegats. Ni una ombra en ells, ni un dia ni un moment de mal humor ni de fatiga en res. Tal vegada perquè mai no ha estat la nostra vida torbada per cap exigència sensual. L'esperit ho ha estat tot. Les altres coses, ben secundàries, gràcies a Déu. I bé, trenta anys ens han estat concedits, i de sobte la brutal, la cruelíssima punyalada. Des de la tarda d'estiu, radiant, calurosa, al tren, tot tornant d'uns dies de festa major al Masnou, la figureta pàl·lida i sensible, que no sabia res del tresor moral que portava en l'ànima i que tot ho omplena de tendresa i de bondat, va voler acceptar de fer ben junts el camí de la nostra existència. Unes paraules, meves, breus, senzilles, sense cap solemnitat ni cap declamació, i una mirada d'ella i una estreta de mà, i res més. La coneixença fortuïta a Sant Feliu de Codines [Al marge anota: 1911], uns anys abans, es segellava en nuviatge suauement, naturalment, com si en el silenci s'hagués dit tot, la decisió fou presa. 3 de juliol de 1915! I ara, 25 de març de 1946, la vida ens avisa de què han passat més de trenta anys i de que ja és hora de que pensem que la felicitat ha durat prou.» Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia de la UB. Documentació 6.2. Carpeta DIV, 1, data, IV-[19]46.

25. Onze mesos abans de la mort de Mirabent, escriu a la seva esposa: «Avui, diumenge dia 3 [de juny de 1951], santa Clotilde [la seva mare es deia Clotilde], 31 anys de la mort del Pare, i el dia del mes de la mort de la Trineta. El mes que ve, cinc anys!... He anat al cementiri a portar-li unes flors... Un dia núvol, calitjós. Molt cansat d'una nit anguniosa, llevar-me moltes vegades, somnis i pensaments confusos. Un terrible desànim.» Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia de la UB. Documentació 6.2. Carpeta DV, 2, diari manuscrit, data, VI-[19]51.

«*Mirabent i Cia*»: Anem ara pel quart factor altament significatiu en la vida de Francesc Mirabent en la dècada dels anys quaranta. El 1910 havia fundat els *Laboratorios Mirabent*, una empresa en la qual treballaven ell mateix i un empleat. Es dedicava a la importació i elaboració de productes que es venien a les farmàcies, com ara xarops per a la digestió. Ell mateix ho explica:

«Vaig començar a treballar la Morrhuetine²⁶ el 1r. d'octubre de 1908, d'acord amb la casa d'A. Riera. Però a començaments del 1910 vaig fundar el Laboratori, amb despatx a casa, Claris 48, i obrador a Mallorca, 188. Un obrer i jo, i ningú més... Vaig fer la primera venda el 21 d'abril del 1910: vint-i-cinc ampolles a València!»²⁷

Al llarg de trenta anys aquell negoci li havia donat una bona estabilitat econòmica. Amb la seva perspicàcia, havia sabut trobar nous productes i noves llicències d'importació, d'elaboració i de comercialització. També havia ampliat la plantilla, el seu germà Joan de la Creu s'havia incorporat al negoci.

La dècada dels quaranta significarà l'aposta per l'expansió. El 1943 el registre mercantil de Barcelona recull l'escriptura d'una nova empresa, anomenada *Mirabent y Compañía*²⁸. Francesc de Paula aporta a la nova societat els seus *Laboratorios Mirabent* i l'explotació d'aquests; són també socis el seu germà Joan de la Creu Mirabent i els farmacèutics Manuel i Jeroni Giménez-Salinas²⁹. Durant els primers anys, la nova companyia té bons resultats i Joan de la Creu s'incorpora plenament en les atribucions de la direcció³⁰. Des de 1944 fins a 1951, *Mirabent y Compañía* tindrà uns beneficis totals de 51.377,32 ptes³¹.

26. La Sra. Anna Maria Mirabent m'explica que era d'un d'aquests xarops que comercialitzaven. Altres productes eren el *Nurrisol*, *Pabirvol*, el *Nucleonal* i l'*Elexir eupíptico*.

27. Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia de la UB. Documentació 6.2. Carpeta DV, 2, diari manuscrit, data, 26 de juny del 1951.

28. Nota informativa de 10 fulls fotocopiats que reproduïx un document d'arxiu, nota facilitada pel Registre Mercantil de Barcelona el 21 d'octubre de 2002.

29. Amb un capital fundacional de 500.000 ptes. Francesc de P. Mirabent aporta un valor de 275.000. Els altres socis aporten 75.000 ptes cada un.

30. «Mientras no se acuerde otra cosa, don Juan Mirabent Vilaplana percibirá la cantidad mensual de cinco mil pesetas y don Francisco Mirabent Vilaplana y don Manuel y don Jerónimo Jiménez-Salinas y Silva la cantidad de mil pesetas mensuales cada uno.» Modificació de l'escriptura feta el 21 d'agost de 1948. Nota informativa del Registre Mercantil.

31. Balanç final de les xifres indicades en les diverses actes anuals. «Libro de Actas de Mirabent y Cia», Arxiu de la família Mirabent, Vic. Dos factors són els que varen precipitar l'empresa a la seva desaparició (vers 1961): «...la implantación del Petitorio del Seguro Obligatorio de Enfermedad en el que no ha sido incluida ninguna de las especialidades elaboradas por la empresa» (34) i l'augment constant del cost de producció i dels salaris. «Libro de Actas de Mirabent y Cia», Arxiu de la família Mirabent, Vic.

Gairebé un any abans de morir Mirabent decideix abandonar la seva pròpia empresa. Diversos factors hi influeixen: la soledat i abatiment en què es troba, l'agreujament de la malaltia que pateix, la pèrdua d'interès pel negoci. En el seu diari ho explica així a la difunta esposa:

«Avui, Trineta, he liquidat quaranta tres anys de la meua vida [...] Avui, a les onze i quart, a can Traval, he firmat la meua separació de la Societat «Mirabent y Cia.» No sé com explicar-te tot el que he sentit, i el què sento... Però sobretot sé que s'ha acabat una altra etapa de la meua existència... Sense tu, què és tot?... Sense tu, què era el Laboratori? Tantes decepcions, i tantes misèries, com anaven girant al meu entorn des de que tu ets morta! Cobraré uns interessos, uns lloguers, uns royalties. Crec que entre unes coses i altres podré anar vivint, que és esperar la mort.»³²

L'empresa passà a mans del seu germà Joan i dels altres dos socis. El 26 d'abril del 1952 dicta testament amb el notari Joaquim de Dalmases. Quatre dies després, l'1 de maig, pateix una hemiplegia cerebral que el deixà, irrecuperablement, a les darreries. El dia 5, a primera hora de la tarda morí³³. Sense fills, deixà per hereus testamentaris els amics: Àngel Traval (advocat i notari), Albert López Lloret (metge), Víctor Tarruella (advocat), Joaquim Carreras Artau (filòsof), Enric Ribalta (advocat), que, segons les seves indicacions, absolgueren el seu germà Joan i els seus socis del pagament del capital pendent de la venda de l'empresa³⁴. La resta del seu patrimoni va ser repartit entre les institucions de beneficència dedicades a la infància de Barcelona, Sitges i Vilafranca del Penedès³⁵.

II. Aproximació a un breu retrat ideològic

1. EL REPUBLICANISME

Abans de la Guerra Civil Mirabent no milità en cap partit polític, però les seves simpaties es decantaren per un republicanisme que reconegués la pluralitat de cultures d'Espanya. Això el fa sentir-se

32. Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia de la UB. Documentació 6.2. Carpeta DV, 2, diari manuscrit, data, 26 de juny del 1951.

33. Cf. la necrologia publicada per J. Roig Gironella en la revista *Pensamiento*, VIII, 1952, 564-566.

34. Referent a aquesta donació, llegim en el «Libro de Actas de Mirabent y Cia»: «... el posicionarse de este legado representa el pago de los correspondientes derechos reales y no disponiendo la Sociedad de suficiente numerario para atender a este pago sin menoscabo del normal desarrollo del negocio, es preciso acudir a la obtención de un crédito bancario que permita satisfacer estos derechos reales...» (30), Arxiu de la família Mirabent, Vic.

35 Cf. p. 7v. de la nota informativa del Registre Mercantil de Barcelona.

molt a prop de Pi i Margall, encara que de forma crítica. El seu ideari consisteix en l'expansió de les llibertats republicanes per totes les cultures de l'Estat. Podem ubicar Mirabent en el que s'ha entès per «republicanisme federal». Però, la commoció política de primers de segle xx en bona manera desgasta la proposta, i per una banda, Solidaritat catalana i Esquerra Republicana i per l'altra el lerrouxisme intentaran cobrir espai del republicanisme federal.

En una carta al professor Romero Flores, catedràtic de filosofia de l'Institut de Lleó, Mirabent dóna les claus de la seva posició ideològica davant les eleccions del juny de 1931.

«...soy profundamente catalanista, no en el sentido político de hombre de partido, sino en el sentido de catalanidad; amo nuestra pobre cultura incipiente, nuestra lengua, nuestras tradiciones, nuestra tierra. Soy republicano desde siempre, no como muchos revolucionarios de ahora, y mi credo político es el de Pi i Margall, aunque no figuro ni figuraré en ningún partido y aunque sé perfectamente lo que está vivo y lo que está muerto en la doctrina de Pi. En las próximas elecciones votaré la candidatura de Lerroux, aunque substituyendo por catalanes seis nombres de seis radicales, pero votando con orgullo de hombre civil a no catalanes como Alcalá-Zamora, Fernando de los Ríos y Joaquín Pi Arsuaga, además de Lerroux. Creo que Maciá está conduciendo a Cataluña a una imperdonable locura política, y como catalán, deseo fervientemente que se hunda de una vez el espíritu de la gente que Maciá capitanea. No tengo muchas esperanzas, sin embargo, de que lo logremos fácilmente.»³⁶

Com és normal, sota el règim franquista, Mirabent no repetirà la seva fe republicana. Com és obvi, hi ha un replegament. No podem calibrar fins a quin punt sentirà el règim franquista, però sí que cal deixar constància de la seva viva capacitat crítica. Veiem-ne un exemple, escrit poc més d'un any després de la seva arribada a Barcelona. El juny del 1940 anota al seu diari:

«La propaganda ens eixorda per tots cantons, i els homes parlen gairebé tots de la mateixa manera, amb els mateixos arguments que se'ls donen per consigna i que accepten per rutina mental. Aqueixa puixança verinosa de la propaganda la veig monstruosa quan escolto persones com el meu estimat amic Dr. Tomàs Carreras i Artau, repetint les fal·làcies, els sofismes, d'uns mots d'ordre indiscutibles. Una mica més cada dia l'home visceral va restringint el lloc de l'home espiritual!»³⁷

³⁶ Carta datada el 22 de juny de 1931. Dec aquest document a Rubèn Doll. L'original es troba en el llegat del professor Francesc Mirabent Vilaplana. Universitat de Barcelona. Biblioteca de Filosofia i Lletres

³⁷ Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia. Biblioteca UB. Documentació 6.1 DI. Diari mecanografiat, p. 239.

2. EL CATALANISME

Mirabent se sentirà sempre un català de convicció, ja sigui en el temps de la república o sota el franquisme. És evident que la persecució sistemàtica de la nostra cultura a partir del 1939 l'afectà profundament i hagué d'adequar-se a les circumstàncies. Tota la seva imatge pública i tota la seva obra va fer-se en castellà, llevat d'algunes petites intervencions en actes molt reduïts i del diari personal que seguí escrivint en català. És en aquest document on trobem les seves repetides lamentacions sobre la pèrdua de la identitat cultural. En bona manera se sent un exiliat interior³⁸.

«XI.43 - Una de les altres tristíssimes constatacions de les hores vergonyoses que vivim –i que Déu vulgui que aviat acabin– és el fenomen de la desaparició de tot element català (almenys en l'extern) en la vida social de certs medis que es creuen d'elecció, com si ni vestigis restessin de la nostra cultura. Tothom –o gairebé tothom perquè hi ha naturalment excepcions que els dignifiquen– s'amaga de portar a la mà llibres catalans, de demanar música catalana, d'enyorar teatre català, de parlar la nostra llengua, de voler ciència i cultura catalanes, d'exalçar costums pairals, de fer sentir l'enorme distància i la profunda diferenciació entre la gent d'Ebre enllà que avui ens envolta amb aire de superior domini i de triomfant altivesa. Així s'observa entre determinada gent benestant que fins hi tot es donen vergonya de parlar català als fills, la més infame de les traïcions a l'arrel del nostre ésser.»³⁹

38. «Vaig viure prop de tres anys en un exili, durant la nostra guerra; exili que, o fou purament geogràfic, les mesades de París, d'Alemanya i d'Itàlia, o fou tristament moral les llargues setmanes de San Sebastián. En el primer la inquietud de la guerra entelava tots els encisos d'aquelles terres sempre amades; en el segon, l'ambient que en altres quartilles he descrit era una tortura inoblidable... Però, l'exili continua... On és, doncs, l'exili?... Cada dia crec més que el porto a l'ànima. Avesat a unes terres i a uns climes espirituals, a unes societats d'homes intel·ligents i curiosos, a una vida pulcra i refinada –universitaris, negociants, industrials, professionals– (on el baix to possible restava ofegat per l'educació i la civilitat), haig d'avenir-me, vulgues o no, a l'actual desvirtualització de la nostra Catalunya, especialment de la nostra Barcelona, que ja no és ni l'ombra del que de mica en mica anàvem fent que fos. Sí, hi havia encara molt de camí a recórrer... Però hi havia, almenys, unes minories i uns ambients... Ara, els pocs que resten, es veuen cada vegada més aïllats, per l'obra d'una penetració fàcil –ai, massa fàcil, car tants són els catalans que hi ajudem per temença o per desànim, o per conformisme, o per conveniència lucrativa, o per manca d'ideals!...– que ens separa i ens desintegra.» Data: 31 de desembre de 1942. Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia. Biblioteca UB. Documentació 6.1 DI. Diari mecanografiat, p. 239.

39. Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia. Biblioteca UB. Documentació 6.1 DI. Diari mecanografiat, p. 287. Altres fragments dignes de consideració: «La miserable confusió política de 1934-1936 ningú no la desitja. Al contrari, tot bon català la rebutja. Però d'això a acceptar que donin per resolt el nostre problema, la distància és molt llarga. Si els nostres sentiments s'empren per fer extremismes, aleshores no hi ha remei. Però si sabem imposar suament, dignament, els nostres drets culturals, molt serà fet per a la reanimació de la nostra Catalunya.» Data: març de 1946. Llegat Mira-

III. L'obra

1. 1907-CA.1920: EL PERIODISME I LA NOVEL·LA

Coneixem poc la faceta de Mirabent com a periodista. Destaca, però, la seva intervenció en diaris espanyols del primer decenni del segle xx. Així, per exemple, entre 1907 i 1912 publica en diaris d'expressió liberal com ara *El Pueblo*, de València, òrgan d'expressió de les idees republicanes del seu fundador Vicent Blasco Ibáñez. A causa de les opinions radicals publicades, aquest diari va ser interromput en diverses ocasions per denúncies governatives. Publicà també a *El Radical*, expressió a Almeria de la *Unión Republicana* de Nicolás Salmerón, o en el prestigiós *El Liberal*, de Madrid, refugi de les idees liberals.

Paral·lelament a la seva activitat periodística, desplegà un notable esforç com a autor de novel·les, el conjunt de les quals ratlla les 800 pàgines. La llista dels títols és la següent: *Alondra*, València: F. Sempere, 1911, 252 p.; *El camino azul*, Barcelona: Cervantes, [acabada a la tardor de 1912 i en 3a edició el 1923], 283 p.; *Viejo amor*, Cartage-

bent. Facultat de Filosofia. Biblioteca UB. Documentació 6.1 DI. Diari mecanografiat, p. 326. «II.43 - M'han demanat de Madrid, per a una revista universitària, un article sobre coses d'Estètica. No he cregut discret refusar-me. L'he escrit i l'he enviat. No sé si es publicarà, car parlo lliurement de Kant i això avui és suspecte. En el fons m'és igual... Car quan em volen convèncer de que escrivint en català ningú no ens llegeix i l'obra no es propaga, somric d'una manera que no saben ben bé si assenteixo o si me'n burlo... La meua experiència dels Congressos Internacionals m'ha ensenyat que tan poc llegits som en castellà com en català... I tant per tant, prefereixo escriure en la meua llengua, i si algú creu un dia que les meves coses valen la pena ja me les traduiran com me les traduirien si fossin en castellà, car el castellà si es vol difondre també ha d'ésser traduït [...] El cert és que he escrit un article en castellà... I que després de tants anys de no manejar la llengua castellana en el treball d'escriptor, la cosa no m'ha estat gaire difícil, i segurament la pràctica antiga i l'ús verbal a la Universitat m'han servit de molt... Però el gust d'escriure m'ha semblat tot un altre. Educats i formats en llengua castellana, instruïts amb ella a l'escola i a la Universitat, el castellà ens dona la impressió d'un instrument acabat i complet, en el qual tots els conflictes estan resoltos; les dificultats que hi trobem són dificultats, no d'ella sinó nostres, per insuficiència de coneixement. Això és un elogi, i com a tal l'estampo, car sóc amic i admirador de la llengua castellana. A favor d'ella han treballat vuit segles d'integració i de depuració. En contra de la llengua catalana han treballat vuit segles de desintegració i de corrupció, quan no de persecució... Per això quan vaig començar a sentir que necessitava l'expressió catalana per comunicar els meus sentiments i els meus pobres pensaments, i això va començar després de molts anys d'escriure en castellà i adonar-me de la meua insuficiència i de la seva artificialitat en quant a l'exigència de la meua ànima, ¡vaig trobar-me amb un vehicle dur i resistent que vaig haver de polir i de perfeccionar de mica en mica... Avui, però, hi ha un goig dolcíssim, una voluntat pura —de vegades una joia sensual...— en el maneig de la llengua catalana, en l'estudi i la recerca de les paraules i de les formes gramaticals, com revelació de l'arrel de l'esperit... Hi ha un encís inefable en el so i en la frase en la consideració etimològica, font inexhaurible de plaer i de coneixement.»
Data: març de 1943. Llegat Mirabent. Facultat de Filosofia. Biblioteca UB. Documentació 6.1 DI. Diari mecanografiat, p. 255.

na: Viuda de Garnero, 1913, 38 p.; *El sapo romántico*, Madrid: El Libro Popular, 1914; *Mi ventana florida*, València: F. Sempere, [ca.1920], 262 p. I en preparava una altra, *Mari-Cruz*, que no tenim notícia que es publicués⁴⁰.

El primer llibre, *Alondra*, és un aplec de tres narracions. El primer relat, començat als divuit anys⁴¹, és el que dóna nom al recull i explica el desamor d'un matrimoni, Rosario i Ernesto, que no acaba d'entendre's. L'enyor de la ciutat, en la fugida, porta Rosario a un final tràgic⁴². *Búcaro*, el segon treball, narra els diversos amors d'Alfredo. *Visiones del camino (crónica de un viajero lírico)* és un recull d'impressions de viatges per Castella i Andalusia redactats entre el 1909 i 1910.

En *El Camino azul* Mirabent retrata la vida sentimental i espiritual d'Amalio, un jove de vint-i-cinc anys. Després d'abandonar Maria perquè li oferia un amor sincer però gens sublim i deixar Isabel perquè el seu amor era voluptuós, s'enamora de Trini, una dona casada. L'amor prohibit era l'amor perfecte⁴³. Quan es troba a punt del suïcidi⁴⁴, l'amor pur de la seva germana i la seva carrera en el món de l'art li ensenyen el camí de la salvació⁴⁵.

Mi ventana florida és un recull de narracions. Obre el volum *Viejo amor*, publicada anteriorment. Aquí, Emilio Omar, retroba al cap d'anys un amor de la seva primera joventut, Carmen Montel, ara ja casada. I malgrat els anys, tots dos segueixen estimant-se. Però Maria Victoria li farà veure que aquest amor és impossible⁴⁶. El volum conté

40. A la segona pàgina de *Mi ventana florida* s'anuncien les *Obras del mismo autor* i s'anuncia en preparació *Mari-Cruz (novela)*. Aquesta última obra no figura en cap catàleg de llibres ni és en cap biblioteca europea. És de pensar, doncs, que no va arribar a publicar-se.

41. Escriu en la *despedida* del volum: «Páginas son esas hijas de mi corazón y de mi entusiasmo: todas escritas en horas emocionadas y sinceras. Algunas, las primeras, fueron hechas en el punto y hora de mis diez y ocho años» (p. 261). La primera narració, però, ell mateix la data en 1908, quan tenia 20 anys. Hem de resoldre, doncs, que el procés de creació d'*Alondra* durà dos anys.

42. «Salimos a las doce. Llegamos a las tres a la Cruz, y al emprender el camino de Valdemora pidóme unas matas de tomillo. En su busca me interné en el bosque, y... retorné presto, pues hirió mis oídos el repiqueteo loco de cascabeles, de mis cascabeles, y al entrar de nuevo en el camino, sólo vi, ya lejos, en el recodo del valle, cómo mi tartana, y en ella la señorita, se despeñaba rocas abajo, con un ruido crujiente y espantoso.» (p. 120)

43. «Una mujer que no fuera la mansa resignación de María, ni el arrebato loco de Isabel; sino noble y serena, dulce abrigo de aquietadora fragancia... Trini Lanzor.» (p. 214).

44. «Cuando todo se ha desvanecido, cuando ni el arte ni el amor fortalecen la vida, nada como morir.» (p. 276)

45. «Amar a la hermana, y en este amor, diluir los otros dos amores que no fueron tan cordiales como debieron ser. Ahuyentar de su alma todo aleteo de impureza. Hundirse en el claro arroyo de la vida humilde y sosegada. Ser bueno, sinceramente bueno... y hallar en el arte una senda de perfección. Era el camino azul que ante sus ojos se tendía. El verdadero, el único...» (pp. 281-282)

46. «No ha podido ser. Nos separó la vida. Hoy, no puede ser tampoco. Nos separa el ensueño.» (p. 90)

altres narracions més breus: *Tragedia sentimental*⁴⁷, *Don Silvano*⁴⁸, *Belial*⁴⁹, *Jimeno el misógenu*⁵⁰, *Golondrina*⁵¹, *Soledad*⁵², *Doña Clarita*⁵³, *Episodio*⁵⁴, *Maese Raimundo*⁵⁵, *El suave consuelo*⁵⁶ i *Retorno (carta de una mujer)*⁵⁷.

47. Narració tràgica de cec, on el protagonista –José Luis– es venja estranyament de la mort de la seva mare: «Su madre era el único consuelo. Lejanas historias de amor y de rencor le destrozaron la ingenuidad de su alma; libros desengañados le perdieron la voluntad; y su espíritu, enristecido por las humanas miserias, se hizo poeta, ya que no pudo alzarse hasta un Dios bienhechor y providente.» (p. 101).

48. «Me casé. Viví dos vidas. La reposada y vulgar a que me ceñían la providencia y el olvido, y aquella otra vida espiritual desordenada y poderosa que –de no haber sido tantas veces castigada por la realidad– hubiera estallado irremediablemente.» (p. 113) L'única solució que té Don Silvano per expressar el fons de la seva ànima és enamorar-se de la lluna.

49. Belial és un home violent, que viu sol a la muntanya. Atemoreix. Algunes persones del poble es serveixen de la brutalitat de Belial per les seves venjances particulars. Un dia s'enamorà. L'amor que sentia va fer bo el seu cor. Acompanyat de la seva enamorada, expressà davant de tothom la seva transformació: «das gentes les escupían, les insultaban, les apedreaban [...] Una certera pedrada le hirió de muerte en la sien» (p. 125).

50. Frustrat per no trobar l'amor de la seva vida, assassina una companya de feina: «El hubiera querido hallar una mujer novicia de amor para moldearla á su antojo é iniciarla en ese dulce y delicioso juego. Una mujer que viera y que sintiera la comedia humana a través de los ojos y el alma de Jimeno.» (p. 132).

51. Alfredo s'enamora de Julita, xicota d'un amic seu. Julita és encantadora i s'avé al festeig. Però Alfredo dubta de la relació quan Julita li demana amb què compta pel casament i amb quina quantitat passaran el mes. «Ha muerto el amor. Descalida el alma, ya no podrá sentir cómo renace esa dichosa trama de esperanzas... Mercedes: el cariño lento, suave, apacible; el que por vez primera anegó de alborozo este pobre corazón mío... Julia, el amor grácil, cascabelero, gallardo como un airón azul...; el que por lo breve é intenso –como una puñalada á traición– ha matado fieramente esta gran ternura que desborda en mi alma romántica y divagadora.» (p. 179).

52. Durant un passeig a cavall, l'amic explica al narrador la seva soledat: res, ni el matrimoni, li omple la seva vida espiritual: «Yo asisto con un gran desgarramiento espiritual á la frialdad de mi esposa: nunca he oído de sus labios una alabanza de mis méritos ni el más breve interés por los asuntos de mi carrera.» (p. 189).

53. Doña Clarita explica a la seva neboda que de jove havia festejat amb Alfredo. Però el seu pare li va prohibir aquesta relació. Va expulsar el xicot de casa perquè no li convenia ni a ella ni a la seva família: «Y después, en el áspero rigor de mi tristeza, tuve un egoísmo consolador: el de haber sido para él, para mi Alfredo, esa mujer, ensueño errante, que desaparece inesperadamente, en pleno amor, dejando el inquietante enigma de las cosas que, pudiendo haber sido, no habrán de ser jamás...» (pp. 197-198).

54. Pedro Martín perd la vista quan salva a Mari-Rosa, la seva esposa, de les urpes d'un llop. Passen els anys i la ceguesa esdevé obstacle per la seva relació. Una freda nit pica a la porta un viatger perdut al mig del bosc. De la infidelitat de Mari-Rosa amb l'estrany, neix un nen. «Durante el tiempo que Mari-Rosa llevó en las entrañas al infante, la rabia le fué destrozando el corazón; callaba por su mucho amor á la mujer» (p. 210). Però l'amor a l'esposa pot més que la venjança que planeja sobre el fill. Amb silenci, Pedro Martín acceptarà el fill.

55. Maese Raimundo explica que va créixer juntament amb Ana Luisa, junts es varen educar, junts tocaven el piano. Ell, però, l'estimava en silenci i esperava que ella mostrés algun signe d'enamorament. Vist, però que això no succeïa, Raimundo demanà per marxar a París a formar-se. Hi va estar molt temps. Mentrestant, Ana Luisa es casà. «Al regresar yo á la villa levantina hallé á mi amiga hermana, á mi novia única é ideal, abandonada y triste, víctima de un mal marido» (p. 223). Però ja era casada.

56. Gràcies a les experiències i consells dels amics, el protagonista se sap en època

El libro popular era una revista literària que es publicava a Madrid des de 1912, amb una freqüència que oscil·lava d'un número setmanal (1912) als dos (1913). El 1914, en el número corresponent al 10 de març, es publicà *El sapo romántico*, acompanyat de 10 dibuixos a ploma i 1 de bicolor a la portada. Tots aquests dibuixos eren fets per Francesc Mirabent Vilaplana. N'extractem l'argument: Ja de jove a Don Lucas li deien *El sapo romántico* perquè li agradava molt donar conversa a les noies. Tot i el bon tracte amb elles, mai arribà a festejar seriosament. Ara tenia uns cinquanta anys, i els seus recursos li permetien viure còmodament; amb tot ensenyava el Batxillerat a una colla de nois. «En cuanto al amor, negaba Don Lucas que la mujer fuera capaz de sentirlo plenamente.» (p. 259) Javier era un alumne seu, que no acceptava l'afirmació de Don Lucas. Festejava amb Clarita, una veïna del seu professor. Don Lucas admirava la relació entre els dos joves, i en sentia un enyorament sospitós: ell també l'estimava. «El amor de Clarita le destrozaba, le mordía. Ese amor tardío, desesperado y grotesco que vino á turbar la cercana vejez.» (p. 280) Don Lucas va aprofitar una invitació de la seva veïna per assetjar-la: «El levantino ardoroso, vehemente, que llevaba don Lucas escondido en su ser, se reveló brutalmente en esa borrachera sensual... Sed de amar... Sed de hacer suya á esta mujer tan soñada... Sed de abrazarse á esta carne, que era suave y dulce como las flores que le despertaron una ansia desordenada y lujuriosa.» (p. 285) Conscient de la seva gravíssima falta, anà a tirar-se des de dalt el pont.

Mirabent deixà el conreu sistemàtic del periodisme i de la novel·la vers el 1920. Joaquim Carreras i Artau ho adjudica a una profunda transformació provocada pels efectes de la Primera Guerra Mundial i pels estudis cursats a la Universitat de Barcelona⁵⁸.

2. 1927-1936: L'ESTÈTICA

Aquest període serà clau en la carrera de Mirabent. Per un cantó, publicarà els seus dos únics llibres d'estètica. La qualitat dels treballs li reportaran el reconeixement dels intel·lectuals catalans i serà l'inici

de trànsit: de la solteria al desig del matrimoni: «Es la emoción del tránsito. En este momento mi corazón percibe el ritmo de las cosas serenas y sobrias. Vive mi espíritu un delicioso pasmo de niño y de romántico. Un aura de blancor, de castidad, de nobleza, me estremece... Y cierto los párpados, é imagino que recibo en la frente el beso santo de los lejanos labios de mi madre...» (p. 242)

57. Ana María escriu a la seva mare i li explica que el seu mal marit ha tornat malalt a casa. Ella, sabent-ho, accepta les noves paraules d'engany i les falses promeses: «El fugitivo retornó á mis brazos, y yo no pude negarme á la paz ofrecida, aunque presiento la esterilidad de mi obediencia. Pasarán estos días sentimentales y volverán los antiguos dolores. Pero mi conciencia no me podrá acusar. Yo hice mi deber.» (p. 252)

58. *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, Barcelona: CSIC, 1958, vol. 1, pp. 8-9.

de la seva projecció internacional. D'altra banda, publicarà tres articles i una conferència d'àmbit català que el connectaran amb la tradició filosòfica de Catalunya i, a partir d'aleshores, se l'inclourà en l'anomenada «Escola de Barcelona».

La irrupció en el món editorial de Francesc Mirabent com a tractadista d'Estètica es fa a través de la publicació de la seva tesi doctoral. El 1927, l'editorial Cervantes de Barcelona publica en la col·lecció Sòcrates *La estética inglesa del Siglo XVIII*. En aquest llibre mostra, al llarg de les 272 pàgines, com els autors anglesos del segle XVIII estan en diàleg amb l'estètica clàssica i, per tant, s'interessen pel valor ètic de l'art i de la bellesa, per la relació entre bellesa natural i bellesa artística, pel plaer estètic, pels elements formals del que és bell i pel problema metafísic del que és bell. Aquest diàleg, però, es fa tot plantejant nous problemes que els portaran a ser precursors de les posicions kantianes. Així mostraran l'interès pel gust i pel judici estètic, pel bell i el sublim, per allò que és característic, per la idea de la *sympathia*, el sentit i el sentiment estètic i pel problema de la minoria escollida. I tot plegat plantejat a partir d'un mètode analític, crític i amb bones deixes de psicologia⁵⁹.

Aquell mateix 1927 publica l'article «Els estudis filosòfics a Catalunya», en el qual defensa que, enllà dels autors medievals o renaixentistes, el que es pot anomenar tradició filosòfica a Catalunya l'hem de cercar en els pensadors del XIX, Jaume Balmes i Francesc Xavier Llorens i Barba. És amb ells que hem de començar a traçar el camí del diàleg filosòfic, un diàleg fet des de la universitat⁶⁰.

59. «Pero lo importante en la Estética Inglesa del siglo XVIII es, sobre todo, la unidad de actitud y de método que mantienen todos estos pensadores ante el problema general de lo Bello. Hasta tal punto, que muchas veces interesan menos las conclusiones que la manera cómo han sido obtenidas. Método analítico y actitud crítica, por lo tanto radicalmente distintos de los que han aplicado la Estética Clásica y la Estética Medioeval. Este método y esta actitud de los ingleses del siglo XVIII se apoyan en una firme convicción psicologista, sustentada incluso por aquellos autores cuyo intuicionismo parecía, que iba a alejarles de esa inclinación tan característica del pensamiento inglés.» F. MIRABENT, *La estética inglesa del Siglo XVIII*, Barcelona: Cervantes, 1927, p. 267.

60. Hem de remarcar que aquest text no figura en la recopilació: F. MIRABENT, *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos* (CSIC, Barcelona, vol. I, 1957, vol. II 1958), preparada per Joaquim Carreras i Artau i Jordi Pérez Ballester. «Els filòsofs catalans que podríem dir-ne clàssics –Llull, Sibiuda, Vives– dintre de la diversitat dels seus matisos, no són pas per a nosaltres els filòsofs de tradició nacional. O bé són homes que no han pogut sostreure's de la influència del seu temps, o bé són homes que viuen en terres alienes plens de les avideses renaixentistes. [...] una veritable tradició filosòfica a Catalunya hem de cercar-la no més enllà del segle XIX. Més que una tradició, pot ser un intent de filosofar amb rectitud, llibertat i eficàcia. [...] La primera labor a fer en la constitució d'una escola catalana de Filosofia és la d'aprofundir l'estudi i el comentari de l'obra i de la intenció d'aquests dos homes eminentes [Balmes i Llorens i Barba] en el nostre renaixement cultural.» F. MIRABENT, «Els estudis filosòfics a Catalunya», *Revista de Catalunya*, núm. 20, octubre 1927, pp. 353-354. És molt probable que 25 anys més tard matisés aquestes afirmacions. En l'article «Alguns comentaris

El número 52 de la *Revista de Catalunya*, corresponent als mesos de novembre i desembre del 1928, publica «L'altre aspecte de la filosofia anglesa». L'article és un esforç per fer veure el prejudici molt comú de jutjar la filosofia anglesa del XVIII d'empirista, sensista i materialista. Critica la interpretació que veu aquests temes encadenats en els autors anglesos ⁶¹.

En bona manera hem de llegir en paral·lel amb l'article anterior la conferència *L'escola escocesa i la seva influència en els filòsofs catalans del segle XIX*, pronunciada el 29 de juny de 1928 a l'Ateneu Barcelonès. Després de caracteritzar les etapes del pensament escocès i de mostrar que a tots els autors d'aquesta escola els uneix l'interès pel mètode, l'aposta pel sentit comú i la preocupació per la vida pràctica Mirabent afirma que a Catalunya Martí d'Eixalà i Llorens i Barba representen l'adaptació d'aquella tendència filosòfica ⁶².

Ben diferent és l'article «Algunes suggestions sobre l'estètica de Plató» (1929). Comença indicant la dificultat de discernir què hi ha de socràtic i què de platònic en Plató. Repassant els tractats estètics, afirma que l'*Hípias major* és de tall socràtic (p. 291), el *Fedre* i el *Convit* tenen una elaboració platònica, elaboració que en el *Fedre* i el *Timeu* es mostra en tota la seva dificultat. La concepció de la bellesa és aquí molt més complexa que en el relativisme socràtic ⁶³.

El 1936 l'Institut d'Estudis Catalans publica *De la Bellesa*. L'antecedent del llibre és l'article «L'Estètica disciplina filosòfica» (*Revista de Catalunya*, març de 1931), que passà a incorporar-se com a

sobre Vives i els Platonistes de Cambridge» (F. MIRABENT, *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*, II, 210), després de citar els nostres autors del XIII, del XIV i del XV afirma: «He citat aquests noms perquè es vegi que Vives es troba com una anella en el procés del nostre pensament.»

61. «Veiem com s'ha desfet l'enllaç ideal: empirisme, sensisme i materialisme. És ben curiós observar que des dels començos del segle XVIII no hi ha a Anglaterra cap direcció radicalment materialista; i que abans del segle XVIII tampoc el materialisme és doctrina de fonda rel en el pensament Anglès. [...] Quant al sensisme, no hi ha raó per creure que sigui el desenrotllament de l'empirisme.», «L'altre aspecte de la filosofia anglesa», *Revista de Catalunya*, 52, V, (1928) pp. 365-366.

62. «A Catalunya han estat les tendències filosòfiques de Martí d'Eixalà i de Francesc Xavier Llorens les que, sense vanitat ni pressa, han esperat en confiança el dia que els estudiosos de Catalunya han anat, uns després dels altres, girant els ulls cap aquesta branca frondosa on trobem els millors trets de la nostra constitució espiritual: el seny i el sentit de la realitat.», en «L'escola escocesa i la seva influència en els filòsofs catalans del segle XIX», publicada a *Conferències filosòfiques professades durant l'exercici 1928-1929*. Barcelona: Ateneu Barcelonès, 1930. Cito la reproducció feta a F. MIRABENT, *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*, II, p. 183.

63. «Analitzant amb precisió el desenrotllament de les teories socràtico-platòniques, no sols estètiques, sinó totes les que constitueixen el moviment general de les idees filosòfiques els dos pensadors, creiem de poder inclinar-nos a proposar com a idees estètiques purament socràtiques les exposades en l'*Hípias Major*, i purament platòniques les dels altres diàlegs citats», en «Algunes suggestions sobre l'estètica de Plató». Cito la reproducció en l'apèndix de *De la Bellesa*, p. 294. L'original va ser publicat en la *Miscel·lània Crexells*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1929.

primer capítol. Però el mal atzar va fer que el llibre passés en bona manera desapercebut fins i tot als especialistes. *De la Bellesa* serà el seu llibre més important⁶⁴. Atacarà dos miratges: el que creu que l'experiència estètica és una experiència immediata i pràctica i el que neix a partir de les polèmiques a base de l'art i dels sentiments. L'atac el portarà a plantejar-se l'estètica com a disciplina filosòfica, al costat de disciplines com la lògica i la moral. No en va, els tres transcendents –Bellesa, Veritat i Bé– es dilaten racionalment en el camp de la filosofia. En el desplegament, tractarà de l'estètica com a disciplina filosòfica (cap. 1), de l'actitud estètica (cap. 2), de la diferència entre bellesa artística i bellesa natural (cap. 3), del sentiment (cap. 4) i del judici (cap. 5) estètic i de la bellesa com a valor i ideal (cap. 6). Per un cantó, pot semblar que Mirabent es troba en harmonia amb posicions socràtiques quan afirma que de la bellesa no en podem fer un concepte universal⁶⁵; per altra banda, és innegable la influència crítica de Kant i dels anglesos del XVIII. De Kant, pel judici; dels anglesos, pel gust. Per últim, rebutja Hegel, en proposar l'estètica no com una filosofia de l'art, sinó com una filosofia de la bellesa⁶⁶.

3. 1942-1952: LA CONSOLIDACIÓ

L'última etapa de la seva vida es caracteritza pels treballs de reflexió publicats, essencialment, a la *Revista de Ideas Estéticas*. En aquests articles, Mirabent aprofundeix en la seva manera d'entendre l'experiència estètica. No hi ha grans novetats en la manera de concebre la disciplina. El seu sistema ja es troba cristal·litzat en l'etapa anterior. En total publicà 18 articles, 23 notes⁶⁷ i 4 recensions⁶⁸ que li permete-

64. «L'obra principal de Mirabent i una de les més rellevants del pensament català del nostre segle.» N. BILBENY, *Filosofia contemporània a Catalunya*, Barcelona: Edhasa, 1985, p. 251.

65. «... pel que fa referència a la naturalesa essencial del plet de la Bellesa, ja veiem que no hi ha conclusió universal i absoluta.» (p. 284)

66. «... la confusió constant entre la filosofia de la bellesa i la filosofia de les belles arts –confusió afavorida per l'Estètica hegeliana– ajudava encara més a restringir el camp de l'Estètica i a reduir-lo a la sola discussió de temes artístics i separar-lo del cos de les doctrines filosòfiques.» (p. 27)

67. Són: «Baumgarten y Croce», *Revista de Ideas Estéticas*, 3, I (1943), 121-123. «Bibliografías generales de la Estética», *Revista de Ideas Estéticas*, 2, I, 117-119. «Dos poetas y la Estética», *Revista de Ideas Estéticas*, 4, I (1943), 97-102. «El segundo Congreso internacional de Estética y de Ciencia del Arte», *Revista de Ideas Estéticas*, 2, I (1943), 316-317. «A propósito de Bergson», *Revista de Ideas Estéticas*, 8, II (1944), 79-89. «Esteban de Arteaga, por el P. Miguel Batllori», *Revista de Ideas Estéticas*, 7, II (1944) 89-95. «Filosofía, Ciencia y Arte según Esteban de Arteaga», *Revista de Ideas Estéticas*, 11, III (1945), 387-393. «Profundidad y claridad», *Revista de Ideas Estéticas*, 11, III (1945), 381-386. «¿Es el paisaje un estado de alma?», *Revista de Ideas Estéticas*, 17, V (1947), 71-84. «Estudios sobre el Barroco», *Revista de Ideas Estéticas*, 20, V (1947), 453-465. «Un ensayo norteamericano sobre Goya», *Revista de Ideas Estéticas*, 18, V (1947), 209-212.

ren presentar llibres i esdeveniments recents del món de l'estètica. Per qüestions d'espai només podem presentar, breument, la problemàtica discutida en els articles.

«Émotion et compréhension dans l'expérience du beau»⁶⁹. Aquí plantejarà el problema de si en estètica es dona una prioritat a l'emoció o a la comprensió. L'ideal seria que totes dues es donessin conjuntament, amb una harmonia total. Per veure la profunditat de la relació entre els dos temes cal estudiar la intuïció, l'expressió i la significació o finalitat del bell. Tot plegat, però, ha de coincidir en el Judici del Gust⁷⁰.

*Estética y filosofía*⁷¹ representa la reivindicació, ja feta en *De la Belleza*, d'una estètica filosòfica. Vol mostrar el nexa inqüestionable entre les dues disciplines.

En *Los valores estéticos y el juicio del gusto*⁷² defensa que el treball conjunt de la raó i del sentiment no deixa caure el judici del gust en qualsevol tipus de subjectivisme.

L'article *Naturaleza y arte*⁷³ mostra com, des del punt de vista de l'estètica, en aquest binomi no hi ha contradicció.

«Dos ensayos de Ernst Cassirer», *Revista de Ideas Estéticas*, 21, V (1948), 77-87. «La Estética en el X Congreso Internacional de Filosofía», *Revista de Ideas Estéticas*, 22-23, VI (1948), 246-256. «Max Dessoir ha muerto», *Revista de Ideas Estéticas*, 22-24, VI (1948). «Una nueva revista de Estética», *Revista de Ideas Estéticas*, 24, VI (1948), 373-375. «Sobre el método en Estética», *Revista de Ideas Estéticas*, 26, VII (1949), 191-197. «Algunos libros ingleses recientes sobre Estética (I)», *Revista de Ideas Estéticas*, 36, IX (1951), 413-419. «Un estudio sobre M. Menéndez y Pelayo», *Revista de Ideas Estéticas*, IX (1951), 171-172. «Algunos libros ingleses recientes sobre Estética (II)», *Revista de Ideas Estéticas*, 37, X (1952), 47-72. «Algunos libros ingleses recientes sobre Estética (III)», *Revista de Ideas Estéticas*, 39, X (1952). «El VII Congreso de Studi Filosofico Cristiano», *Revista de Ideas Estéticas*, 39, X (1952), 325-330. «Sobre la Estética del Existencialismo», *Revista de Ideas Estéticas*, 42, XI (1953), 175-180.

68. «P. Ignacio Casanovas, S.I: Estéticas», *Revista de Ideas Estéticas*, 8, I (1943), 145-146. «Dr. José V. Amorós Barra: Fonocromía», *Revista de Ideas Estéticas*, 7, II (1944), 119-120. «Luis Rey Altuna: Qué es lo bello», *Revista de Ideas Estéticas*, 12, III (1945), 539-546. «Thomas Munro: The arts and their interrelations», *Revista de Ideas Estéticas*, 31, VIII (1950), 357-358.

69. *Revue d'Esthétique*, III, 1, (1942), pp. 250-273.

70. «Le fond du problème reste toujours que la compréhension et l'émotion puissent coïncider jusqu'à devenir simultanées, et que cette simultanéité se forge dans le long procès préalable au Jugement du Goût». F. MIRABENT, *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, vol. II, p. 241.

71. *Revista de Ideas Estéticas*, núm 1, I, (1943), 61-75. «Pero los que creemos en la dignidad filosófica de la Estética hemos de insistir en la reconsideración de sus problemas y hemos de querer para la Estética su reincorporación en el seno de la Filosofía, yendo más allá de las simples notas marginales filosóficas que algunos estéticos se limitan a intentar y aun esto sin mucha convicción.» Utilitzo l'edició del volum I dels *Estudios Estéticos...*, p. 16.

72. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 2, I, (1943), 51-64. Aquest text és la traducció castellana, feta pel propi autor, d'una comunicació presentada a París el 1937, en el IX Congrés Internacional de Filosofia. Publicat a París, en 1938, en les actes del congrés.

73. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 4, I, (1943), 51-72. «... tanto la Naturaleza como el Arte han de representar en la experiencia estética con igual pureza ese sentimiento íntimo y gozoso de liberación espiritual» (p. 42). Utilitzo l'edició del volum I dels *Estudios Estéticos*.

A *Sobre la repetición en estética*⁷⁴ parteix de l'interès de Max Dessoir per aquest tema i farà veure com la repetició és clau en el judici lògic, moral i estètic. Ahora, és formadora del gust.

*Delacroix, o la inquietud de lo estético*⁷⁵ és el dibuix de l'ànima de Delacroix feta a través del diari de l'artista.

*Reflexiones sobre la forma*⁷⁶ és un repàs crític i històric d'aquest problema fonamental de l'estètica. Forma i contingut s'unifiquen en el gust, i no en la idea hegeliana.

*Una interpretación del Trentismo en Estética*⁷⁷ vol investigar les conseqüències del Concili de Trento per a l'estètica.

*Reflexiones sobre el genio artístico*⁷⁸ és un repàs de les posicions dels grans pensadors a l'entorn del geni, i vincula aquesta noció amb la de gust.

A *Contemporary Aesthetics in Spain* fa un repàs crític dels homes i moviments més destacats en l'estètica catalana, sense descuidar-se d'alguns pensadors espanyols⁷⁹.

A *La Estética y el Humanismo*⁸⁰, mostra com l'aportació de l'estètica a l'humanisme és el plantejament filosòfic de nocions pròpies.

L'interessant *Apuntes para una teoría de las síntesis estéticas*⁸¹ estudia el

74. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 5, II, (1944), 3-34. «Por la repetición de las mismas experiencias el hombre penetra más hondamente en un mundo cuajado de matices, de diferencias, de emboscadas; por esta repetición, el Juicio de Gusto se vigoriza y se asegura de la propia justeza y del propio refinamiento» (p. 22).

75. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 7, II, (1944) 75-85.

76. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 10, III, (1945), 149-179. «El Gusto trabaja para calmar aquella sed infinita de perfección.» Utilitzo l'edició del volum I dels *Estudios Estéticos...*, p. 96.

77. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 12, III, (1945), 495-507.

78. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 19, V, (1947), 269-308. «... si el genio es un don natural y el Gusto un don especial, conviene investigar si substancialmente hay entre ellos una muy honda diferencia. Siempre habrá, claro es, una distinción activa entre la inspiración del genio y la intuición del Gusto, es decir, entre la creación o invención y la contemplación o crítica, aunque importa mucho entender siempre la inspiración y la intuición en el sentido propuesto de disposiciones interiores que se ayudan del trabajo constructivo de la atención.» Utilitzo l'edició del volum I dels *Estudios Estéticos...*, p. 133.

79. *The journal of aesthetics & art criticism*, VIII, 1, (1949), 34-41. «There is now in Spain an atmosphere favourable to the study of philosophical aesthetics. We are less under the influence of old fashioned notions; there is less desire to resurrect the traditional definitions. But the basic error is always the same. There is no wish to understand-either through bias, or because the problem does not arouse sufficient interest-that the creative force of the aesthetic consciousness is the judgment of taste, and that in conclusion, whatever may be the direction adopted, all things flow together in this crucial act of the aesthetic experience.» (40). Hi ha traducció castellana («Sumario de la Estética contemporánea en España») al volum II dels *Estudios Estéticos...*, pp. 242-252.

80. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 25, VII, (1949), 28-49. «La Estética -Arte y Naturaleza, Inteligencia y Emoción- tiene una tarea fructuosa en la formación del hombre espiritual, en oposición a lo que ha sido llamado el hombre torácico (...) La Estética aporta al pensamiento filosófico una sólida contribución especulativa, no solamente desde el punto de vista de las discusiones sobre el concepto de la Belleza, sino sobre todo -y más sutilmente, más hondamente- desde el punto de vista de las otras normas teóricas de la Verdad y el Bien.» (pp. 47-48).

81. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 27, VII, (1949), 239-271. «...las síntesis en Esté-

paper de les síntesis en l'experiència artística i la nebulosa de conceptes associats.

En els articles *En el bicentenario de Goethe*⁸² i *A. G. Baumgarten, 1750*⁸³ es dedica a contextualitzar i exposar críticament la doctrina de dos pensadors clau en el terreny de l'estètica.

Així mateix, s'interessa per l'obra de Cervantes en *Sobre un aspecto del cervantismo alemán*⁸⁴. Estudia la influència de categories com «còmic», «ironia» i «humor» en els romàntics alemanys.

L'interès de Mirabent a *Contribución al estudio de los fundamentos de la estética*⁸⁵ es troba en assenyalar que la relació bellesa i art és inescapable per qualsevol filòsof (així ho han fet els grans filòsofs). Amb tot, només podem entendre el fenomen estètic si tenim present que abraça des de la impressió intuïtiva fins al Judici.

En el mateix any de la seva mort publica a la *Revista de Filosofía* «La estètica en la metafísica de Maine de Biran»⁸⁶, on fa un ampli i detallat estudi d'un autor que no és esteticista però que s'interessa metafísicament pel problema de la bellesa.

Aquell mateix any, encara fa una conferència a l'Institut Luis Vives titulada *Alguns comentaris sobre Vives i els Platonistes de Cambridge*⁸⁷, on situa Vives en la tradició del pensament català i mostra la influència en aquella escola filosòfica⁸⁸.

tica son síntesis de fragmentación, contrariamente a las síntesis de la Filosofía, que aspiran a ser síntesis de totalización y de coherencia profunda (161). [...] nos queda siempre la duda de si la síntesis verificada por el Arte, y sobre todo por las Artes espaciales, es la revelación completa y suprema de todos los elementos a expresar o a significar, o si la obra de Arte no es más que un punto de vista –por muy intencionado y penetrante que sea– desde la cual la síntesis practicada es sólo parcial y restringida». (p. 166). Utilitzo l'edició del volum I dels *Estudios Estéticos...*

82. *Revista de Ideas Estéticas*, núm 30, VII, (1950), 119-141.

83. *Revista de Ideas Estéticas*, núm 33, IX (1951), 3-27. Aquest text és l'elaboració de la conferència impartida a l'Institut «Luis Vives» el 19 de maig de 1950. En la crònica de la revista *Pensamiento* d'aquell curs es recull la data de la conferència amb el títol *El bicentenario de la estética de Baumgarten (1750)* (cf. vol. VI, 1950, p. 246)

84. *Revista de Ideas Estéticas*, núm, 38, vol. X (1953), 115-139. «Lo que en realidad se proponen los esteticistas de esa época es sacar ejemplos para argumentar sobre lo cómico, lo humorístico y lo irónico en ese complicado asunto que es su clasificación categorial y moral». Utilitzo l'edició del volum I dels *Estudios Estéticos...*, pp. 214-215.

85. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 41, XI (1953), 3-15. «Hay además una honda raíz psicológica –sensorial, perceptual, imaginativa, emotiva, sentimental, expresiva, judicativa– que es inseparable de toda experiencia estética» (p. 14).

86. *Revista de Filosofía*, 41, vol XI (1952), 225-252. «Así Biran, psicólogo y metafísico, siente la atracción de lo bello. Así también, el esteticista ha de sentir y conocer las cuestiones generales de la filosofía» (p. 252).

87. Publicada per primera vegada a F. MIRABENT, *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, vol. II, 1958, pp. 209-217.

88. «El problema, doncs, excedeix d'una mera relació Vives-Platonistes de Cambridge. Hi ha un eclipsi evident en l'interès per Vives. Caldria explicar-ho (...) No n'hi ha prou amb els tòpics fàcils de si és o no és un "precursor" d'això o d'allò. Jo em preocupo més de l'eclipsi que no pas de la presència». F. MIRABENT, *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, vol. II, 216

4. OBRA PÒSTUMA

Poc després de la seva mort, Joaquim Carreras i Artau li publica els *Estudios Estéticos y otros ensayos filosóficos*, Barcelona: CSIC, 1957, vol. I ⁸⁹; 1958, vol. II ⁹⁰. Avui aquesta publicació és indispensable per accedir a l'obra de Mirabent: recull gairebé la totalitat dels articles.

El 1957, la revista *Convivium* (núm. 2, pp. 183-190) publica l'inèdit «Més apunts sobre la síntesi estètica». En aquest article, Mirabent, tot resseguint termes com Bellesa, Judici, Intuïció, Espectador, Experiència, Imaginació i Síntesi, fa un resum de la seva forma d'entendre l'estètica; especialment aquí es centra en la necessitat de la síntesi⁹¹.

El 1988 es reedita el llibre *De la bellesa* a l'editorial Laertes de Barcelona, amb pròleg de José M. Valverde ⁹².

89. Conté els següents treballs: «Estética y filosofía (1943), Los valores estéticos y el juicio del gusto (1943), Naturaleza y arte (1943), Sobre la repetición en estética (1944), Delacroix, o la inquietud de lo estético (1944), Reflexiones sobre la forma (1945), Una interpretación del Trentismo en estética (1945), Reflexiones sobre el genio artístico (1947), La Estética y el Humanismo (1949), Apuntes para una teoría de las síntesis estética (1949), En el bicentenario de Goethe (1950), A.G. Baumgarten, 1750 (1951), La estética en la metafísica de Maine de Biran (1952), Sobre un aspecto del cervantismo alemán (1953), Contribución al estudio de los fundamentos de la estética (1953), Bibliografías generales de la Estética (1943), El segundo Congreso internacional de Estética y de Ciencia del Arte (1943), Baumgarten y Croce (1943), Dos poetas y la Estética (1943), Esteban de Arteaga, por el P. Miguel Batllori (1944), A propósito de Bergson (1944), Profundidad y claridad (1945), Filosofía, Ciencia y Arte según Esteban de Arteaga (1945), ¿Es el paisaje un estado de alma? (1947), Un ensayo norteamericano sobre Goya (1947), Estudios sobre el Barroco (1947), Dos ensayos de Ernst Cassirer (1948), Max Dessoir ha muerto (1948), La Estética en el X Congreso Internacional de Filosofía (1948), Una nueva revista de Estética (1948), Sobre el método en Estética (1949), Sobre un artículo de Richard Müller-Frieffels (1950), Un estudio sobre M. Menéndez y Pelayo (1951), Algunos libros ingleses recientes sobre Estética I (1951), Algunos libros ingleses recientes sobre Estética II (1952), Algunos libros ingleses recientes sobre Estética III (1952), El «VII Convengo di Studi Filosofico Cristiano» (1952), Sobre la estética del existencialismo (1952), P. Ignacio Casanovas, S.I. Estéticas (1943), Dr. José V. Amorós Barra, Fonocromía (1944), Luis Rey Altuna, Qué es lo bello (1945), Thomas Munro, The arts and their interrelations (1950)».

90. Conté: «La estética inglesa del siglo XVIII (1927), L'altre aspecte de la filosofia anglesa (1927), L'escola escocesa i la seva influència en els filòsofs catalans del segle XIX (1930), Algunes suggestions sobre l'estètica de Plató (1929), Necrologia de Jaume Serra i Hünter, Alguns comentaris sobre Vives i els Platonistes de Cambridge (1952), Émotion et compréhension dans l'expérience du beau. Revue d'Esthétique (1942), Sumario de la Estética contemporánea en España (1949), Memoria docente sobre Concepto, Métodos, Fuentes y Programa de la asignatura de Estética (1950)».

91. «Sabem que la filosofia és, per naturalesa... síntesi i sistema. És a dir, que les síntesis compreses en els termes: realitat, veritat, categoria, esquema, ens són donades dins la complicada madeixa de la inquietud filosòfica, i que cal posar en aquests conceptes una ordenació, una sistematització coherent, car, sigui quina sigui la investigació que anem a emprendre, ens sortiran al pas irrecusablement. En l'ordre del coneixement intel·lectual, les síntesis categorials constitueixen un problema perenne de la Filosofia, incessantment renovat en tots els grans pensadors. En l'ordre de l'experiència estètica, després de totes les anàlisis detallades i penetrants que puguin fer-se, només hi haurà fecunditat si d'elles broten les síntesis que li donen significació filosòfica.» (p. 183)

92. Sobre Mirabent: Antonio AGUSTÍN, *Sobre la estética del Dr. F. Mirabent*. Barcelo-

IV. Les idees

En aquesta última secció repassarem els temes nuclears que configuren el pensament estètic de Francesc de P. Mirabent. És molt comú trobar-los en els seus articles, especialment els més densos, com ara «Estética y Filosofía» i «Los valores estéticos y el juicio de gusto»; com també són ben presents en el seu llibre més emblemàtic: *De la belleza*.

1. L'ESTÈTICA, DISCIPLINA FILOSÒFICA

La reivindicació que fa Mirabent de la relació entre filosofia i estètica representa l'esforç encara ben actual en el pensament europeu (especialment entre l'escola italiana seguidora de Luigi Pareyson) per entendre que una reflexió sobre el terreny propi de l'estètica només serà fructuosa si es planteja com a disciplina filosòfica. Quan, de fet, l'estètica se n'ha separat ha quedat reduïda a teoria de les belles arts. D'aquí ve que vegi bona part de l'estètica moderna separada de l'esforç dels clàssics. Veu pobra l'estètica que posa l'accent en el medi (Taine), en les il·lusions poètiques (Ruskin), en les dades sociològiques (Lalo), en dades empíriques o experimentals (Fechner), o, definitivament, en fórmules lògiques (Croce).

A diferència de les belles arts, l'estètica ha de plantejar-se els problemes de l'anàlisi de l'experiència sensible començant amb les formes psicològiques que estan tocant amb la biologia i la fisiologia i d'aquí, en forma ascendent, fins al judici estètic. Per tant, «l'Estètica demanarà a la psicologia la descripció del lliure joc de l'esperit, tant en la seva activitat creadora com en la seva actitud emocional contemplativa». Per altra banda, demanarà a la metafísica «que, en última instància estableixi la coordinació sistemàtica que l'esperit aspira a trobar en els ideals supremes de l'existència humana». Mirabent determina l'estètica com la disciplina que investiga i intenta «descobrir quines relacions hi ha possibles entre l'experiència estètica i les formes racionals superiors, i si la idea o concepte de la bellesa té una unitat substancial amb els altres conceptes o motius humans de l'especulació filosòfica, la veritat i el bé»⁹³.

na: PPU, 1985. Norbert BILBENY, *Filosofia contemporània a Catalunya*, Barcelona: Edhasa, 1985, pp. 249-259. Gonzalo DÍAZ DÍAZ *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid: CSIC, 1995, vol. V, 537-540. Adolfo MUÑOZ ALFONSO, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*. Madrid: Guadarrama, 1959, p. 107. Alain GUY, *Filósofos españoles de ayer y de hoy*. Alfonso LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía Española Contemporánea*, Madrid: BAC, 1970, pp. 589-594. Miguel QUEROL GAVALDÀ, *La escuela estética catalana contemporánea*, Madrid: CSIC, 1953. Juan ROIG GIRONELLA, «Necrológica», *Pensamiento*, VIII, 1952, pp. 564-566.

93. Cf. *De la belleza*, p. 12.

L'estètica, a diferència de la lògica o de la moral, no és una ciència normativa, no és una ciència de l'«haver de ser» perquè no es pot elevar gaire més d'una valoració dels fets de l'experiència estètica. A l'estètica només li podem demanar per què una cosa és bella. I per tant, el problema se centra a «investigar i explicar les relacions entre el judici personal de les coses que diem belles i el valor universal que voldríem que tingués aquest judici». Com a disciplina filosòfica, doncs, l'estètica ha de partir de les bases psicològiques (sensacions, emocions...), ha d'entrar en una investigació axiològica i metafísica per veure si és possible passar de l'experiència personal al sentir universal i així poder arribar a la definició de la bellesa.

2. SENTIMENT, SENTIMENTS I JUDICI

Distingeix entre *sentiment* i *sentiments* com a base psicològica de l'experiència estètica. Es rebel·la contra Lipps i la filosofia alemanya de l'*Einfühlung* o simpatia: l'explicació del judici del bell, per Mirabent, no s'esgota en el pla dels sentiments. El judici del bell se sustenta en el sentiment: «l'energia substancial de l'ànima»⁹⁴. Ara veiem clara la posició espiritualista de Mirabent, està convençut de la *unitat de la vida espiritual*. Aquest sentiment, però, ha d'anar acompanyat del *judici*, si no esdevé confús. El judici en l'experiència estètica és la culminació del procés de percepció. Tanmateix, però, diferencia el judici estètic del judici lògic i del judici ètic. L'estètic sempre és un judici que és fruit d'una experiència immediata i personal. El que Mirabent entén per judici no és la relació entre subjecte i predicat de l'escolàstica aristotèlica, no és un producte tributari de la prèvia determinació dels conceptes. El judici, diu Mirabent, ha quedat reclòs en la lògica formal⁹⁵ i és en ell on es dona el coneixement, és per això que el judici és «l'eix fonamental del coneixement». Insisteix que el judici estètic té arrels psicològiques i no metafísiques. No hem d'entendre, però, que sigui exclusivista: el judici psicològic descobreix els horitzons de la gnoseologia i de la metafísica. És només des d'aquesta òptica que Mira-

94. «El que dura, el que subsisteix, no és el signe exterior obtingut per un moviment incontrolat, sinó que és l'estat afectiu natural i característic de la nostra vida espiritual. No els sentiments, sinó el sentiment. I entès així, desapareix –per a la caracterització filosòfica del sentiment– el costat irregular i arbitrari que fa dels sentiments un sector extremadament suspecte. Els sentiments, perquè solen influir fragmentàriament –un sobre els altres– en la conducta de molts homes, acostumen a ésser consellers perillous. Però el sentiment, perquè és una disposició substancial de la nostra ànima, que actua unívocament i demana la col·laboració de les altres forces psíquiques principals, és un factor directriu de la més alta eficàcia en el conjunt de la nostra experiència vital.» (*De la bellesa*, pp. 141-142)

95. «A partir de Kant, el judici es revesteix de tota la seva dignitat filosòfica, i en la filosofia contemporània el seu estudi es col·loca en un primer pla sobre el qual recolzen les dues directives mares del pensament actual: l'ontologia i l'axiologia.» (*De la bellesa*, p. 163)

bent pot admetre Kant. Aquest, com ja sabem, tendeix a agrupar la varietat de les percepcions en la unitat d'apercepció. Mirabent creu que aquesta és una posició psicològica, tot i que sembla que Kant dona més importància a l'estudi lògic del judici i les seves classificacions. El que li resulta clar a Mirabent és que l'arrel del coneixement en Kant és l'activitat sintètica *a priori* i aquesta activitat és clarament psicològica, i la manera de realitzar aquesta activitat és el judici. És a dir, el judici seria l'eina que utilitza l'activitat sintètica *a priori*. És per aquest motiu que Mirabent es troba amb la imperiosa necessitat de treure el judici de la presó que li configurava «les formes lògiques i les idees i els conceptes que en realitat s'interposaven entre els judicis i els objectes» (p. 164). Es proposa retornar-lo a «la seva activitat directa i immediata, considerant-lo com un acte de creació, com un moviment vital autònom» (id.)⁹⁶.

Hem partit d'una experiència individual i la intuïció s'ha transformat en un concepte d'ordre general. Mirem-nos amb una mica més de detall com creu Mirabent que es produeix el xoc de les coses amb el nostre esperit. (A) Un primer estímul sensorial del xoc es transforma en una unitat d'apercepció i va acompanyat d'un sentiment agradable. (B) Llavors es desperta la imaginació i el record i s'uneix en l'enteniment sota les formes de l'observació i la comparació. (C) Finalment apareix de nou el plaer, que és aquell primer estímul traduït, ara, en una emoció tranquil·la i plena, d'unificació psicològica. Un dels problemes més greus que es planteja Mirabent és com podem superar la subjectivitat i entrar en la universalitat. Trobarà la solució en «el sentit comú» que garantirà la universalitat del judici estètic: «Així Kant parla del Gust com d'una espècie de *sensus communis* que garanteix la universalitat del judici estètic, i ensems la seva subjectivitat, per bé que universal i subjectiu siguin a primera vista termes antagònics. Universalitat del judici de Gust vol dir que aquest judici recolza en una disposició subjectiva natural, comuna a tots els homes, basada en la unitat racial dels esperits.» (p. 187)

Mirabent arriba a la conclusió que el judici estètic no s'atura en les finalitats del gust, sinó que es projecta vers l'àrea d'uns principis superiors que li donen suport i el justifiquen. És així com el judici estètic compromet tota l'eficàcia creadora i crítica de la nostra vida espiritual, pressentint, en ell, la vida moral. Els dos judicis s'impliquen. L'acompliment de la moral implica una vida amb nord estètic i el viure estètic implica l'acció moral⁹⁷.

96. «El judici vivia subjecte a les formes lògiques i esclau de les idees i dels conceptes, que en realitat s'interposaven entre els judicis i l'experiència, és a dir, entre els judicis i els objectes. Restituir al judici la seva activitat directa i immediata, considerarlo com un acte de creació, com un moviment vital autònom, era una tasca inajornable per al progrés efectiu de la filosofia.» (*De la bellesa*, p. 164)

97. «Nosaltres creiem que l'actitud estètica subsisteix sempre, fins en les experiències d'altra índole —pràctiques, científiques, morals, religioses, filosòfiques; tota expe-

3. LA BELLESA

De la bellesa, Mirabent en parla com una noció suprema, una noció de les més profundes de l'esperit humà. Estem segurs que aquesta convicció ja la pressentia en la seva primera etapa com a creador de novel·les (el protagonista de *El camino azul* aposta, com a solució, per la via de l'art). La bellesa no és pròpiament un valor ni una forma. A més de la forma, en l'objecte bell hi ha l'expressió i el contingut. Mirabent pensa que tota la història de l'art pot ser vista com una lluita inacabable entre forma, expressió i contingut, i alternativament cada una d'elles pren la iniciativa. Ara bé, la bellesa no s'identifica amb cap d'aquests conceptes, per ella mateixa és un concepte perfectiu que l'esperit pot pensar subjectivament, i, per tant, no és cognoscible objectivament⁹⁸. No és possible una definició de bellesa sintètica i totalitzadora. Ens hem de resignar amb una sèrie progressiva de proposicions provisionals que el judici estètic extreu del món de les coses belles. La bellesa, indefinible, es troba incorporada com a forma ideal en l'esperit contemplador i el sentiment és la forma genuïna de revelar-se en la forma ideal.

Cloenda

Arribem al final de la presentació d'una figura tant suggerent i motivadora com la de Francesc de P. Mirabent. En la nostra exposició, a tota hora ens ha mogut tant l'home de carn i ossos com la seva obra. I no podia ser d'altra manera. Mirabent entenia l'estètica com l'arrelament que necessàriament té la filosofia en la vida quotidiana. La seva tossuda insistència en els sentits i sentiments, en les emocions i percepcions, mostra aquesta voluntat de partir d'allò que és immediat. I sense oblidar aquesta necessària individualització de l'experiència, cercava tots els homes en la universalitat del judici. Aquesta aventura, amb clars ressons kantians, Mirabent la sentia com

riència humana és, en el fons de la seva realització, experiència estètica; cal només que l'home no perdi l'estimació del propi pensament ni la dignitat de la pròpia conducta. Se'ns dirà que aquest grau de perfecció és un ideal inaccessible. Tal vegada; però el nord de la vida humana està fet d'ideals, i la nostra obligació és la d'esforçar-nos a utilitzar amb intenció elevada els ressorts de la nostra ànima que poden obrar amb major independència.» (*De la bellesa*, p. 210) El 1945 segueix escrivint: «La humanización de los tres conceptos fundamentales del pensar filosófico –verdad, bondad y belleza– constituye el anhelo de converger, por difícil que sea, hacia el fin de realizarse conjuntamente, mutuamente, simultáneamente (...) Este es el esfuerzo unificador de la filosofía en tanto que aplicado a la experiencia estética.» en «Reflexiones sobre la forma», *Estudios Estéticos* I, pp. 84-85.

98. «...la bellesa és una harmonia essencialment subjectiva, que el judici de gust no pot demostrar amb conceptes ni amb principis objectius.» (*De la bellesa*, p. 191)

un imperatiu de retornar a la mateixa vida de la qual partia i, en el retorn, fer de la vivència una plenitud de vida. Si hem dit que Mirabent reivindicava l'estètica com a filosofia, és indubtable que pensava la filosofia com a vida plena. I acabem amb uns mots seus:

«L'experiència estètica no és solament la contemplació d'un objecte bell o la realització d'una obra d'art, sinó que ho és també (...) pensar amb rigor, construir harmònicament un sistema, vigilar el ritme moral de la pròpia vida, conduir dignament els afers ordinaris de cada dia, produir-se en respecte a la persona espiritual dels altres, sentir dins la nostra ànima la palpitació de l'ànima aliena com una exigència infranquejable de cordialitat i de convivència.»
(*De la Bellesa*, p. 283)

JOAQUIM CARRERAS I ARTAU

PERE LLUÍS FONT

Agraïixo als organitzadors d'aquest cicle l'oportunitat de presentar, una vegada més, la figura d'un mestre admirat: Joaquim Carreras i Artau, filòsof, pedagog, medievalista eminent i home bo i fidel al país¹. Això em permet, al mateix temps, de tornar a deixar constància pública de la meva gratitud envers el professor que, en tornar jo de França, on havia fet els estudis superiors, em va obrir les portes de la docència universitària i em va distingir amb la seva confiança i fins i tot amb la seva amistat. El vaig conèixer bastant tard, en unes conferències que va fer a la Universitat de Tolosa de Llenguadoc al febrer de 1962, però vaig tenir el privilegi de tractar-lo força durant els sis anys que li quedaven de vida. I tinc com a motiu d'orgull haver-lo substituït, a la seva jubilació, en l'ensenyament de la història de la filosofia antiga a la Universitat de Barcelona durant uns quants anys.

Nascut a Girona el 1894, i gironí de cor tota la vida, Joaquim Carreras i Artau va estudiar filosofia i dret a la Universitat de Barcelona, es va doctorar a la de Madrid amb una tesi sobre Duns Escot, va ser durant quaranta-quatre anys catedràtic de filosofia d'Institut, i durant vint-i-cinc professor (catedràtic a una data massa tardana, el 1951) d'història de la filosofia a la Universitat de Barcelona. Després d'un interès primerenc per la psicologia, es decantà definitivament pels estudis medievals, en estreta col·laboració amb el seu germà Tomàs, i esdevingué una autoritat en aquest camp, especialment pel que fa al lul·lisme i a l'arnaldisme. Membre de l'Institut d'Estudis Catalans el 1944, i de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona el 1955, el seu prestigi com a medievalista el dugué, el 1964, a la presidència de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Morí a Tiana a l'estiu de 1968 als setanta-quatre anys. Aquest podria ser, extremament comprimit, el seu currículum.

1. Aquest text és una represa lliure de dues presentacions anteriors de la figura de Joaquim Carreras i Artau: *Centenari Joaquim Carreras i Artau (1894-1994)* (Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1994) i *Joaquim Carreras i Artau. Semblança biogràfica* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2000).

La imatge que guardo del Dr. Carreras és la del professor respectat i de l'investigador rigorós, ja gran, amb unes ulleres de vidres gruixudíssims, amb un posat més aviat greu, però esbossant de tant en tant un somriure bondadós i ocasionalment una mica irònic, treballador infatigable, sense alts i baixos, de tarannà liberal, modest fins a l'excés. Era un gran savi, en tots dos sentits de la paraula: home de ciència i home de saviesa. Home de ciència, indiscutiblement: en donen testimoni les aproximadament cinc mil pàgines publicades, escrites totes amb la màxima responsabilitat intel·lectual. Però també home de saviesa: un home que n'havia vist de tots els colors i a qui segurament l'ofici d'historiador ajudava a acabar de situar sempre les coses en el seu lloc, donant-los el seu just valor. Un home que va servir el país de la manera que les circumstàncies (més aviat adverses) li ho van permetre, construint pacientment panys de paret de l'edifici col·lectiu amb la seva docència a l'Institut i a la Universitat i amb la investigació del nostre passat cultural. Era catòlic i catalanista, una doble condició que no sempre li va fer la vida fàcil: abans de la Guerra Civil, per catòlic; i després, per catalanista. Els amics a vegades ajuden a circumscriure un personatge: entre els seus amics més entranyables hi havia (a part del seu germà Tomàs, quinze anys més gran que ell, i del seu sogre, Eduard Fontserè, persones en relació amb les quals l'amistat s'afegia al parentiu i estava tenyida de veneració) Lluís Pericot, Josep M. Batista i Roca i Francesc Mirabent.

A la Universitat, els darrers anys, a part d'un curs monogràfic de doctorat, explicava la història de la filosofia antiga i la història de la pedagogia. Havia cedit generosament a un deixeble seu (Lluís Cuéllar) l'ensenyament de la història de la filosofia medieval. I s'havia descarregat també de la història de la filosofia moderna, però per una raó extraacadèmica. L'anècdota, recollida dels seus propis llavis, il·lustra bé el seu caràcter: malgrat la seva tímida, o potser per això, sabia el que és la dignitat. Resulta que un bon dia, cap al començament dels anys seixanta, va ser cridat a capítol per l'ordinari del lloc, el Dr. Gregorio Modrego, anomenat aleshores *arxobispo-obispo* (perquè era bisbe de Barcelona i arquebisbe a títol personal), que li va retreure, a ell que era un catòlic de pedra picada, d'explicar la filosofia de Kant en les seves classes. El Dr. Carreras li va respondre que això formava part de la seva feina de professor 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 perquè expliqués la filosofia moderna. I així ho va fer. Només que aquest clergue, un jesuïta poc convencional, en comptes d'explicar Kant va començar a explicar Hegel, que en aquell moment interessava als alumnes sobretot com a avantsala de Marx. Això és el que hi va guanyar l'*arxobispo-obispo*.

Joaquim Carreras tenia una cultura vastíssima. Abans recordava que havia fet paral·lelament els estudis de filosofia i de dret, com era bastant habitual aleshores en els joves que s'interessaven per la filosofia. Això els donava una àmplia base cultural i alhora un punt d'aterratge en la realitat concreta. Dues coses que lamentablement ara s'han perdut a causa del desprestigi de la cultura general i de la dèria per l'especialització prematura. Estava ben preparat en llengües: per exemple, havia fet traduccions de l'alemany i ell mateix es redactava els textos que havien de ser publicats en llatí. Per fer-se una idea de l'amplitud dels seus interessos culturals, basta fer una ullada a la seva bibliografia: les seves publicacions, si bé són majoritàriament de tema medieval, cobreixen totes les branques i totes les èpoques de la filosofia. I no s'acaben amb la filosofia: també hi ha treballs de psicologia, de pedagogia i de dret. La seva història de la filosofia medieval és tan contextualitzada que esdevé, de fet, una història de la cultura medieval. I basta veure els suplementes, redactats per encàrrec, del «Diccionari Espasa» per adonar-se del seu coneixement del pensament contemporani.

Era un home de conviccions profundes, però no va pretendre mai tenir una filosofia personal gaire original. Sí era especialista en Duns Escot, en Ramon Llull o en Arnau de Vilanova, o si va escriure manuals de filosofia aristotèlicotomista per al batxillerat (tal com era obligat), això no significa pas que fos escotista, lul·lià, arnaldia o tomista. Simplement, es retrobava, al marge de tota polèmica, en la tradició de la metafísica espiritualista i de l'humanisme cristià. De formació tradicional, fou un esperit obert, més aviat eclèctic, en tot cas no doctrinari, que es malfiava de tots els dogmatismes, fossin medievals o moderns. La tasca d'historiador el duia naturalment a relativitzar el valor de les doctrines (una relativització que al capdavall, com insinuava abans, potser és inseparable de tota autèntica saviesa).

Feta aquesta evocació general, voldria centrar-me ara en dos aspectes del seu perfil professional i intel·lectual: el professor i el medievalista.

Primer, el professor. Era un gran pedagog, un ensenyant vocacional. Tots els seus antics alumnes, tant de l'institut com de la universitat, estan d'acord a subratllar-ne l'extraordinària competència, la bondat exquisida, la preparació minuciosa d'unes classes ordenades i metòdiques, l'honestetat intel·lectual, la discreció i la modèstia, la sobrietat d'un discurs sense retòrica, la voluntat de formar intel·lectualment i moralment. Moralment, no per la via doctrinària, sinó per la de l'exemplaritat personal. Ningú no dirà que era un professor «divertit», però tothom reconeix que sabia atenuar la serietat amb la ironia i amanir la doctrina amb anècdotes, sense deixar de pensar que una bona formació comporta una gimnàstica mental a vegades fins i tot enèrgica. Amb els seus manuals i les seves classes,

unes quantes generacions de batxillers catalans van tenir el primer, i per a molts l'únic, contacte amb la filosofia. I més d'un reconeixerà que li deu el desvetllament de la seva vocació filosòfica.

Els darrers vint-i-cinc anys va alternar les classes de l'institut amb les de la universitat. Al començament dels anys vint havia estat un parell de cursos ajudant de Jaume Serra Húnter a la càtedra d'història de la filosofia. I abans de decidir-se definitivament pels estudis medievals, havia fet un intent d'accedir a la càtedra de psicologia el 1923 a la mort de Cosme Parpal. Havia col·laborat ja amb el psicòleg belga Georges Dwelshauvers en el Laboratori de Psicologia Experimental creat per la Mancomunitat, i era sens dubte un bon candidat, però una circumstància aliena als seus mèrits no li va ser favorable. La situació de la psicologia a la Universitat de Barcelona se n'havia de ressentir durant més de trenta anys. En compensació, el país va guanyar un gran medievalista (o potser dos, atès que la dedicació conjunta i definitiva de tots dos germans a la medievalística va ser, com veurem, iniciativa de Joaquim). Malgrat tot, fins al final de la dècada va continuar escrivint articles i traduint llibres de psicologia. I pot ser considerat com un dels introductors de la psicologia científica a Catalunya, després de Ramon Turró i al costat d'homes com l'esmentat Dwelshauvers, Emili Mira, Alexandre Galí o el jesuïta Ferran M. Palmés.

Fora d'això, la seva dedicació ininterrompuda a la universitat comença el 1939 com a professor de pedagogia i d'història de la pedagogia, però sobretot d'història de la filosofia.

Pedagog nat, sempre li havia interessat la pedagogia des del punt de vista pràctic, però ara s'hi sumarà l'interès teòric i sobretot històric. Li agradava subratllar el vessant pedagògic dels filòsofs. I els catalans s'hi presten bé: Llull, Sibiuda, Vives i Balmes, les quatre figures més destacades de la filosofia catalana, tenen una dimensió pedagògica innegable, ni que sigui només per la seva voluntat d'arribar a un públic més ampli que el dels lectors de filosofia. En això Joaquim Carreras continuava una línia iniciada per Joaquim Xirau abans de la guerra.

Però el paper principal, el va fer a la Secció de Filosofia. Aquí esdevé una figura central, que recapitula en certa manera tota la història de la filosofia universitària a Catalunya en els dos primers terços del segle, des dels primers professors de la nova Secció de Filosofia creada el 1912 (que van ser els seus mestres), el seu germà Tomàs i Jaume Serra Húnter, fins a la recepció apressada de la filosofia contemporània en els anys seixanta, just quan a Joaquim Carreras li arriba l'hora de jubilar-se. Va ser un gran professor universitari i al mateix temps un gran investigador, en el sentit més actual del terme. Naturalment, sense projectes finançats. I sense que la passió per la investigació portés mai perjudici a la qualitat de la docència, ans al contrari.

La menció de la investigació em porta a parlar del medievalista. En aquest terreny Joaquim Carreras va esdevenir un nom amb projecció internacional, fins al punt de rebre dels seus col·legues, com ja he recordat, el reconeixement màxim, en ser elegit el 1964 president de la societat internacional que els aplega.

No sóc pas jo la persona més qualificada per fer el balanç d'aquesta importantíssima dimensió de la seva obra. Però, com que és obligat de destacar-la, em deixaré guiar per la mà experta del P. Miquel Batllori, que li va dedicar un estudi el 1964 en ocasió de la jubileació².

Deia abans que Joaquim Carreras havia convertit la història de la filosofia medieval en una autèntica història de la cultura medieval. Dit altrament, és un medievalista en tota la seva amplitud i no només un historiador de la filosofia medieval, perquè s'interessa per tots els camps de la cultura i de la societat medievals, sobretot en les terres catalanes, encara que sempre en una perspectiva europea.

Abans recordava també que s'havia estrenat amb una tesi doctoral sobre Duns Escot, una tesi encara més aviat doctrinal, patrocinada pel professor Bonilla y San Martín, l'iniciador de la *Historia de la filosofía española* que més endavant continuarien els germans Carreras. Aquest primer treball, com altres que seguiran sobre el mateix tema té ja una gran amplitud de visió, perquè entén l'escotisme com el darrer avatar de l'augustinisme medieval i li serveix de clau interpretativa de tota l'edat mitjana. Una orientació doctrinal semblant tenen també els seus primers estudis sobre filòsofs hispànics del Renaixement, especialment sobre Suárez.

El canvi cap a una orientació més «historicista» es produeix cap al 1929, quan comença la preparació de la seva gran obra de maduresa, la monumental *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, escrita en col·laboració amb el seu germà Tomàs. Ell mateix n'explica l'origen en el discurs de recepció a l'Acadèmia de Bones Lletres, el 1955, en què fa la semblança del seu germà, a qui succeeix en aquesta docta corporació. Tradueixo del castellà: «Jo vaig contribuir no poc a atreure'l a aquest camí. [...] Jo el vaig fer decidir a optar al segon dels importants premis oferts pel vescomte d'Eza als continuadors de la *Historia de la filosofía española* iniciada per don Adolfo Bonilla y San Martín per encàrrec de don Marcelino Menéndez y Pelayo i interrompuda en arribar al segle XII. Fruit d'aquesta decisió va ser l'obra d'ambdós *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, que va obtenir efectivament el premi Moret i va ser publicada per l'Asociación Española para el Progreso de las Ciencias,

2. M. BATLLORI, «Joaquim Carreras i Artau, medievalista», *Anuario de Estudios Medievales*, 2 (1965); reproduït a *Galeria de personalges. De Benedetto Croce a Jaume Vicens i Vives*, Barcelona: Vicens Vives, 1975.

a la qual el fundador havia confiat l'atorgament i l'administració dels premis.»³

L'obra havia estat començada per Bonilla el 1908 i, si bé aquest no va morir fins al 1926, havia quedat aturada en el segon volum, publicat per ell mateix el 1911. El primer dels dos volums dels germans Carreras, acabat el 1935, va veure la llum amb quatre anys de retard, amb l'estigma infamant de «año de la victoria» estampat a la coberta. El segon, que porta data de 1943, no sortirà en realitat abans de 1947.

Tomàs i Joaquim Carreras respecten substancialment el pla traçat per Bonilla, però seguint-lo amb molta llibertat i sobretot amb un criteri ben diferent. L'obra de Bonilla, inspirada per Menéndez y Pelayo, volia ser una confirmació de les tesis d'aquest sobre la *ciencia española*. Els germans Carreras trenquen aquesta orientació de nacionalisme cultural espanyol (i també el prejudici literari de Bonilla) en favor d'un enfocament europeu, presentant la filosofia hispànica de l'època com una aportació a la filosofia europea, que és el seu context natural. Així ho diuen en l'«Advertencia preliminar», escrita el 1935, però que no va ser modificada malgrat la data d'aparició de l'obra. Tradueixo també del castellà: «En efecte, mentre el pla Bonilla es desenvolupa a partir d'un suposat paral·lisme entre les produccions literàries i les manifestacions de l'activitat filosòfica, en la qual cosa es transparenta l'intent d'explicar aquesta activitat fent atenció preferentment a factors nacionals, els autors estimen que la filosofia cristiana a Espanya durant els segles esmentats es troba condicionada sobretot per les circumstàncies de la vida i el pensament europeus i ha de ser explicada, per tant, més que com una explosió del geni nacional, com la singular aportació dels pobles hispànics a la filosofia general d'Europa en aquesta època.»

Aquest nou enfocament els permet de descobrir autors i tendències que una orientació espanyolista potser no hauria percebut i, a més, té com a resultat, sense proposar-s'ho, mostrar que la filosofia hispànica del període estudiat és fonamentalment filosofia catalana, amb la figura excepcional de Ramon Llull. Llull i la tradició lul·lista ompliran les dues terceres parts de l'obra (més de vuit-centes pàgines sobre mil tres-centes cinquanta). Si hi afegim les pàgines dedicades a Arnau de Vilanova, a Sibiuda i als altres pensadors catalans, la filosofia catalana n'ocupa ben bé les tres quartes parts. En realitat, aquests dos volums són un gran monument a la filosofia catalana medieval, especialment a Ramon Llull i al lul·lisme.

3. *Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la casa de Aragón. Discurso leído el día 12 de junio de 1955 en la recepción pública del Dr. D. Joaquín Carreras Artau en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y contestación del académico numerario D. J. Ernesto Martínez Ferrando*, Barcelona: RABLB, 1955, p. 10-11.

En l'esmentat discurs de recepció a l'Acadèmia de Bones Lletres, Joaquim Carreras indica quina és la part de cada un dels dos germans en la redacció de l'obra. Tomàs es va reservar l'exposició del pensament de Llull, que ocupa més de la meitat del primer volum, i un parell de capítols del segon: el capítol sobre Sibiuda i el capítol sobre el lul·lisme contemporani (a part d'uns paràgrafs sobre el lul·lista alemany protestant J. H. Alsted). Joaquim és l'autor de tota la resta: en el primer volum s'ocupa de l'ambient cultural, de les diverses escoles medievals (tomisme, escotisme, nominalisme) i dels centres de cultura (universitats, biblioteques, etc.), i fa l'exposició del pensament d'Arnau de Vilanova i d'altres autors del segle XIII; i el segon volum és gairebé íntegrament de la seva ploma (excepte els dos capítols esmentats sobre Sibiuda i sobre el lul·lisme contemporani). Aquest segon volum conté, a més de l'exposició de la filosofia en els segles XIV i XV (incloses les tendències humanistes prerenaixentistes i del primer Renaixement), un extens «Esbozo de una historia del lulismo», que és, com ha escrit Miquel Batllori, «la primera història científica del lul·lisme»⁴. Aquesta obra cabdal, i encara ara imprescindible, dels germans Carreras va contribuir de manera important que els estudis lul·lians passessin a ser considerats com una branca internacionalment homologada dels estudis medievals⁵.

Tots els altres estudis medievals anteriors i posteriors de Joaquim Carreras es poden referir a aquest *magnum opus*. Els anteriors, que hi seran incorporats, com a preparació; i els posteriors, com a prolongació en forma d'aprofundiment, revisió, posada al dia, nou enfocament o divulgació, en ocasió de conferències, congressos, aniversaris, edicions de textos, etc.

Pel que fa als estudis lul·lians, Joaquim Carreras els va posar a l'abast d'un públic més ampli en les introduccions que va redactar per a l'edició de les *Obres essencials* de Ramon Llull⁶. Però, després de la publicació de la *Historia de la filosofía española*, les seves recerques es van centrar més en Arnau de Vilanova. Ell mateix diu, en el ja diverses vegades citat discurs de recepció a l'Acadèmia de Bones Lletres, que a partir del 1945 ha dut a terme sobre aquest autor «treballs metòdics de més abast, que inclouen des de la biobibliografia i la investigació historicodoctrinal fins a la publicació de textos inèdits»⁷.

4. Cf. RAMON LLULL, *Obres essencials*, v. 2, Barcelona: Selecta, 1960, p. 1.363.

5. N'hi ha una edició facsímil recent, amb estudis preliminars de Pere Lluís Font, Jaume Mensa, Jaume de Puig i Josep M. Ruiz Simon: TOMÀS CARRERAS I ARTAU / JOAQUIM CARRERAS I ARTAU, *Història de la filosofia espanyola. Filosofia del segle XIII al XV*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans / Girona: Diputació de Girona, 2001.

6. RAMON LLULL, *Obres essencials*, 2 v. Barcelona: Selecta, 1957-1960. La modèstia de J. Carreras va fer que suprimís el seu nom d'un dels estudis introductoris («L'obra i el pensament de Ramon Llull»), preparat en col·laboració amb el seu germà Tomàs.

7. *Relaciones de Arnau de Vilanova...*, p. 16.

En particular, en dos importants pròlegs per als dos volums d'*Obres catalanes* d'Arnau, editats per Batllori el 1947⁸, Joaquim Carreras va molt més enllà del contingut de la *Historia de la filosofia espanyola*, i al mateix temps dóna també a les recerques arnaldianes una difusió més àmplia. I en treballs posteriors fa aportacions importants sobre qüestions tan diferents com la pàtria d'Arnau (refutant de manera convincent els intents d'afirmar la seva procedència occitana), les seves relacions amb els reis de la corona catalanoaragonesa, el seu antiescolasticisme o les seves fonts orientals. I, a part de l'edició de diversos textos menors, encarrila la gran edició dels *Scripta spiritualia* en el *Corpus philosophorum medii aevi*, sota els auspicis de la Union Académique Internationale. La malaltia i la mort li van impedir de donar la darrera mà (la hi donarà el P. Batllori) al primer volum, que sortí a la llum el 1971⁹, i de deixar-nos la gran obra de síntesi sobre Arnau de Vilanova, que ell com ningú estava en condicions d'escriure.

Però no voldria acabar aquesta presentació de l'obra de Joaquim Carreras i Artau sense referir-me a un altre camp de les seves recerques, no tan central ni tan conegut, però pel qual ell s'interessarà força a partir de la dècada dels 50. Em refereixo als seus estudis sobre el pensament català del vuit-cents, especialment sobre Balmes, Martí d'Eixalà i Llorens i Barba.

Aquests tres autors comparteixen la doctrina del sentit comú, si bé quan es parla de la filosofia que porta aquest nom es pensa sobretot en els dos darrers, que incorporen també al seu pensament, recollint-la de l'ambient romàntic de l'època, la teoria herderiana del *Volksgeist*. Martí ho fa en una exposició, malauradament perduda, el 1837 a l'Acadèmia de Bones Lletres, i Llorens, en la coneguda «Oración inaugural» del curs universitari 1854-1855¹⁰. Malgrat que Llorens literalment refereix, en un passatge del final del discurs, aquesta teoria de l'esperit del poble a Espanya, la importància que dóna a la llengua fa que els homes de la Renaixença la referissin a Catalunya, hi veiessin expressades les seves aspiracions i s'hi sentissin identificats.

Si recordo això, és per subratllar la lucidesa del judici de Joaquim Carreras sobre els filòsofs del sentit comú. Els reconeix el mèrit d'haver donat base filosòfica i impuls a la Renaixença; d'haver sabut fer de la filosofia l'eix vertebrador de la cultura catalana, amb diverses ramificacions que parteixen de Martí d'Eixalà (la pròpiament filosòfica, amb Llorens; la jurídica, amb Duran i Bas; la literària, amb Milà i Fonta-

8. ARNAU DE VILANOVA, *Obres catalanes*, 2 v., Barcelona: Barcino, «Els Nostres Clàssics», 1947.

9. *Arnaldi de Vilanova scripta spiritualia, I. Expositio super Apocalypsi*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1971.

10. FRANCISCO JAVIER LLORENS Y BARBA, *Lecciones de filosofía*, v. 3, Barcelona: Universitat de Barcelona, 1920, p. 441 ss.

nals); d'haver estat uns autèntics mestres en la formació intel·lectual i moral, amb una gran irradiació; d'haver introduït una filosofia europea, l'escolesa, que s'avé amb la nostra tradició, per substituir l'escolàstica morta; i d'haver sabut fer escola.

Però, al costat d'aquests mèrits, és conscient de les seves limitacions: la filosofia del sentit comú és una filosofia de poca volada teòrica, i els seus cultivadors són poc originals en relació amb les seves fonts europees. Si, malgrat això, aquesta filosofia va tenir tant d'èxit, pensa Carreras que és fonamentalment pel seu caràcter modern però alhora conservador, que no posa en qüestió la metafísica espiritualista tradicional.

I, a continuació, es pregunta si pot ser considerada com a filosofia nacional de Catalunya. La resposta és negativa, malgrat que així ho desitjaven sens dubte Martí d'Eixalà i Llorens i Barba, i que així ho admetria a la seva manera Menéndez y Pelayo, que havia estat deixeble de Llorens a la Universitat de Barcelona. En aquest punt Carreras coincideix amb els noucentistes, bé que sense compartir la dura condemna que en fan aquests. Pensa que la filosofia del sentit comú va fer el seu paper, però que els temps han canviat. «Vist ara el moviment a un segle de distància o gairebé» —diu en un text pòstum que jo vaig tenir el plaer d'editar—¹¹, «l'afirmació [fer-ne la filosofia nacional de Catalunya] sembla una mica agosarada. He reconegut per endavant que la filosofia dels nostres universitaris del segle XIX teoritzà a meravella el fet cultural de la nostra Renaixença i li donà consistència i impuls. Però d'aquí a proclamar-la 'la nostra filosofia nacional' hi va un abisme. Això suposaria l'estancament de Catalunya en un determinat moment de la seva història. Àdhuc situant-nos en la mateixa posició que Llorens, haurem d'admetre que una nació és un organisme viu en constant evolució vers noves etapes, en cada una de les quals la filosofia ha de complir la seva missió d'estimular la tasca de creació espiritual i d'integrar les noves formes de cultura. Si no hagués d'escandalitzar ningú, diria que a temps nous escau una filosofia nova, tal volta lligada amb l'anterior per un sentit de tradició que porti a recollir-ne les principals directrius, però així mateix oberta als nous problemes i afanyosa de solucions més afinades. Una tradició, si vol ésser vivent i perdurar, ha de renovar-se constantment. De fet, la filosofia del sentit comú perdé vigència a Catalunya amb el canvi de segle. L'adveniment del catalanisme polític, pletòric

11. «Un text inèdit de Joaquim Carreras i Artau. *La filosofia escolesa a Catalunya*», a: *Centenari Joaquim Carreras i Artau (1894-1994)*, p. 15 ss. (el passatge citat es troba a la p. 29). És la lliçó inaugural del curs 1958-1959 a la Societat Catalana d'Estudis Històrics, conservada en el fons manuscrit «Joaquim Carreras i Artau» de la Biblioteca de Catalunya. Anys després en publicarà una versió castellana edulcorada: *La filosofía universitaria en Cataluña durante el segundo tercio del siglo XIX*, Barcelona: CSIC, 1964.

d'energies i entusiasmes, creà les noves condicions que preparaven la seva substitució. El moment era propici a una filosofia ambiciosa i de gran volada.»

Com es pot veure, a més de raons historicosociològiques, Carreras invoca també raons teòriques: la filosofia del sentit comú és una filosofia en to menor, mancada d'alè intel·lectual. I fa una crítica velada als seus mestres, el seu germà Tomàs i Jaume Serra Hünter, i al seu company i amic íntim, Francesc Mirabent, que es tenien per continuadors de la filosofia del sentit comú sense prou consciència de les limitacions d'aquesta i del canvi dels temps.

Vol dir això que, com feien els noucentistes, cal girar els ulls cap a Ramon Llull, «el pensador més universal que ha produït el nostre poble»? En certa manera sí, però només en certa manera. No es tracta pas de fer reviure el lul·lisme doctrinal, com volia per exemple Salvador Bové, sinó d'imitar Llull en la seva embranzida teòrica. Des d'aquest punt de vista, el contrast entre la filosofia de Llull i la del sentit comú no pot ser més viu: és la diferència entre tenir ambició intel·lectual i no tenir-ne. I, tot recordant allò del seny i la rauxa de «l'amic Vicens», Carreras conclou que no hem de renunciar ni al primer ni a la segona. Vet aquí com aquest home mesurat i malfiat envers les grans construccions doctrinals, reivindica també la rauxa intel·lectual en una mena de coratjós *sapere aude*. I vet aquí perquè aquesta temàtica vuitcentista, en certa manera secundària en l'obra de Joaquim Carreras, completa la seva semblança intel·lectual.

M'agrada acabar amb aquesta discreta reivindicació de la rauxa intel·lectual per part d'un home mesurat i suspicax, que més aviat ha de ser considerat un bon representant del seny. Perquè qui reivindica una mica de rauxa en nom del seny mateix acredita posseir en grau eminent el costat millor d'aquest, sense posseir-ne el costat esterilitzador. També en això Joaquim Carreras és un mestre. I aquesta és una altra raó per recordar-lo, ara precisament que en tenim tan pocs, de mestres, tot i tenir tants professors.

Indicacions bibliogràfiques

L'inventari més complet (si bé amb tota probabilitat no exhaustiu) actualment disponible dels escrits publicats per Joaquim Carreras i Artau és el que vaig incloure a *Centenari Joaquim Carreras i Artau (1894-1994)*. D'altra banda, tenim l'inventari, fet per la seva filla, dels documents que integren el seu llegat manuscrit i que es troben a la Biblioteca de Catalunya (vegeu *infra*). Em limito aquí a donar una selecció de les seves publicacions més representatives (en ordre cronològic) i d'alguns estudis sobre la seva obra.

A) ESCRITS DE JOAQUIM CARRERAS I ARTAU:

Doctrinas de Francisco Suárez acerca del derecho de gentes y del derecho natural [1917], Girona: Tip. Carreras, 1921.

Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot (Una contribución a la historia de la filosofía medieval) [tesi doctoral de filosofia], Girona: Tip. Carreras, 1923.

«La doctrina de los universales en Juan Duns Scot (Una contribución a la historia de la lógica en el siglo XIII)» [1928], *Archivo Ibero-Americano*, XXXIV (1931); tiratge a part, Vic: Editorial Seráfica, 1931.

«Una aportació a la història dels orígens doctrinals del lul·lisme», *Estudios Franciscans*, XLVI [*Miscel·lània lul·liana*] (1934).

«La llibreria d'Arnau de Vilanova», *Analecta Sacra Tarraconensia*, XI [*Miscel·lània Finke*] (1935).

«Les obres teològiques d'Arnau de Vilanova», *Analecta Sacra Tarraconensia*, XII [*Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*] (1936).

Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV [en col·laboració amb el seu germà Tomàs], v. I, Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939; v. II, *ibid.*, 1943.

De Ramón Llull a los modernos ensayos de una lengua universal [llició inaugural dels Cursos de Verano de 1946 a Ripoll], Barcelona: CSIC, 1946.

Pròleg a ARNAU DE VILANOVA, *Obres catalanes, I. Escrits religiosos*, Barcelona: Barcino, «Els Nostres Clàssics», 1947.

Pròleg a ARNAU DE VILANOVA, *Obres catalanes, II. Escrits mèdics*, Barcelona: Barcino, «Els Nostres Clàssics», 1947.

«La patria y la familia de Arnaldo de Vilanova (a propósito de un libro reciente)» [en col·laboració amb M. Batllori], *Analecta Sacra Tarraconensia*, XX (1947).

«El lul·lisme de Juan de Herrera, l'arquitecte de l'Escorial», a *Miscel·lània Puig i Cadafalch*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1947.

L'epistolari d'Arnau de Vilanova, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1950.

Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la casa de Aragón [discurs de recepció a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona], Barcelona: RABLB, 1955.

- «La formación filosófica de Menéndez y Pelayo», a *Conferencias pronunciadas con motivo del centenario de Marcelino Menéndez y Pelayo*, Universitat de Barcelona, 1955.
- «La ética de Ramón Llull y el lulismo» [en col·laboració amb el seu germà Tomàs], *Estudios Lulianos*, I (1957).
- «Introducció biogràfica», a RAMON LLULL, *Obres essencials*, v. 1, Barcelona: Selecta, 1957.
- «L'obra i el pensament de Ramon Llull» [en col·laboració amb el seu germà Tomàs], *ibíd.*
- «El lul·lisme», *ibíd.*
- Apports hispaniques à la philosophie chrétienne d'Occident* [en col·laboració amb Joan Tusquets], Lovaina-París: Nauwelaerts, 1962.
- La filosofía universitaria en Cataluña durante el segundo tercio del siglo XIX*, Barcelona: CSIC, 1964.
- «La filosofía escocesa a Catalunya» [llició inaugural del curs 1958-1959 a la Societat Catalana d'Estudis Històrics], a P. LLUÍS FONT, *Centenari Joaquim Carreras i Artau (1894-1994)*, Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1994.

B) ESCRITS SOBRE JOAQUIM CARRERAS I ARTAU:

- AA. DD., *Convivium*, núm. 17-18 (1964) [Homenatge a Joaquim Carreras i Artau].
- AA. DD., *Perspectivas Pedagógicas*, IV, núm. 13-15 (1964): *Homenaje al Dr. Joaquín Carreras Artau*.
- AA. DD., *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, XIX (1968-1969): *Joaquín Carreras Artau, in memoriam*.
- BATLLORI, M., «Joaquim Carreras i Artau, medievalista», *Anuario de Estudios Medievales*, 2 (1965); reproduït a *Galeria de personatges. De Benedetto Croce a Jaume Vicens i Vives*, Barcelona: Vicens Vives, 1975.
- CARRERAS FONTSERÈ, C., *Arxiu Joaquim Carreras i Artau*, Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 2000.
- DÍAZ DÍAZ, G., «Carreras Artau, Joaquín», a *Hombres y documentos de la filosofía española*, II, Madrid: CSIC, 1983.
- GUY, A., *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 v., Tolosa de Llenguadoc: Privat, 1956 [un capítol].
- LLUÍS FONT, P., *Centenari Joaquim Carreras i Artau (1894-1994)*, Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1994.

JOAQUIM XIRAU. DEU FITES EN EL PENSAMENT D'UN FILÒSOF-PEDAGOG

CONRAD VILANOU

És difícil a hores d'ara donar una notícia sintètica sobre la vida i l'obra de Joaquim Xirau i Palau, nascut a Figueres el 23 de juny de 1895 i mort a Ciutat de Mèxic, el 10 d'abril de 1946. Tot i que durant molts anys el seu nom va restar silenciats, després de 1995 –en commemorar-se el centenari del seu naixement– han proliferat els estudis i treballs sobre el seu pensament, fins al punt que recentment s'ha reunit tota la seva obra –dispersa fins fa ben poc– en quatre volums que ha editat el seu fill Ramon¹. De fet, a partir de la dècada dels anys setanta, es detecta una recuperació de la memòria històrica d'aquella generació republicana que va trobar en la seva forta personalitat intel·lectual un dels referents més preuats. El doble moviment que es va produir entre el retorn dels exiliats d'Amèrica i la voluntat interior de recuperar el passat més recent –i aquí cal destacar els afanys de Francesc Gomà, Josep Calsamiglia i Jordi Maragall– va permetre que s'emprengués un lent però ineludible rescat de la seva figura.

Talment fa la impressió com si la generació que aleshores es preparava a la universitat i que havia d'encapçalar la transició democràtica necessités referents que havien estat bandejats durant el franquisme. I el més beneficiós d'aquest procés fou justament que es va recuperar tota una generació intel·lectual –de la qual Xirau seria el líder natural– que s'havia identificat amb el programa reformista de la Segona República a través d'un compromís ètic sense renunciar, emperò, a una cultura que preveia la possibilitat de la transcendència espiritual. No s'ha de perdre de vista que, per a bona part d'aquella generació nascuda en els darrers anys del segle XIX, l'evolució del decrepít sistema polític de la Restauració que havia precipitat finalment la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), exigia una veritable empresa educativa adreçada a canviar la consciència de les

1. J. XIRAU, *Obras Completas*, edició de Ramon Xirau, Barcelona: Anthropos, 1998, 1999 i 2000 (4 toms). Les cites incloses en aquesta conferència s'han reproduït segons aquesta edició que, per la qualitat i completesa, es pot considerar com a definitiva.

persones. No hi ha dubte que, en el cas de Xirau –bo i seguint l'exemple de Plató–, podem dir que la filosofia esdevé finalment pedagogia, la qual cosa justifica que Antoni Mora hagi parlat de la *paideia republicana* en referir-se al seu pensament i que nosaltres li apliquem el qualificatiu de filòsof-pedagog².

Sigui com sigui, és ben palès que l'afecció liberal de Joaquim Xirau –i per extensió de tots aquells que constituïen el seu entorn familiar– no es pot desvincular del tarannà progressista que ha representat la ciutat de Figueres en el context de la Catalunya moderna. De fet, tots els germans de Joaquim –Josep, Antoni i Joan– van compartir aquesta vocació liberal, que s'arrela en la manera de fer de la societat empordanesa. No ha d'estranyar, doncs, la següent descripció que fa de Joaquim Xirau algú com Jordi Maragall, que el va tractar de ben a prop: «Els moments més serens i reflexius del Xirau dels Seminaris i de les converses ciutadanes, calia integrar-los amb aquells altres de l'empordanès arrauxat, impetuós, capaç d'exaltacions poètiques, de navegacions arriscades i d'identificacions apassionades amb els tons i ritmes còsmics de les tramuntanades i dels terribles cops de mar del cap de Creus.»³

Aquest retrat personal ens ofereix les dues cares –el seny i la rauxa– d'una personalitat certament apassionada que volgué, d'acord amb els postulats de l'axiologia, descobrir el valor de les coses més enllà de la ficció naturalista i de la manipulació utilitària. A aquesta actitud de retornar a les coses per descobrir allò que a voltes la ciència i la tècnica han oblidat, cal afegir que políticament Xirau es va manifestar partidari del federalisme de Pi i Margall i, per tant, de la defensa dels drets de l'Home i del Ciutadà proclamats per la Revolució Francesa. Ara bé, des d'una perspectiva cultural, Xirau seguia el moviment intel·lectual generat a Alemanya durant la República de Weimar (1919-1933), que, a grans trets, constituïa una batalla (*Kulturkampf*) a favor d'una cultura humanista, democràtica, moderna i espiritual.

1. Vocació i mística universitària

Filòsof per formació i pedagog per vocació, l'obra de Xirau ha exercit una notable influència no només a Catalunya i a Llatinoamèrica sinó també a Europa –a França principalment–, on sovint és considerat un autor personalista vinculat a l'escola filosòfica de Barcelona⁴. En qualsevol cas, el seu pensament es defineix per una sèrie de notes

2. A. MORA, «La Paideia republicana de Joaquín Xirau», a J. XIRAU, *Obras Completas*, III, vol. 2, pp. xi-xx.

3. J. MARAGALL, «Record de Joaquim Xirau», a *Convivium*, núm. 26, 1968, p. 118.

4. R. GUY, *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau: le personalisme contemporain de l'École de Barcelone*, Toulouse: Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1976.

ben característiques que configuren un humanisme liberal, democràtic, espiritualista i personalista que beu en les fonts del cristianisme (sant Pau, sant Agustí) en emfasitzar la importància de la vida interior i de la consciència amorosa. Ve a tómb recalcar que aital plantejament va influir decididament en la generació universitària republicana, que, a parer de Jordi Maragall, es pot situar cronològicament al voltant de la data de 1932 i de la qual, des d'una perspectiva politicocultural, Jaume Serra Húnter, que militava a l'Esquerra Republicana, i Joaquim Xirau, que ho feia a la Unió Socialista, serien els seus caps de brot.

Posseïdor d'una sòlida formació acadèmica —extrem que confirmen els seus brillants expedients acadèmics— va obtenir l'any 1920 la càtedra de Filosofia de l'Institut de Lugo. Tanmateix, l'any 1919 ja s'havia incorporat al claustre de la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de Barcelona com a professor auxiliar. Aquesta presència —ara com a professor— a la Universitat va permetre que prosseguís els contactes amb Jaume Serra Húnter, que va influir, des del temps que n'era alumne, en l'orientació de la filosofia de Joaquim Xirau. Aspectes com ara la crítica al relativisme, la unitat del fet de pensar, l'enfortiment de la consciència moral, la lluita per la justícia social, la importància de la cultura i el sentit d'una nova filosofia basada en la idealitat com a fonament d'una metafísica de caire espiritual es troben —entre altres possibles temes— en la literatura de Serra Húnter, que, després de la derrota militar de 1939 i des de l'exili, recordava que allò que havia escrit a Catalunya entre 1930 i 1932 representava «una segona defensa dels ideals eterns de l'espiritualitat»⁵.

Tot i això, Joaquim Xirau, que va rebre la influència de quatre grans mestres del pensament —Serra Húnter i August Pi Sunyer a Barcelona, i Ortega y Gasset i Manuel Bartolomé Cossío a Madrid—, busca nous horitzons per a la seva promoció personal i intel·lectual, de manera que, a partir de 1920 —quan ja és catedràtic de segon ensenyament—, intenta accedir a una càtedra universitària (de diverses disciplines com ara la història de la filosofia, la lògica o psicologia), cosa que finalment aconseguí a les darreries de 1926 en guanyar la càtedra de lògica fonamental de la Universitat de Salamanca. Pocs dies després, es traslladà a la Universitat de Saragossa, on es troba a començament de 1927 i on impartirà un curs a la Facultat de Medicina sobre filosofia i biologia, la qual cosa demostra la seva preocupació pel retorn a una unitat entre la biologia natural i la biologia espiritual (psicologia), és a dir, entre la vida natural i la vida espiritual, perquè és evident que l'activitat vital no s'esgota mitjançant les anàlisis físicoquímiques i mecàniques ⁶.

5. J. SERRA HÚNTER, *Problemes de la vida contemporània*, Barcelona: Columna, 1985, p. 3.

6. J. XIRAU, «Filosofia y Biología» (1927), *Obras Completas*, III, vol. 2, pp. 170-200.

La seva estada en terres aragoneses fou també curta –tot just un any–, perquè el 4 de gener de 1928 prenia possessió de la càtedra de lògica de la Universitat de Barcelona. Professor visitant a Cambridge entre 1929 i 1930 gràcies a una pensió de la Junta para Ampliación de Estudios, Xirau fou un gran coneixedor de la filosofia moderna, com ho confirmen els seus estudis sobre Descartes, Leibniz, Rousseau, Fichte, Husserl i Bergson. Mentrestant, s'havia casat l'any 1923 amb Pilar Subías, filla del que fou el seu professor de filosofia a l'Institut de Figueres, on cursà el batxillerat. D'aquest matrimoni, en va néixer l'any 1924 Ramon Xirau, professor de la UNAM de Mèxic, que ha heretat la sensibilitat del seu pare i que conrea amb èxit la poesia i la filosofia ⁷.

Una vegada establert a Barcelona, Joaquim Xirau va posar en marxa el Seminari de Pedagogia de la Universitat, fundat per pròpia iniciativa l'any 1930. Aquell mateix any, demana que li sigui acumulada una càtedra de pedagogia, però la petició serà desatesa per les noves autoritats republicanes en assenyalar que l'assignatura no apareix en el pla d'estudis de la Facultat de Filosofia i Lletres. En qualsevol cas, el Seminari –amb l'ajut econòmic de l'Ajuntament de Barcelona– comença a caminar en col·laboració directa amb l'Institut de Fisiologia de la Facultat de Medicina del doctor August Pi Sunyer ⁸ i l'Institut d'Orientació Professional del doctor Emili Mira ⁹. Sobre les bases d'aquests tres centres –la Facultat de Filosofia i Lletres, l'Institut de Fisiologia i l'Institut d'Orientació Professional– s'aixecaran els estudis de Pedagogia de la Universitat de Barcelona, en els quals Joaquim Xirau es responsabilitzà de l'ensenyament de la pedagogia general i de la història de la pedagogia.

Fou degà de la Facultat de Filosofia i Lletres i Pedagogia de la Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939), on va impulsar la reforma universitària promoguda pel rector Pere Bosch i Gimpera ¹⁰.

7. Un retrat personal de Joaquim Xirau i la seva família es pot trobar en la introducció del seu fill Ramon a l'edició de les *Obras Completas*, vol. I, pp. XI-XXIII.

8. Preocupat des de ben aviat per les qüestions biològiques, Xirau assistí regularment a les explicacions i treballs del laboratori de l'Institut de Fisiologia que dirigia August Pi i Sunyer a la Facultat de Medicina de la Universitat de Barcelona. A partir dels treballs de Bernard, Paulov, Turró i Cannon, Pi i Sunyer articulà la seva unitat funcional, és a dir, una fisiologia d'unitat orgànica que preveia mecanismes d'unificació orgànica, com ara la idea de coordinació i la unitat de les reaccions. Es detecta un paral·lelisme entre la unitat funcional de Pi i Sunyer i la visió orgànica (segons la qual hi ha dues vides, una biològica i una altra espiritual) de Xirau. A l'exili mexicà, August Pi i SUNYER va publicar *La unidad funcional* (Mèxic: Compañía General Editora, 1944, 2 vols., 3a edició, augmentada amb un llarg capítol final sobre «La biología del todo»).

9. En relació amb l'obra del Dr. Emili Mira i López, que s'ocupà dels aspectes psicològics de l'educació, mentre que Xirau havia fixat la seva atenció en els filosòfics, es pot veure: C. VILANOU (coord.), *Emili Mira. Els orígens de la Psicopedagogia a Catalunya*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 1998.

10. Sobre la vida i l'autonomia universitària d'aquells anys, es poden consultar –entre altres obres– les *Memòries* de Pere BOSCH I GIMPERA (Barcelona: Edicions 62, 1980).

Talment la Universitat de Barcelona, per primera vegada des de la seva restauració al segle XIX, assumí aquell repte de catalanitat, de rigor científic i d'esperit universitari, manta vegades reclamat i que –segons balanç presentat pel mateix Xirau– es perfilava de la següent manera: «Es funden seminaris, es creen laboratoris, instituts, centres d'investigació d'indole diversa... tots els esforços es dirigeixen a assolir que la tasca universitària consisteixi essencialment a recollir, promoure i dirigir els interessos espirituals de l'alumne.»¹¹

Potser serà convenient deixar constància que, segons aquella generació universitària –conglutinada al voltant de Joaquim Xirau–, s'havia de potenciar una vida consagrada als valors ideals, fins a l'extrem que Roura-Parella qualificà l'educació amb l'adjectiu de *viva*. Així sorgí una pedagogia viva que entroncava la filosofia de Goethe i Dilthey amb la raó vital orteguiana i l'esperit vivificador de Cossío, alhora que es dibuixava l'horitzó ideal que es dona en un món espiritual. En paraules del seu deixeble Roura-Parella, pronunciades en ocasió d'un curs professat a la Universitat Internacional de Santander, en plena època republicana: «El mundo en que vivimos es siempre una realidad significativa. A esta amplia realidad se le denomina espíritu.»¹²

És lògic, doncs, que, en aquells anys de frenètica reforma educativa, Xirau ocupés diversos càrrecs de responsabilitat al marge dels estrictament universitaris: sotsdirector de l'Institut Psicotècnic que dirigia el doctor Emili Mira, membre del Consell de Cultura de la Generalitat de Catalunya, professor a l'Escola Normal de la Generalitat, membre dels Consells de Primer i Segon Ensenyament de la Generalitat de Catalunya, etc. En realitat, totes aquestes iniciatives –malgrat les seves peculiaritats– constituïen en el pensament de Xirau una unitat, atès que l'Escola Normal de la Generalitat i l'Institut-Escola, conjuntament amb el Seminari de Pedagogia i l'Institut Psicotècnic, completaven un projecte pedagògic comú: la reforma espiritual de Catalunya a través de l'educació i de la cultura.

2. Actitud cosmovisional: filosofia de la unitat

Xirau creia que tota obra educativa obeeix a la consciència de cada època i que, en definitiva, depèn de la concepció i dels ideals que els grans pensadors tenen de la vida i de l'univers. Segons ell, l'educació no és una cosa freda ni abstracta, com pretenia el racionalisme modern, sinó que es troba lligada a la societat i a la cultura. En arribar a aquest punt, no ens sabem estar de transcriure unes paraules

11. J. XIRAU, «La reforma universitària», a *Revista de Psicologia i Pedagogia*, I, 1933, p. 195.

12. J. ROURA-PARELLA, «La educación viva», a *Revista de Pedagogía*, núm. 157, 1935, p. 5.

del professor Francesc Gomà, que, en les seves anotacions sobre la vida universitària a la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Autònoma (1933-1939), recorda l'èmfasi que posava algun dels seus mestres –entre els quals Joaquim Xirau ocupa un lloc privilegiat– en pronunciar la paraula alemanya *Weltanschauung* (cosmovisió). En efecte, Jaume Serra Hünter –en el seu intent de ressaltar la funció espiritualitzadora de la filosofia– recalca que la veritable concepció del món (cosmovisió) haurà de ser, com remarca Dilthey, l'expressió de l'estructura de la totalitat psíquica. «La *Weltanschauung* vindrà a ésser una relació interna entre el coneixement de la realitat, la direcció de la vida i la conducta de la voluntat, en els individus i en les societats.»¹³

Gomà comenta que el proferiment d'aquest terme (*Weltanschauung*) era el símbol central per a bona part d'aquell estol de professors universitaris, perquè «la filosofia era això: una manera –personal– de veure el món». Precisament en aquest sentit, l'any 1925 Xirau –per tal de combatre el relativisme subjectivista de la modernitat– havia assenyalat: «La concepción pedagógica depende, en suma, de la concepción general del mundo y de los valores humanos. Según varíe la una, así cambiará la otra.», afirmació de la qual es desprèn la necessitat d'afavorir una visió del món –una autèntica cosmovisió– oberta al món dels valors i dels ideals, és a dir, a la transcendència¹⁴.

En realitat, aquesta manera de pensar va acompanyar el pensament de Xirau durant tota la vida, fins al punt que aquelles paraules es poden complementar amb unes altres de la seva obra *Lo fugaz y lo eterno*, escrita a l'exili mexicà: «Toda alma lleva en su seno un mundo. Sólo a través de él participamos en la comunidad del cosmos... Conocer a una persona es descubrir e iluminar el mundo que lleva implícito en su alma.»¹⁵ En aquest mateix treball i una mica més endavant, Xirau reconeix que «para que nuestra concepción del mundo pierda su esquematismo espectral es preciso penetrar más allá de sus facetas epidérmicas hasta la raíz que les presta savia y confiere al mundo su presencia maciza».

Sense anar més lluny, es detecta en aquest plantejament la influència directa de Dilthey, que va fomentar l'ús de l'expressió *Weltanschauung*. De fet, la filosofia de Dilthey havia restat oblidada des de les acaballes del segle XIX fins que fou assumida per Spranger, que el va succeir en la seva càtedra de Berlín. S'ha de recordar que Spranger va proclamar la viabilitat d'una psicologia de la forma (*Gestalt*) que, en la línia de les cosmovisions de Dilthey, s'articula a través d'unes formes de vida (*Lebensformen*) que es defineixen per la tendència a la

13. J. SERRA HÜNTER, *Sentit i valor de la nova filosofia*. Barcelona, 1934, p. 41. La cita correspon a un treball anterior, *Idealitat, metafísica, espiritualisme*, publicat l'any 1923.

14. J. XIRAU, «Cultura relativista» (1925), *Obras Completas*, III, vol. 2, p. 162.

15. J. XIRAU, «Lo fugaz y lo eterno» (1942), *Obras Completas*, I, p. 297.

globalitat. Per tant, Xirau es manifesta contrari a l'elementalisme de la psicologia experimental, que havia sorgit en els laboratoris del segle XIX i que, tot i la bona amistat que va mantenir amb el doctor Emili Mira, no veia amb bons ulls, perquè la vida psíquica no pot ser un simple agregat de sensacions abstractes. «Lo fundamental en la vida psíquica es la organización que la orienta y dirige. Todo en ella tiene un sentido, una función peculiar, una expresión vitalmente importante. Lo originario son las formas, las estructuras que modelan y orientan el contenido de la vida interior.»¹⁶

Establert això, és lògic que les idees de Spranger circulessin per Catalunya durant els anys de la Segona República. En efecte, l'autor de *Formes de vida* fou un dels professors convidats pel Seminari de Pedagogia que dirigia Xirau, alhora que Joan Roura-Parella —que havia tractat Spranger en els seus anys d'estudi a Berlín (1930-1932)— s'encarregà de divulgar, mitjançant cursos, conferències i publicacions, les seves idees pedagògiques i psicològiques. Endemés, s'ha de recordar que, segons Spranger, cada tipus peculiar d'estructura espiritual està lligat vitalment a una estructura peculiar del món, de manera que a cada classe d'ànima correspon una classe de món o, el que és el mateix, tota estructura espiritual està determinada per l'estructura del món circumdant. Per consegüent, en intentar descriure un tipus espiritual no es pot dir l'home en el món, sinó l'home en el seu món, és a dir, l'home en el món que li és propi i en el qual viu i ha viscut. Així es configuren les distintes formes de vida (*Lebensformen*) que, al seu torn, representen distintes cosmovisions que conformen els diferents models i ideals educatius. A la vista d'aquest plantejament, la característica psicològica de la joventut —les conegudes crisis de l'adolescència— consisteix a no haver trobat encara la forma de vida des de la qual s'ha de viure.

Crític amb el racionalisme i el positivisme —dues de les corrents filosòfiques més representatives de la modernitat i que, segons el seu parer, condueixen al nihilisme—, Xirau advoca per una concepció espiritualista del pensament, que s'esmuny a les pretensions absolutes de l'idealisme en les seves formulacions neohegeliana (Gentile) o neokantiana (Natorp). Però més enllà dels sistemes filosòfics, l'espiritualisme de Xirau —que davant de la immanència neoidealista sempre resta obert a la transcendència— enllaça amb la tradició filosòfica cristiana més en la línia de sant Agustí que no pas en la tomista, tot i que va reconèixer els mèrits de la filosofia escolàstica, encara que es distància expressament de la metafísica clàssica.

Xirau actualitzà el pensament filosòfic a casa nostra mitjançant la fenomenologia de Husserl, que havia conegut a Madrid l'any 1918 en

16. J. XIRAU, «Filosofía y Biología» (1927), *op. cit.*, p. 198.

el curs de doctorat realitzat amb Ortega. S'ha de recordar que la fenomenologia constitueix una rectificació de la filosofia de la consciència cartesiana, que havia caigut en el racionalisme que ha permès una elaboració científica mecànica que posa les coses al servei de l'home. És justament per això que l'home viu l'experiència de l'escissió radical entre la matèria i l'esperit o, el que és el mateix, entre el món i la vida. «La vida moderna —escriu pocs mesos abans de la seva mort— carece de mundo. Y una vida sin mundo carece de centro, de sentido y de fin. El mundo antiguo era un organismo, y las partes como en todo organismo, se hallaban al servicio del todo y el todo al servicio de las partes. Entre lo material, que constituía su raíz telúrica y la corona luminosa de lo ideal, la vida se hallaba en el centro... Descartes extirpa la carne viviente del mundo. El organismo se escinde y desaparece. Nos quedamos sólo con la base y la cúspide, la materia y el espíritu, lo real y lo ideal. La plenitud y la pompa del mundo se reducen a lo uno o a lo otro.»¹⁷

La destrucció del món natural —resultat de la sàvia combinació entre el *Logos* grec i la *Charitas* cristiana, convergència que constitueix el substrat ontològic de les conviccions més profundes del sentit comú— s'inicià amb el moviment engegat per la *nuova scienza*, que tracta de determinar-ho tot amb lleis matemàtiques i que arribà a les últimes conseqüències en finalitzar el segle XIX, amb el positivisme materialista. A partir d'aquest moment, el món i la vida, l'ésser i el valor, l'ontologia i l'axiologia, marxen per camins separats de manera que la conseqüència inevitable d'aquesta dissolució del món és una vida sense principis. Des d'ara mateix, només el pragmatisme tindrà sentit: «L'acció per l'acció, en vista de l'eficàcia, és l'única norma de la vida política i social.»¹⁸

Malgrat tot, Xirau aspirava a restaurar la unitat del món i de l'esperit —aquella primitiva unitat indivisa—, perquè més enllà del *logos* modern existeix un feix d'essències que, a manera de valors, donen sentit a la vida que demana transcendència i que, per tant, no es pot limitar al pur pla de la immanència. De tal faisó que davant l'escissió moderna entre la matèria que ha estat reduïda a extensió i moviment (Descartes) i l'esperit (sant Agustí, Pascal), Xirau opta per conjuminar —a través de la unitat orgànica, viva i harmònica d'arrel spinozista, leibniziana i krausista sense caure, emperò, mai en el panteisme en concebre Déu com a Ésser en la unitat infinita i absoluta—¹⁹ les dues dimensions de l'ésser humà, això és, el *logos* i l'*eros*, la matèria i l'esperit, el real i l'ideal, en fi, l'intel·lecte i l'amor. «En aquesta concepció queden definitivament superades i reduïdes a l'harmonia

17. J. XIRAU, «Culminación de una crisis» (1945), *Obras Completas*, III, vol. 2, p. 240.

18. J. XIRAU, «Husserl» (1938), *Obras Completas*, III, vol. 2, pp. 24-25.

19. J. XIRAU, «Temas spinozians» (1927), *Obras Completas*, III, vol. 2, pp. 163-169.

d'una concepció pedagògica unitària les contraposicions inicials entre ciència i art, esperit i naturalesa, natura i cultura considerades com aspectes i formes últimes de la vida humana i del seu destí.»²⁰

Podem dir que Xirau és un filòsof que cerca –davant la fragmentació moderna que ha separat la ciència de la consciència– la unitat funcional i orgànica per tal de viure i obrar en unitat. Tot plegat ha de permetre tenir un ideal i la consciència d'un destí per tal de mantenir la pròpia unitat personal que s'ha de realitzar plenament en el reialme de l'amor. Ultra les pretensions d'una educació que ha excel·lit l'educació intel·lectualista –o, el que és el mateix, una instrucció seca i abstracta–, convé una educació total, integral i harmònica, en la qual el sentiment, el pensament i la voluntat siguin cultivats plenament.

3. Influència institucionista

De la mateixa manera que altres membres de la seva generació, Xirau conglutinà el rigor en la investigació, propi del treball de seminari de la universitat alemanya, amb aquella inclinació humanista del moralisme pedagògic de la Institución Libre de Enseñanza, que havia estat fundada a Madrid per Francisco Giner de los Ríos, l'any 1876. Xirau s'impregnà de l'esperit institucionista –que havia conegut de prop durant els seus anys d'estudiant de doctorat a Madrid–, segons el qual l'exemple personal i la relació amb l'alumne exerceixen una influència vivificadora que ha de promoure en l'alumne una veritable transformació espiritual. Bé és veritat, doncs, que l'actitud intel·lectual de Joaquim Xirau es pot definir amb aquests dos qualificatius: ciència i consciència o, el que és el mateix, estudi aprofundit i voluntat vivificadora. Dit amb altres paraules: treball seriós segons l'esquema universitari germànic i tracte afable amb els deixebles segons el model de la vida col·legial britànica que ell havia conegut a la *Institución madrilenya* i a les universitats angleses²¹.

En conseqüència, resulta lògic que Joaquim Xirau fos amic i deixeble –com Joan Maragall, Joan Bardina i Josep Pijoan– del nucli institucionista de Madrid, especialment de Manuel B. Cossío, que, a més, ocupava la càtedra de pedagogia de la Universitat Central. També es va vincular al grup d'intel·lectuals –com García Morente i Zubiri– propers a Ortega y Gasset, de qui absorbí fortes dosis de vitalisme i

20. J. XIRAU, «Idees fonamentals d'una Pedagogia» (1935), *Obras Completas*, II, p. 452.

21. És evident que l'estil de la vida col·legial va impregnar la voluntat reformista de la Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939), que va promoure la participació i les associacions d'estudiants, la pràctica esportiva i, fins i tot, va obrir un bar situat encara avui en el soterrani on existia anteriorment una antiga carbonera.

que, al capdavall, fou el qui l'introduí en el món de la fenomenologia²². Alexandre Galí l'acusà d'imitar i seguir els passos de l'escola filosòfica madrilenya —aquella que representava el binomi institucionista i orteguà i que era vista a casa nostra com a poc catalana—, per la qual cosa el pedagog de Camprodon escriu en la seva *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya* que, malgrat ser Xirau fill de la Universitat de Barcelona, es crià «fora de l'ambient filosòfic genuïnament català»²³.

És indubtable que Xirau rebé la influència —durant el temps passat a Madrid— de M. B. Cossío, a qui precisament dedicà una monografia apareguda l'any 1944 a Mèxic i que, a hores d'ara, encara és una fita inexcusable per a qualsevol persona interessada a conèixer el tremp pedagògic d'aquell esperit institucionista que dominà la vida intel·lectual de l'Espanya contemporània. Val a dir que tots els que s'havien format a l'ombra de Giner de los Ríos eren conscients que el problema d'Espanya era una qüestió educativa²⁴. En realitat, aquest mateix esperit impregnà el Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona obert l'any 1930 i germen de la futura Secció de Pedagogia, tal com Joan Roura-Parella reconeix en les paraules preliminars a la seva tesi *Educació i Ciència*, dirigida per Xirau, defensada a Barcelona en plena guerra (1937) i publicada l'any 1940 a l'exili mexicà: «en el recinto austero del Seminario de Pedagogía, en esta comunidad de trabajo saturada de amor y de respeto, hemos querido ver la herencia de un español venerable, gran maestro de la conciencia nacional, D. Manuel Bartolomé Cossío, quien años atrás nos enseñó, con el ejemplo y la doctrina, en él maravillosamente unidos, una alta, difícil y rara virtud: el respeto sagrado a la persona»²⁵.

No hi ha dubte que Xirau —com el mateix Bosch i Gimpera, rector de la Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939)— va ser influït per l'ideari i l'ambient de la *Institución*. En aquesta línia va agermanar el racionalisme harmònic del krausisme i l'esperit institucionista amb un espiritualisme cristià de reminiscències socràtiques i platòniques, allunyat emperò de qualsevol connotació escolàstica. Per Xirau, el krausisme —introduït a Espanya per Julián Sanz del Río a meitat del

22. Encara que hi ha qui defensa que Xirau no fou deixeble d'Ortega, sovint s'insisteix en aquesta influència d'una manera insistent. Per exemple, Sánchez Carazo afirma que «la huella de Ortega en Joaquim Xirau es indeleble» (J. I. SÁNCHEZ CARAZO, «Joaquim Xirau: una filosofia del amor», en *Mayèutica*, 23, 1997, p. 45).

23. A. GALÍ, *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya 1900 a 1936*, Barcelona: Fundació AG, 1983.

24. En ocasió de la mort de Cossío —esdevinguda l'any 1935—, la *Revista de Psicologia i Pedagogia* (III, núm. 12, 1935) va dedicar un número monogràfic a la figura de M. B. Cossío. Ja a l'exili mexicà, va publicar el llibre *Manuel B. Cossío y la educación en España* (1945), que va ser reeditat a Barcelona (Ariel, 1969).

25. J. ROURA-PARELLA, *Educación y cultura*, La Casa de España en México. Fondo de Cultura Económica, 1940, p. XI.

segle XIX— havia renovat l'esperit d'una Espanya ancorada en un catolicisme tancat i recelós de l'esperit innovador que representaven els corrents humanistes de signe erasmista.

En qualsevol cas, el krausisme espanyol no constitueix per Xirau un sistema filosòfic complet i acabat, sinó que es tracta d'una metodologia que, gràcies a la llibertat de consciència i a la investigació objectiva i rigorosa, eleva els homes del món dels sentits a la plenitud del món espiritual. Pot dir-se que el krausisme —en sintonia amb la segona crítica kantiana— és més una força moral i educadora que no pas una filosofia sistemàtica basada en un pur racionalisme sense més. «Es más bien —escriu Xirau a l'exili l'any 1944— una disciplina moral, una tesiura espiritual, una conducta, una norma de vida.»²⁶ El que el krausisme pretén aconseguir és justament l'autonomia espiritual que entronca amb la tradició humanista del segle XVI que proclama una manera de viure segons l'evangeli que exalta la imitació de la figura de Crist (*imitatio Christi*). En darrera instància, la filosofia és una tasca que implica un sentit vital, ètic i pràctic que exigeix una voluntat pedagògica: l'educació de la Humanitat és el darrer fi de tota filosofia.

Gràcies a la introducció de l'esperit krausista van començar a desaparèixer les barreres entre professors i alumnes, a través d'un procés de modernització dels sistemes educatius que abandonaven així la instrucció mecànica basada en la memorització. Com sia que l'educació havia de substituir la instrucció tradicional, l'actitud de Xirau va representar també una novetat pel que fa a l'ensenyament universitari. És prou conegut el fet que al seu voltant es va reunir tot un seguit d'alumnes que formaven el club Xirau —una mena de grup que es reunia al seu domicili particular de l'Eixample de Barcelona, per tal de compartir la conversa, l'amistat i la música—, de manera que es pot afirmar que, a través de la seva vinculació amb M. B. Cossío, Xirau assolí —si més no, honoríficament— la representació de la Institución Libre de Enseñanza a Catalunya. Altrament, aquesta mateixa dinàmica universitària —és a dir, un tracte afable i proper a l'alumne però sense rebaixar el nivell d'exigència intel·lectual— fou mantinguda a Mèxic, on els seus deixebles (Emilio Uranga, Adolfo Sánchez Vázquez, etc.) recorden amb fruïció els seminaris nocturns que Xirau impartia a casa seva.

Segons el plantejament de Giner i Cossío, Xirau va considerar que el problema social era una qüestió moral i, per tant, educativa. D'aquí neix la seva predilecció per un estil de pensar i educar, per una manera de moralitzar la humanitat, per aquest desig de formar consciències en un ambient de llibertat. Xirau ho tenia clar: tothom que anava a Madrid —o bé per residir una temporada a la Residencia de Estu-

26. J. XIRAU, «Julián Sanz del Río y el krausismo español» (1944), obra citada, p. 557.

diantes que dirigia el seu amic Alberto Jiménez Fraud o bé per ser-hi de passada— havia de passar a saludar Manuel Bartolomé Cossío, aquell apòstol laic que vivia envoltat d'austeritat a la seu de la *Institución* i amb qui Xirau va mantenir una correspondència a través de la qual es palesa un respecte i una devoció gairebé espiritual²⁷.

Conscient com Dilthey, segons el qual la darrera paraula de la filosofia radica en la pedagogia, Xirau s'implicà des del primer moment en els moviments d'avantguarda pedagògica. En efecte, bona part de la seva obra aparegué en publicacions pedagògiques com *Quaderns d'Estudi* o el *Butlletí dels Mestres*, així com en la *Revista de Pedagogía* que dirigia a Madrid el pedagog Lorenzo Luzuriaga. Més tard, en plena república, dinamitzà, juntament amb el doctor Emili Mira i López —primer catedràtic de Psiquiatria a l'Estat espanyol—, la *Revista de Psicología i Pedagogía* (1933-1937). És lògic, doncs, que Xirau participés repetidament en els debats pedagògics del moment —especialment en les escoles d'estiu dels anys 1933 i 1934—, bo i assumint el tema de l'educació moral i cívica, justament quan es plantejava, amb totes les dificultats inherents al moment històric que es vivia, la qüestió del laïcisme que havia estat —no podem oblidar-ho— un dels nuclis centrals del projecte pedagògic de la Institución Libre de Enseñanza. El testimoni de Xirau és certament inequívoc, perquè totes les reformes educatives de la Catalunya republicana (Patronat de la Universitat Autònoma, Consell de Cultura de la Generalitat, l'Escola Normal de la Generalitat, l'Institut-Escola, etc.) es van realitzar sota l'advocació i la presència espiritual —són paraules textuals que confirmen l'existència d'una pregona dimensió religiosa en el seu pensament— d'aquells homes extraordinaris que seguien les petjades de Francisco Giner de los Ríos, fundador de la *Institución*.

Potser per il·lustrar aquesta presència institucionista a Catalunya, res millor que recordar unes paraules de Roura-Parella que, després d'assistir als cursos de pedagogia de Cossío, es preguntava, des de l'exili americà, què havia quedat d'aquells ensenyaments. Segons el testimoni de Roura-Parella, Cossío sovint comentava: «Educación o cultura anímica es lo que queda cuando no queda nada.»²⁸ Això precisament és el que va deixar la *Institución* a Catalunya a través de Joaquim Xirau: una cultura de l'esperit, un impuls dinàmic cap a les zones

27. A la biblioteca de la Universitat de Barcelona, hi ha recollides 13 cartes dirigides per Xirau a Cossío, escrites entre novembre de 1920 i setembre de 1931. Sobre aquest punt: B. DELGADO, «Joaquim Xirau y el institucionismo». *Joaquim Xirau. Filòsof i pedagog*, obra citada, pp. 35-44.

28. J. ROURA-PARELLA, «El Pedagogo», a *Cuadernos Americanos*, 1965. El mateix havia escrit Xirau quan, en el número monogràfic de la *Revista de Psicología i Pedagogía* dedicat a M. B. Cossío, feia constar que «cultura és allò que queda quan no queda res», fórmula que s'interpreta com el resultat de la fusió entre la vida natural i la vida espiritual.

superiors, una manera de pensar i d'abordar les qüestions educatives, en fi, un entusiasme envers valors que també a casa nostra es compartien de manera il·lusionada en aquells anys de *paideia* republicana, que volien fer viure, vivificar (Cossío), això és, proporcionar a l'educand les condicions i els mitjans indispensables per tal que l'educand procedís a la seva pròpia realització personal.

4. Dimensió religiosa

Tal com ha recordat Jordi Maragall, Xirau «era un home de temperament religiós; si més no, posseïa el sentit de la religiositat i de la transcendència.»²⁹ Aquesta perspectiva no ha d'estranyar si tenim en compte que veia en Europa una unitat espiritual resultat de la convergència de Sòcrates (esperit grec), Crist (asiàtic) i Agustí (africà). «Occidente es un crisol en que se funden, a partir de tres continentes y de las más diversas razas, el espíritu de los Profetas y Cristo y la cultura grecorromana. Es el producto de la confluencia de Europa, Asia y Africa.»³⁰

És prou eloqüent que el pensament de Xirau deixa la porta oberta a la transcendència, és a dir, al retrobament amb Déu per una via certament no racional sinó sentimental, perquè pretendre demostrar lògicament l'existència de Déu seria –tal com han dit alguns teòlegs– un acte de supèrbia humana. En la millor de les tradicions espirituals de l'edat mitjana que donen prioritat als arguments de la fe per davant dels raonaments dialèctics, Xirau considera que la lògica mata l'esperit. Del que diem, en neix una via ascètica que queda confirmada en unes paraules de regust místic escrites l'any 1945 –pocs mesos abans de la seva mort– en declarar que «la supresión del mundo es la manera más eficaz de ponerse en presencia de Dios».

Cal advertir que la religiositat de Xirau –ben pregona des de primera hora– demana una experiència personal i, per tant, un Déu que per amor s'ha fet home per redimir la humanitat en la persona de Crist i que ha fet de l'amor la clau de volta de la seva doctrina. El pensament de Xirau –en especial després de la seva arribada a Amèrica– troba en la *Philosophia Christi*, que a través d'Erasme s'aixeca contra els excessos de l'escolàstica, un inequívoc punt de referència. Més enllà del dogma i dels cerimonials, el cristianisme –que es basa en l'amor al proïsme– ha de ser viscut en el cor de les persones tal com van propugnar els nostres humanistes (Vives, especialment) per tal de promoure una autèntica reforma de la humanitat.

29. J. MARAGALL, «Record de Joaquim Xirau», obra citada, p. 116.

30. J. XIRAU, «Sobre la organización de la Paz» (1943), *Obras Completas*, III, vol. 2, p. 323.

Més que mai s'ha d'insistir que per Xirau l'*homo capax Dei* de sant Agustí és possible gràcies a la consciència amorosa, peça clau del seu sistema, que s'afaiçona com un veritable *ordo amoris*, que s'articula segons el model evangèlic de la caritat fraterna. Sigui quina sigui la valoració que hom faci de tot plegat, el cert és que el pensament de Xirau ha estat presentat recentment com una filosofia transcendent – una filosofia de *ultimidades*³¹–, que confereix a la persona una dimensió religiosa en abocar-la vers les darreres coses, això és, al misteri diví que omple l'home d'esperança en anhelar allò infinit i etern, és a dir, la presència divina. Sota la influència krausista, Xirau escriu l'any 1944: «Política es pedagogía, y pedagogía, metafísica y religión.»³²

A la vista del que diem, podem establir un paral·lelisme entre Joaquim Xirau i Manuel García Morente –ambdós filòsofs i degans respectivament de les Facultats de Filosofia de Barcelona i Madrid durant la República–, que van evolucionar vers posicions espirituals i religioses, per bé que cadascú ho va fer des d'una de les dues Espanyes: Xirau des de la fidelitat a la causa republicana, mentre que García Morente –que durant els anys de la guerra es va exiliar a París– es va convertir fervorosament al catolicisme el 29 d'abril de l'any 1937 quan, a la soledat del seu forçat domicili parisenc, va escoltar per ràdio diverses composicions musicals, entre les quals destaca *La infancia de Jesús* de Berlioz. En darrer terme, la veritable preocupació de l'home –i aquestes són paraules del seu fill Ramon– és religiosa. Val a dir que per Xirau tota la vida intenta sublimar-se per la participació en els valors eterns d'ordre religiós. «Tot, en suma, civilització i cultura, mitjans i fins, la consciència humana en la seva unitat, adopta una actitud de reverència davant la totalitat del cosmos. Part infinitesimal d'un tot. L'home humil, piadós, vinclat, ofrena la seva obra a Déu. És la religió.»³³

És per això que Joaquim Xirau –en opinió de Jordi Guirau és «un pensador sincerament cristià que tenia la impressió d'ésser incompatible amb l'església del seu temps»³⁴– busca en Llull, sant Joan de la Creu i Pascal unes fites en el seu camí –una dialèctica d'ascetisme integral– vers l'inefable. Tampoc no és gens estrany que el seu fill Ramon hagi conreat la poesia i la filosofia perquè –tal com van proclamar els autors romàntics– no pot arribar l'harmonia si no és per la unió de la poesia i la filosofia, és a dir, a través de la fusió entre l'amor i la raó, perquè l'itinerari de Joaquim Xirau porta de la filosofia a la pedagogia i, d'aquesta, a la metafísica espiritual.

31. J. I. SÁNCHEZ CARAZO, *Joaquim Xirau: una filosofía de ultimidades*. Tesi doctoral dirigida pel professor J. L. Abellán i presentada a la Universidad Complutense (1996).

32. J. XIRAU, «Julían Sanz del Río y el krausismo español», *Obras Completas*, II, p. 561.

33. J. XIRAU, «Filosofía i educació» (1930), *Obras Completas*, II, p. 379.

34. J. GUIRAU, «Joaquim Xirau, pensador d'inspiració cristiana», a *Revista Catalana de Teologia*, XIV, 1989, p. 564.

5. Metafísica espiritual

Desenganyat amb la marxa del pensament contemporani dominat per una visió racionalista i positivista, Xirau trobà en el vitalisme de Bergson i en la fenomenologia de Husserl —és a dir, en la combinació de la vida i del pensament— els instruments per tal de defugir l'escepticisme i el relativisme d'una època mediatitzada pels vents deshumanitzadors que havien sorgit a les darreries del segle XIX i que, després de la Primera Guerra Mundial, semblava que bufaven amb més força. Encara que una nova guerra no era impossible —tal com desgraciadament va succeir—, feia la impressió que podia ser evitable. Dissortadament, les constants crides a favor del pacifisme foren insuficients per consolidar la pau que constitueix —tal com va escriure Xirau l'any 1942 en parlar de l'organització de la pau mundial— una exigència de la Humanitat que connecta amb la pretensió kantiana d'una pau perpètua.

Tal vegada calia donar noves esperances a fi d'instaurar l'ordre suprem de l'esperit que havia de planar sobre tots els àmbits de l'activitat humana, això és, el pensament, la política i l'educació. No debades, per Xirau, la filosofia constitueix un saber de salvació, ja que —d'acord amb el plantejament platònic— vol atendre de manera prioritària la formació de l'ésser humà. Conscient de la importància de la crisi de pensament que viu la filosofia contemporània, Xirau escriu a *La filosofía de Husserl* (1941) que «desde Sócrates y, sobre todo, a partir del Renacimiento, el ejercicio del pensamiento filosófico es, para el Hombre que se hunde, una empresa de salvación»³⁵.

En aquesta direcció, Ramon Xirau ha indicat que el seu pare volgué salvar-nos del nihilisme, «lleve éste por membrete voluntad de poder, naturalismo o materialismo»³⁶. En efecte, Xirau ens volgué protegir dels perills d'una cultura que havia caigut en una profunda crisi, situació palpable durant el període d'entreguerres (1919-1939) i que encara es va fer més urgent després de la Segona Guerra Mundial amb l'entrada dels corrents existencialistes. D'aquí que en la introducció a la seva obra *Lo fugaz y lo eterno* (1942) constati una situació certament paradoxal: «Nos hallamos en plena barbarie. El hombre actual posee medios poderosísimos. Carece de fines claros, de ideales capaces de exigir la sumisión incondicional de la vida. Grave error es hablar de decadencia. ¿Decadencia de qué? Dificilmente en ningún momento de la historia se ha manifestado una vitalidad más vigorosa. Podemos hacerlo casi todo. No sabemos, empero, qué hacer.»³⁷

35. J. XIRAU, «Edmundo Husserl. Una introducción a la fenomenología» (1941), *Obras Completas*, III, vol. 1, p. 167.

36. R. XIRAU, «Los filósofos españoles transferrados», en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, 1985, p. 301.

37. J. XIRAU, «Lo fugaz y lo eterno» (1942), *Obras Completas*, I, p. 265.

De fet, la humanitat es trobava davant d'una crisi que afectava tots els àmbits de l'activitat humana. Pròpiament, la ciència moderna havia quedat supeditada al dictat d'una tecnologia deshumanitzadora. Xirau argumenta que l'home sap fer moltes coses encara que no sap ben bé què fer. En qualsevol cas, enfront de la crisi política que afavorí l'ascens del totalitarisme, i a les envistes d'una profunda crisi econòmica desencadenada per la fallida borsària de l'any 1929, que va agreujar els problemes socials, calia donar respostes contundents per tal d'escapolir-se del relativisme moral imperant i a fi de rescatar el món de la vida (*Lebenswelt*), que era assetjat per l'abstracció naturalista de la ciència moderna i pel totalitarisme polític.

S'explica així que Xirau lamenti la mort de la metafísica i, el que és més greu, la desaparició d'un món d'essències en el qual es fa fonedissa –tal com va ocórrer amb l'existencialisme de Heidegger i Sartre– qualsevol possibilitat de sentit i transcendència. En contra d'aquest procés, Xirau insisteix en el fet que l'home és una essència. Així el destí personal es fa i s'ha de conquerir més enllà de la fugacitat de la vida empírica quan l'home entra en contacte amb la vida essencial –el món dels valors–, que és, justament, eterna, perenne i permanent. Remarquem que per Xirau els valors –de la mateixa manera que les idees platòniques– no existeixen com a objectes de la percepció, però sí que *són*, perquè s'albiren a manera de norma i d'arquetipus de tota realitat.

Hom pot inferir a partir de la seva filosofia una metafísica espiritual que recorre a la filosofia dels valors. L'any 1929 havia escrit: «Esta metafísica de los valores –idealista y formal– será el substituto de la vieja metafísica dogmática. En lugar de dirigirnos directamente a las cosas trataremos de verlas a través del espíritu, manifestando los valores de la cultura.»³⁸ Xirau insisteix –una vegada i una altra– en la viabilitat d'una metafísica espiritual basada en la fenomenologia husserliana: «Si el conocimiento último del ser debe ser denominado metafísica, los resultados de nuestra explicación de la experiencia del prójimo pertenecen evidentemente a la metafísica. En nada se parecen, sin embargo, a la metafísica en el sentido habitual del término. Ésta, degenerada en el curso de la historia, no se halla en modo alguno de acuerdo con el espíritu con que fue fundada originalmente en calidad de filosofía primera. La fenomenología, mediante su método estrictamente intuitivo, la restituye a su sentido originario y excluye, por definición, toda aventura metafísica y todo exceso especulativo.»³⁹

38. J. XIRAU, «La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho» (1929), *Obras Completas*, I, p. 329.

39. J. XIRAU, «Edmundo Husserl. Una introducción a la fenomenología» (1941), obra citada, p. 313.

Fidel a la seva inclinació vers la unitat, Xirau no separa el món de la realitat (ontologia) i el món dels valors (axiologia), perquè l'ésser i el valor mantenen una dimensió relacional. La seva és una filosofia que, bo i partint de la riquesa de la vida interior, vol evitar qualsevol tipus d'escissió entre l'ésser i el valor, entre l'home i l'ideal, entre la natura i la cultura, entre l'interior i l'exterior. Al cap i a la fi, Xirau va recórrer a la reducció eidètica de la fenomenologia per bastir una nova ontologia que operava d'una manera deductiva i no pas inductiva, com feia la ciència moderna, la qual cosa permetia, a més, l'aparició d'una ciència eidètica del món. En conseqüència, l'axiologia (ciència del valor) i l'ontologia (ciència de l'ésser) no s'havien d'oposar sinó —ben al contrari— calia complementar-les. S'entén així que Xirau exclami que la filosofia dels valors (Brentano, Lotze, Scheler) —que tot i la seva novetat va sorgir a la segona meitat del segle XIX— és simplement una nova manera de plantejar amb nou vigor els vells problemes que afecten la humanitat.

En darrera instància, la tragèdia de l'humanisme radica a haver oblidat el món de les essències i reduir-ho tot a una simple existència superficial resolta en clau mecànica que vol descompondre totes les coses, fins arribar als últims elements irreductibles amb la intenció de procedir a reconstruir-los mitjançant lleis matemàtiques. En fundar-se la ciència moderna —a partir de Galileu i Descartes— en la mecànica, física i metafísica marxen per camins separats. A partir de la *nuova scienza*, la física —identificada amb la mecànica— s'ha allunyat dels valors de la cultura i dels ideals que han de regir la vida. «La crisis social y política —escrivia Xirau l'any 1945— que atraviesa el mundo contemporáneo tiene su trasfondo metafísico apenas advertido o del todo ignorado por la enorme mayoría de los hombres.»⁴⁰

6. Vitalisme axiològic

És ben sabut que Xirau es preocupà de fonamentar, filosòficament i teòricament, una educació que s'adequés a les exigències dels nous temps, és a dir, que donés resposta immediata als problemes que es derivaven d'una crisi que podia abocar la humanitat al no-res. En conseqüència, la preocupació de Xirau es va centrar de manera prioritària en els fins que han de guiar l'educació, per bé que es va referir nogensmenys a la temàtica psicològica. A propòsit d'això, s'ha de remarcar que Xirau s'inscriu en la línia de la psicologia estructural o de la forma (*Gestalt*), que volia superar l'associacionisme mecanicista que predominava en el panorama psicològic d'aquell temps.

40. J. XIRAU, «Culminación de una crisis» (1945), obra citada, p. 239.

Punt de partença d'aquesta posició integradora que assumeix la totalitat de les activitats vitals –psíquiques i fisiològiques– en una unitat orgànica, és que allò que psicològicament es dona en primer lloc no són sensacions simples sinó formes estructurals emparentades a les formes de vida de Spranger. El funcionament psicològic de l'home constitueix un veritable procés orgànic que combina, modifica i concentra les estructures que afecten l'experiència interna –això explica la correlació entre la riquesa de la vida interior propugnada per Xirau i l'experiència interna de la psicologia estructural–, perquè «la conducta interna y la externa no se hallan acopladas por fuera y accidentalmente, sino que tienen un parentesco íntimo, van objetivamente unidas en una unidad estructural con un ritmo y una significación unitaria»⁴¹.

A fi de sostreure'ns dels mals que afectaven negativament la cultura europea, dominada per un racionalisme exclusiu que ha acabat per dissoldre la vida, Xirau proposà una pedagogia de la vida basada en una pregona convicció vitalista que troba en la filosofia de Goethe i Bergson el seu referent més clar. Val a dir que una de les constants del pensament de Xirau va ser la sempiterna apel·lació a l'acció, segons la fórmula fàustica que en el *començament era l'acció*. No debades, així va traduir Goethe l'inici de l'Evangeli de sant Joan en afirmar, davant la força del *Logos*, la primacia de l'acció, puix en la vida tot es resol en l'acció. De la mateixa manera que les mònades de Leibniz posseeixen un *appetitus* teleològicament orientat a aconseguir el desenvolupament orgànic, l'home experimenta una mena d'estímul que –a través de la seva inclinació al romanticisme– es convertirà en un impuls sentimental. En referir-se a la cosmovisió de Goethe, Xirau escriu: «El verbo –concepto, idea, forma– es producto del ímpetu inagotable. En él reside el poder irradiar eternamente todas las formas vivientes. La actividad es el fundamento de todas las cosas. En un principio era la acción.»⁴²

Però que ningú es pensi que aquesta activitat resta al marge de qualsevol finalitat. L'acció per l'acció –o, el que és el mateix, la vida per la vida– no té per ella mateixa cap mena de sentit, ni de significació. Lluny del vitalisme de Schopenhauer i de Nietzsche, Xirau confia que l'home –a través de la seva activitat vital– sigui capaç de triar selectivament valors. «La vida no és un valor per si. Té un valor de mitjà, tècnica si es vol. Però suposa un terme i un fi. La vida no és valuosa per si mateixa, sinó al servei d'un ideal valuós. Per si mateixa és pura natura, mecànica, indiferent al valor, i depèn en el seu valor

41. J. XIRAU, «La Psicología de la forma» (1926), *Obras Completas*, III, vol. 2, p. 272.

42. J. XIRAU, «La concepción del mundo de Goethe» (1932), *Obras Completas*, III, vol. 2, p. 226.

de la cultura. Adquireix valor si participa en els valors que s'aixequen damunt la vida.»⁴³

No s'ha de perdre de vista que Xirau va quedar impressionat per la filosofia de Goethe, que, davant del model físicomatemàtic de la ciència moderna, establí un model natural de caràcter unitari que es capta mitjançant la intuïció i el llenguatge simbòlic. A més, la física i metafísica –en el cas de Goethe– apareixen unides per la força vital originària: matèria i esperit són, doncs, manifestacions diferents d'una única realitat. En qualsevol cas, vida (naturalesa) i esperit (llibertat) són dues coses íntimament relacionades: vida és esperit, l'esperit és llibertat, la qual cosa implica que la vida ha d'ascendir al món ideal de l'esperit, que representa la màxima manifestació de llibertat. En conseqüència, educar implica *vivificar*, fer viure, donar vida, és a dir, espiritualitzar, fer possible que l'educand visqui lliurement una vida autèntica a través de l'essència creadora dels valors espirituals. D'aquest fet, en resulta una teoria de la formació humana que només té sentit si permet el desplegament espiritual de manera que només val la pena de ser viscuda una vida consagrada als valors ideals.

D'acord amb la seva tendència a la unitat, Xirau considera que també la pedagogia afecta tota l'esfera de la vida humana. Fins a tal punt això és així que hi ha una total correspondència entre la pedagogia i la vida que, en funció de la seva filosofia, es desplega en dos grans vessants perquè –com és ben sabut– en l'home hi ha dues vides, una empírica i una essencial. Si la primera afecta la biologia –la qual cosa confirma la seva connexió amb l'Institut de Fisiologia de la Facultat de Medicina–, la segona es troba determinada pel món ideal dels valors. Això explica que tota meditació pedagògica es trobi situada «entre les ciències biològiques –que analitzen una existència vital– i les ciències filosòfiques, que determinen l'àmbit dels valors, mitjançant una concepció de la realitat»⁴⁴. A la vista del que Xirau comenta, l'home s'inscriu en dues cadenes evolutives, això és, en l'ordre vital (biològic) i supravital (espiritual). El moll de l'os del pensament pedagògic de Joaquim Xirau radica justament en aquesta dualitat d'àmbits –la pedagogia és biologia i filosofia– i de plans perquè el «dinamisme ideal de la consciència dels valors es sobreposa a la dinàmica empírica dels processos psicofisiològics»⁴⁵.

Diem això perquè Xirau no fou un especialista en tècniques didàctiques, sinó un pedagog en el més pur sentit de l'expressió, la qual cosa equival a dir que es convertí –d'acord amb el model de Plató– en un autèntic filòsof de l'educació que destaca el paper de l'amor

43. J. XIRAU, «El sentit de la vida i el problema dels valors» (1928), *Obras Completas*, I, pp. 324-325.

44. J. XIRAU, «Filosofia i educació» (1930), *op. cit.*, p. 377.

45. J. XIRAU, «La Pedagogia i la vida» (1933), *Obras Completas*, II, p. 404.

que fa de pont entre el subjecte que té vida biològica i el món dels valors. Així, doncs, els ideals no són una cosa vaga i indefinida, allunyada de la realitat, sinó que són tan precisos i concrets com la realitat mateixa, atès que segons la seva filosofia formen una part real de la vida com ho poden ser les accions humanes i les institucions socials que, en darrer terme, són més caduques i circumstancials que els mateixos ideals humans. Xirau ja ho havia anunciat l'any 1928 des de la tribuna de l'Ateneu Barcelonès: «La vida crea els valors o els recrea. Però els constitueix amb independència i s'hi sotmet. Els valors constitueixen un règim transvital que s'aixeca pel cim de la vida i li imposa normes. L'esperit, productor de la cultura, es sotmet a ella i es veu constret a acatar-la. I només té sentit la vida mitjançant aquesta submissió i aquest acatament.»⁴⁶

Xirau aspira a substituir la concepció mecànica per una configuració orgànica de la vida, alhora que desitja superar el racionalisme unilateral a través d'una aprehensió plena de totes les forces humanes. Com podem veure, la qüestió exigia una solució unitària, una unitat funcional i orgànica que agombolés ambdues dimensions —la fisiològica i la ideal— i que, d'acord amb el clima intel·lectual de la República de Weimar, va trobar en les ciències de l'esperit la deguda bastida epistemològica per tal d'enfrontar-se a l'exclusivisme positivista. Val a dir que Xirau era conscient que l'esforç més vigorós per restaurar el món de l'esperit era el que havia realitzat, a partir de les darreries del segle XIX, Oswald Külpe des de l'escola de Würzburg, la qual cosa explica que traduís dues obres d'August Messer, deixeble de Külpe i seguidor d'aquella escola filosòfica i psicològica⁴⁷.

7. Lluita per la cultura moral

No ha d'estranyar que, a redós d'aquest ambient, Xirau —en destacar el protagonisme del món de les idees— propugnés un idealisme platonitzant que, al seu parer, no era altra cosa que un realisme idealista que per múltiples vies es posa en connexió amb Plató. Un dels seus deixebles més destacats, el professor Francesc Gomà, ho confirma en significar que Xirau, tot i ser professor de lògica, s'especialitzà en filosofia dels valors i en filosofia de l'educació, alhora que afirma rotundament que Xirau era un platònic⁴⁸. Tant és així que el mateix

46. J. XIRAU, «El sentit de la vida i el problema dels valors» (1928), *op. cit.*, p. 326.

47. A banda de les dues traduccions de Xirau (*La filosofia actual*, Madrid: Revista de Occidente, 1927; *Filosofía y educación*, Publicaciones de la Revista de Pedagogía, 1929), la casa Labor —vinculada si més no intel·lectualment al grup que envoltava Joaquim Xirau— va publicar l'any 1927 dues obres pedagògiques de Messer: *Fundamentos filosóficos de la Pedagogía* i *Historia de la Pedagogía*.

48. F. GOMÀ MUSTÉ, «Records de la meua vida universitària», a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, II, 1988, p. 70.

Xirau ho va reconèixer l'any 1927 en proclamar –en un article publicat a la *Revista de Pedagogia* sobre el realisme– que per fugir dels excessos de l'idealisme s'imposava el creador de tot idealisme, l'inventor de les idees, a saber, Plató. Amb un optimisme a voltes un mica utòpic, Joaquim Xirau va entreveure en l'educació la millor instància per aconseguir la tan desitjada reforma social. Sota la influència de Fichte, que va subordinar la ciència a l'acció, Xirau presenta l'educació com una espècie de filosofia pràctica, com una ètica aplicada amb poders salvadors: l'únic mitjà de canvi és la transformació completa de l'educació –la corretja de transmissió de la filosofia– que així es converteix en una empresa de salvació.

En aquest punt, Xirau coincidia amb les orientacions del seu mestre, Serra Húnter, sobre el sentit moral de la cultura, això és, sobre el seu abast ètic i educatiu. En el treball *Filosofia i cultura* (1932), Serra Húnter hi presenta la cultura com un veritable agent moralitzador que imposa la subordinació jeràrquica de fins: el lloc inferior correspon al cercle particular de l'individu, mentre que el lloc més alt –en el camí de l'ascensió vers l'ideal– queda reservat per a totes aquelles tendències que fan de la vida humana un petit món de coses perdurables o eternes⁴⁹.

Per Serra Húnter, la cultura exigeix tot el contrari del que vol el fatalisme: suposa una inquietud nodrida per una concepció optimista de la vida, alhora que està condicionada pels alts valors de la veritat i del bé. D'aquesta valoració ètica de la cultura, se'n deriva un imperatiu cultural humà –la cultura com a deure–, que es formula com l'obligació que hom té per instruir-se i educar-se. Amb altres mots: la cultura –pel fet de ser redempció– és essencialment un deure que compel·leix al saber i a la recerca de la veritat.

D'aquesta manera, Xirau –tal com estableix la *República* platònica– articula altra volta aquella estructura ternària que constitueixen la filosofia, la política i la pedagogia. Això explica que Xirau prologués aquell llibre de Rafael Campalans –*Política vol dir Pedagogia* (1933)– de clares reminiscències platòniques perquè tot, inclòs la regeneració de la classe obrera, es redueix a educació. N'hi ha prou amb llegir aquest pòrtic per adonar-nos que, segons Xirau, la causa de totes les desventures havia estat la falla d'una veritable consciència moral. «Consciència moral, és a dir, unitat espiritual, sentit del propi deure i del propi destí, orgull personal, amor propi... No altra és la base de la pròpia dignitat i la garantia d'una conducta i d'un caràcter.»⁵⁰ Dit d'una altra manera: només la consciència de la pròpia unitat, del sentit de la pròpia exigència és capaç de donar a la vida una valoració pròpia i suprema i d'imposar-li deures ineludibles.

49. J. SERRA HÚNTER, *Filosofia i cultura. Suggestions i estudis*. Barcelona: Catalònia, 1932, en especial l'epígraf de la secció primera «El sentit moral de la cultura», pp. 11-29.

50. J. XIRAU, «Pòrtic» a *Política vol dir Pedagogia* (1933), *Obras Completas*, II, p. 435.

D'aquí prové l'interès de Xirau vers l'educació grega (*Paideia*) i per la tradició formativa germànica (*Bildung*), desenvolupada a bastament a partir del segle XVIII per l'ideari neohumanista de la Il·lustració alemanya (Lessing, Herder, Humboldt, Krause), que, des de la perspectiva de la moralitat, volia fer l'home més humà. Segons es desprèn d'aquesta actitud, el que interessa és justament l'educació del gènere humà, perquè les agrupacions humanes, per al desenrotllament lògic de la seva naturalesa essencial, s'acosten progressivament a la idea d'Humanitat, que s'ha de prendre com a fi i mai com a mitjà. Vistes així les coses, la història és el procés d'aquesta progressiva *humanització* de l'espècie humana, que ha de tornar a florir a través d'una espècie de tercer humanisme (el primer seria el del Renaixement i el segon el del neoclassicisme del segle XVIII) que havia de consolidar definitivament la dignitat de l'ésser humà mercès al triomf de la natura específicament humana, és a dir, de l'ideal d'Humanitat. Resumint, doncs, ens trobem davant d'una dialèctica implacable que porta de l'home a la Humanitat, malgrat que —a les portes de la Segona Guerra Mundial— aquest procés fou amenaçat per la irrupció d'unes forces inhumanes (representades per la barbàrie del totalitarisme) que van precipitar la deshumanització del gènere humà.

Malgrat això, de la trobada entre l'amor d'admiració platònic —aquella força atractiva de l'*eros* pedagògic— i l'amor cristià —la *charitas*, que va de Déu als homes— sorgeix un nou ordre amorós en què s'ha d'instalar el món dels valors. A banda de rebutjar la inversió nietzscheana, quedava així assegurada la doble circulació —via ascens i descens— dels valors. «La realidad humana es esencialmente doble. La dialéctica de las dos vidas tiene una tradición milenaria. El Eros, mediante el cual la primera trata de elevarse a la segunda, otorga un sentido a la ilusión. La vida cotidiana se halla perturbada por angustias que la torturan e ilusiones que iluminan. Mediante el ejercicio de la fantasía y del intelecto, se le revelan formas, armonías, ideas, visiones... Ante la visión de la belleza la vida tensa del espíritu se destaca luminosa sobre la mediocridad opaca.»⁵¹

Per totes aquestes consideracions, la tasca del magisteri adquireix en aquest context una significació ben especial: «Cal formar al mestre —manifestava Xirau l'any 1935— amb la més alta dignitat, en els centres culminats de la cultura i de la vida de l'esperit —formació universitària dels mestres—, i gastar en la seva formació i en el seu manteniment tot el que faci falta.»⁵² En aquest punt, bo serà recordar que una de les missions del Seminari de Pedagogia que va obrir Xirau l'any 1930 era «donar als mestres els coneixements de caràcter supe-

51. J. XIRAU, «El arte y la vida» (1942), *Obras Completas*, III, vol. 2, p. 301.

52. J. XIRAU, «Idees fonamentals d'una Pedagogia» (1935), *Obras Completas*, II, p. 453.

rior que necessiten per a dur terme la seva obra educativa i que no han pogut adquirir amb els plans d'estudis que seguiren en cursar a les escoles normals, i mantenir en tot moment la seva qualitat espiritual». Malgrat aquestes bones intencions, el doctor Folch i Camarasa va qualificar la pedagogia de Xirau com una pedagogia superior o «alta pedagogia», a la manera d'una ciència abstracta, que «pretenia ensenyar una Pedagogia per a uns pedagogs superiors», talment com si es tractessin d'uns filòsofs-reis segons la filosofia platònica⁵³.

8. Política vol dir pedagogia

Preocupat també per la qüestió social, Xirau no va romandre al marge —a l'igual de la majoria d'integrants d'aquella generació universitària de la Segona República— del compromís polític i social. Membre fundador de la Unió Socialista de Catalunya (1923), fou elegit regidor de l'Ajuntament de Barcelona l'any 1931 per la candidatura d'ERC i USC. És, precisament, per això que Xirau s'integrà en els projectes de la generació postnoucentista, és a dir, la que encapçalà el dinamisme cultural durant la dècada dels anys trenta. En efecte, aquella generació d'intel·lectuals —la de Ventura Gassol, Rafael Campalans, Serra Húnter, Serra i Moret, Bosch i Gimpera, etc.— es caracteritzà per sostenir posicions socials avançades, a la vegada que defensava una moralització de les virtuts públiques i una popularització de la cultura.

Resulta lògic, doncs, que Xirau obrís la universitat als treballadors —en especial als mestres a través del Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona— i que ell mateix ocupés assíduament la tribuna de l'Ateneu Polytechnicum, que havia fundat l'any 1924 amb Rafael Campalans i altres professors destituïts de l'Escola del Treball de Barcelona. Situat en el carrer de Sant Pere Més Alt de Barcelona, els obrers —més propers al socialisme que no pas a l'anarquisme— que assistien a les classes nocturnes del Polytechnicum seguien els cursos de Xirau, que també impartia en institucions similars com ara l'Ateneu Enciclopèdic Popular. Tot plegat va provocar la malfiança d'alguns dels seus companys de càtedra universitària, recelosos d'aquesta actitud que recorda, no gensmenys, les campanyes d'extensió universitària que havien sorgit a l'Anglaterra del segle XIX entre els nuclis proletaris, i que a l'Estat espanyol havien estat introduïdes pels membres de la Institución Libre de Enseñanza, per bé que a Catalunya hi havia una tradició pròpia i autòctona⁵⁴.

53. L. FOLCH I CAMARASA, «El Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona (1930-1938)», a *Cinquantenari dels estudis pedagògics*. Universitat de Barcelona, 1984, p. 10.

54. C. VILANOÛ, «La extensión universitaria en Cataluña (1902-1909)», *Perspectivas Pedagógicas*, núm. 53-54, 1984, pp. 95-100.

Havia arribat l'hora dels homes de la Unió Socialista de Catalunya i, sobretot, d'Esquerra Republicana de Catalunya, és a dir, d'aquells partits que apostaven des d'una perspectiva petitburgesa a favor d'una cultura catalana, republicana, laica, democràtica, emmirallada en el reformisme cultural engegat per la República de Weimar i que tenia una fita i un referent pedagògic irrenunciable en el pressupost de cultura de l'Ajuntament de Barcelona de l'any 1908, que reclamava un ensenyament laic, en llengua catalana i en règim de coeducació.

Tal vegada les qüestions culturals i pedagògiques foren suscitades per Xirau des d'una perspectiva política que s'ha de relacionar amb el món dels ideals. Comptat i debatut, la tasca de la història no és altra que el noble afany d'amarar el món d'aquelles puríssimes essències –Justícia, Veritat, Bé i Bellesa– que han de guiar l'acció humana. Des d'aquí s'entén que l'ofici del polític sigui –*more* platònic– intentar fer participar al més gran nombre possible de persones d'aquesta esfera ideal de valors desinteressats que s'aixequen per damunt de la sensibilitat i de la materialitat, per tal d'aconseguir l'autèntica llibertat humana. I val a dir que Xirau va romandre fidel a aquest pensament fins i tot en els moments més tristos de la seva vida, una vegada consumada l'ensulsiada republicana: «Lo ideal opone su pureza radiante a lo real impuro, y se levanta como aquello que no es pero que indudablemente debe ser sobre lo que existe con una realidad indebida. La tarea de la educación no puede ser otra que incrustar en la vitalidad la idea, esforzarse denodadamente para lograr que lo ideal penetre e impregne lo real, para que lo real se eleve a la dignidad de lo ideal.»⁵⁵

Al marge d'aquesta orientació idealista, ens interessa destacar que el seu pensament polític va ser influenciat per l'ideari de Pi i Margall, que, segons Xirau, es distingeix per aquestes dues notes: federalisme i socialisme. A més, Xirau considera que Pi i Margall –a banda de situar Catalunya dins l'estructura federal d'Espanya– és un perfecte socialista. Per tant, segons Xirau, el socialisme representa un pas endavant del desenrotllament liberal, una etapa de la lluita a favor de la llibertat, la qual cosa ha de permetre combinar socialisme i llibertat per tal d'assegurar la dignitat humana que ha de permetre contemplar les essències i els valors de les coses independentment que m'afectin o no.

Més enllà de la seva militància, Xirau advocava idealment per una política de la cultura, d'una cultura que –tot i el seu origen burgès– s'havia de posar al servei de tothom i, en conseqüència, de la classe treballadora, en un actitud certament reformista i que s'allunyava de les temptacions revolucionàries de qualsevol signe. Això establert,

55. J. XIRAU, «Libertad y vocación» (1940), *Obras Completas*, II, p. 461.

queda explícit el seu distanciament respecte de la Rússia soviètica després d'un breu viatge realitzat en ocasió del Congrés Internacional de Psicotècnia celebrat a Moscou l'any 1931, opinió que va expressar —a manera de crònica breu— en les pàgines de la *Revista de Pedagogia*, des d'on denunciava la manca de valors espirituals que orientessin l'activitat educativa⁵⁶. A més, aquest mateix parer fou exposat públicament en una conferència que li va reportar una seriosa topada amb un grup d'estudiants a la universitat⁵⁷. Potser és per això —en el règim soviètic hi va trobar a faltar valors espirituals que van ser substituïts per una dinàmica dogmàtica i irreductible— que va incomodar la seva posició quan al juliol de 1936 —pocs dies després de l'aixecament del general Franco— la Unió Socialista de Catalunya on militava es va integrar en el PSUC (Partit Socialista Unificat de Catalunya).

No endebades, Xirau confia en la capacitat educadora de la *polis* en el sentit genuí de l'expressió. La seva *polis* s'allunyava de la idea de Catalunya—ciutat d'Eugeni d'Ors, per bé que oferia, nogensmenys, trets idealistes en apropar-se al model de la *República* de Plató, de la *Ciutat de Déu* d'Agustí i de la *Utopia* de Tomàs Moro, on havia de regnar l'imperi de l'amor. La seva idealització de la política exigia el desenvolupament de la il·lustració i, en conseqüència, de l'educació, que no és més que el pas d'allò real a l'ideal, de la realitat fàctica a la idealitat lluminosa. Queda clar —insistim una vegada més— que el programa educatiu que engega Xirau no és compatible amb les grans mobilitzacions ni amb les vel·leïtats revolucionàries. Segons el seu parer, sempre es necessita un nucli espiritual en consonància amb els valors de l'humanisme que ha de respectar la consciència al marge de qualsevol imposició. Així doncs, res més allunyat del pensament polític de Xirau que les masses exaltades sense direcció que actuaven, en ocasions, sota l'impuls cec i violent de l'acció directa.

A través de l'educació de la classe treballadora, el món de les sensacions i dels impulsos s'ha d'aixecar fins al món de l'esperit, és a dir, l'esfera de les essències, aquell àmbit que des de dalt il·lumina totes les coses i, per tant, ha d'orientar i ordenar l'activitat humana perquè —tal com defensava l'any 1933— «cal que els homes i els partits tinguin una clara coherència i una unitat de doctrina i d'evolució i la plena consciència d'aquesta unitat que és la seva funció, el seu destí

56. J. XIRAU, «Notas de Rusia» (1931), *Obras Completas*, II, p. 381-385.

57. El viatge a la Rússia soviètica fou una constant en molts dels intel·lectuals d'aquella època. Recordem que el mateix Josep Pla, acompanyat per Eugeni Xammar, es desplaçà fins a Rússia, on va contactar amb Andreu Nin. Vegi's també F. DE LOS RÍOS, *Mi viaje a la Rusia soviética*, escrit l'any 1921 i reeditat en diverses ocasions (Madrid: Alianza Editorial, 1970). Sobre la topada de Xirau amb els estudiants comunistes disconformes amb les seves consideracions, es pot veure el relat de Jordi MARAGALL, «Record de Joaquim Xirau», a *Convivium*, p. 120.

i l'única forma de la veritable personalitat»⁵⁸. D'aquí la transcendència de la política educativa que havia de ser guiada pels pedagogs, de manera que els partits polítics i els governants havien de seguir llurs orientacions.

D'acord amb aquesta directriu, el Seminari de Pedagogia —que l'any 1933 va esdevenir una secció de la Facultat de Filosofia i Lletres i Pedagogia de la Universitat Autònoma de Barcelona— no restà aïllat dins del recinte universitari. Intentà restablir connexions amb la realitat educativa, fins al punt de col·laborar amb el Consell d'Ensenyament Secundari per tal de crear l'Institut Escola que va dirigir el doctor Estalella⁵⁹. Com s'ha recordat sovint, el Seminari de Pedagogia —que aspirava al perfeccionament professional i espiritual dels mestres— comptà amb el suport de Manuel Ainaud des de l'Ajuntament de Barcelona, i fou el lloc adequat perquè Xirau projectés l'orientació pedagògica i la vocació espiritual adquirida a la Institució Libre de Enseñanza.

És ben palès que aquestes foren les raons que portaren un home d'acció com Xirau a accedir i ocupar diferents llocs de responsabilitat política i cultural durant el període de temps que va des de 1928 fins a 1934. Foren anys en els quals Xirau —o millor dit, els germans Xirau, el binomi format per Joaquim i Josep— són a tot arreu, la qual cosa provoca més d'un acudit mordaç i algun vers satíric. Aquests anys foren els que, des de la perspectiva de la seva producció bibliogràfica, han estat considerats com el temps de la reforma educativa, uns moments en els quals Xirau desplega una activitat frenètica que, a voltes, implica fer les coses amb molta acceleració. La paraula clau —ha escrit Jordi Sales— per entendre el fenomen Joaquim Xirau entre 1928 i 1934 és la de *ràpidament*. De ben segur, els esdeveniments que succeïren el 6 d'octubre de 1934 van apaivagar aquest dinamisme que, a partir de llavors, va orientar-se vers la docència universitària i la construcció teòrica de la filosofia de l'amor. Talment fa la impressió com si Xirau s'adonés que havia de fer moltes coses en molt poc temps, conscient que l'oportunitat que es presentava a aquella generació era única. En qualsevol cas, a partir de 1933, els vents que bufaven a Europa —els sistemes totalitaris ja s'havien imposat a Itàlia, Portugal i Alemanya— feien preveure el pitjor: la desconfiança vers els principis del liberalisme polític. A gratcient, en el VIII Congrés Internacional de Filosofia reunit a Praga al setembre de 1934, i al qual va assistir Xirau, els representants italians —davant l'absència d'una delegació oficial alemanya— van demanar que fossin revisats.

58. J. XIRAU, «Política vol dir pedagogia», obra citada, p. 436.

59. S. DOMÈNECH, *L'Institut Escola de la Generalitat i el doctor Josep Estalella*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.

En contra del relativisme filosòfic que declara que tot coneixement és relatiu en dependre de les lleis psicològiques que regulen la cognició humana, que sempre és un acte subjectiu, la història confirma l'existència d'uns valors que, a més de ser eterns, es manifesten a través de la cultura. És també cert que a partir d'aquesta concepció —una veritable *paideia* culturalista— s'estructura una educació que promou la participació de l'home en el conjunt dels valors que forneixen la cultura. Tot plegat constitueix un repte inequívocament espiritualitzador, a tall d'una empresa idealista que vol propiciar una vera vida espiritual amarada del valor de l'amor. Al capdavant, tot sembla indicar que Xirau va compartir la tesi de Werner Jaeger (1888-1961) sobre la conveniència de tenir en compte la unitat espiritual de la història grega des d'una perspectiva pedagògica, que considera la *paideia* com el conjunt d'aquells ideals educatius i culturals generats en el món homèric i presocràtic, i que culminen en la gran construcció ideal de Plató.

Al cap i a la fi, Xirau presenta —tot coincidint amb les tesis de Jaeger— la cultura occidental com una síntesi de la cultura grega i cristiana, això és, com a resultat de la convergència dels dos hemisferis —el clàssic i el cristià— en una unitat superior, tal com reflecteix la tradició occidental. La *paideia* —com a educació de l'home— suposa l'existència d'uns ideals de caràcter normatiu, que es concreten en una *areté* que, a partir de l'esdeveniment de Crist, s'articula en una *paideia Christi* —expressió pedagògica de la *Philosophia Christi*—, que proclama la jerarquia suprema de la *charitas* cristiana. Enmig de la tragèdia de la Guerra Civil, Xirau recorda en el seu article *Charitas* (1938) que, mentre l'amor pagà aspira a les idees, l'amor cristià es dirigeix directament al centre de la persona, de manera que l'amor és previ al *logos*, perquè —en darrera instància— la lògica mata l'esperit.

En considerar la història com a portadora de valors, Xirau es convertí en un pedagog culturalista, en la millor de les tradicions d'autors com ara Dilthey i Spranger i que, a Espanya, tenia un excel·lent representant en la figura de Luzuriaga, home pont entre la filosofia orteguiana, el moviment institucionista i el socialisme espanyol. Val a dir que, per aquest viarany, també transcorregué el pensament de Xirau, que es perfila a manera d'una *paideia* republicana en destacar la importància de la formació humana —en especial, de la seva dimensió moral— com l'objectiu peremptori d'un nou règim polític que buscava promoure i estendre una consciència moral. És lògic, doncs, que —com a teòric de l'educació— Xirau mostrés sempre un viu interès per la pedagogia idealista, tal com ho confirmen els seus cursos sobre la *República* platònica impartits en el mateix Seminari de Pedagogia, així com l'atracció exercida per la figura de Fichte, de qui, l'any 1931, publicà una selecció de textos dels *Discursos a la nació alemanya*, en la

qual destacava l'esforç del filòsof alemany per tal de bastir una nova educació moral basada en el cultiu de l'amor. Tanmateix, aquesta fórmula –la combinació de l'autonomia moral amb la consciència amorosa– fou la que defensà Xirau per formar homes que, tot participant del món dels valors, mostressin una ètica personal ferma i consistent.

9. Pedagogia de la consciència amorosa

No hi ha dubte que la Segona República (1931-1939) –ben interessada en la qüestió dels ideals educatius– va triar a través de Xirau la via dels valors (Brentano, Husserl, Scheler, etc.). Així, va renunciar a aplicar educativament els principis formalistes i imperatius de l'autonomia moral kantiana, que ofería una dimensió dogmàtica i universal per a tothom. No és pas que Xirau no confiï en la força imperativa, sinó que l'autonomia moral no pot ser determinada per un mandat fred com l'imperatiu categòric que respon al caràcter abstracte de la raó moderna. En el seu lloc, Xirau reclama l'imperi de la consciència amorosa –implantada pel cristianisme– que es caracteritza per unes notes ben precises: la plenitud de l'esperit que es vessa damunt les coses per llei imperativa de la seva pròpia necessitat, l'orientació d'aquesta força expansiva en el sentit de la plenitud del valor i la interpretació de les persones i de les coses segons els seus valors màxims. Tot plegat genera una quarta i definitiva característica: la fusió amorosa que permet sortir d'un mateix –i vèncer la nostra tendència egocèntrica– i vessar-se en altri, de manera que les característiques de l'amor arriben a la unitat i a la perfecta interdependència, perquè «al fusionar-me amb el pròxim i situar-me en el centre de la seva vida espiritual, ho faig sense deixar d'ésser jo qui sóc. *Estic fora de mi, en altri, però sóc jo*»⁶⁰.

Sorpren que fos durant els tràgics anys de la Guerra Civil quan Xirau va desenvolupar a bastament la seva teoria de l'amor, element que va unir a l'axiologia dels valors de Scheler, fins al punt de fornir una pedagogia de caire idealista, espiritualista i personalista que demana, al seu torn, una consciència amorosa que havia de donar sentit a l'ofici de mestre. Tal plantejament féu que insistís en la dimensió espiritual –gairebé mística– del mestre, tal com van defensar Kerschesteiner (*L'ànima de l'educador i el problema de la formació del mestre*, 1921) i, després de la Segona Guerra Mundial, Spranger (*La màgia de l'ànima*, 1947; *L'educador nat*, 1958).

Des d'aquesta perspectiva, l'educador té alguna cosa més que la simple professió, això és, una autèntica missió que s'ha de canalitzar –tal com van proclamar Plató i Pestalozzi– a través de l'amor. En

60. J. XIRAU, «L'amor i la percepció dels valors» (1936), *Obras Completas*, I, p. 104.

efecte, l'educador veritable –aquell que posseeix una predisposició natural– està commogut per l'esperit, segons va manifestar Plató en els seus diàlegs en espiritualitzar l'*eros* fins assolir una idea de bellesa que, en el discurs de Diotima, ascendeix fins al cim més alt, allà on només es pot contemplar la veritable unitat. Llavors és quan la noció grega de veritat (*a-letheia*) adquireix la seva dimensió del que no és ocult, en un procés d'autèntica purificació de l'ànima humana, que es vincula a l'amor pedagògic, tema que ressona en Xirau (*Amor y mundo*, 1940) i, no gensmenys, en l'obra de Spranger, que mostra també una especial predilecció pel tema de l'amor⁶¹.

Tothom sap que la consciència amorosa constitueix una peça clau de l'arquitectònica pedagògica de Xirau, que es basa en l'amor i en els valors que són fixos, eterns, universals i necessaris, per bé que ideals. Es pot dir que, de la combinació entre l'axiologia dels valors i la filosofia de l'amor, en va sorgir la seva pedagogia, que s'afaiçona com hem vist a manera d'un vitalisme axiològic, que imposa normes que, gràcies a la dinàmica de l'amor, s'accepten lliurement i no imperativament. A més, la consciència amorosa actua a manera de condició de possibilitat del món ètic, de la mateixa manera que la consciència transcendental ho és, per al kantisme, del món físic⁶².

No podem oblidar que, de conformitat amb la tradició cristiana, amor és vida, vida suprema i creadora, de manera que la consciència amorosa serà la font de tota educació: educar és, en essència, estimar. D'acord amb aquests principis, només és possible portar les persones a la plenitud del seu ésser i del seu amor, si ens col·loquem davant d'elles i les considerem amb intel·lecte d'amor o, el que és el mateix, amb consciència amorosa, que és una consciència imperial perquè a la «tendència centrípeta i reactiva de les simpaties primàries oposa una actitud centrífuga, expansiva, de projecció i domini»⁶³. Per l'amor tots els camins són clars, totes les perspectives lluminoses: les coses canvien fonamentalment segons si es troben davant del focus de la consciència amorosa o de la consciència rancorosa. Amorosa és aquella consciència que «davant d'una cosa –arbre o dona– intenta integrar i salvar el major nombre possible de perspectives, punts de vista i valors, actuals i virtuals, en realitat infinits i de subordinar-los, de tal manera que els anteriors es posin al servei dels superiors»⁶⁴. D'aquesta manera, l'amor atorga a la vida humana el sentit de la dialèctica ascendent i creadora vers allò més elevat –en fer-ho, destaca allò que és més

61. E. SPRANGER, *El educador nato*, Buenos Aires: Kapelusz, 1960, en especial el capítol cinquè (pp. 71-92).

62. N. BILBENY, «Joaquim Xirau: l'ordre amorós dels valors», *Joaquim Xirau. Filòsof i pedagog*, obra citada, pp. 29-34.

63. J. XIRAU, «L'amor i la percepció dels valors» (1936), *op. cit.*, p. 97.

64. *Ibidem*, p. 100.

alt— i, el que és més important, des de la perspectiva de la vida humana: il·lusió, i, per tant, una vida il·lusionada, una vida plena d'il·lusions.

Ara bé, s'ha de destacar que, gràcies a l'amor, no hi ha una jerarquia fixa i predeterminada dels valors. L'única condició és que la consciència amorosa els descobreixi: sense amor no hi ha valor. «Així l'amor, seria el valor suprem, la font i l'origen de tot valor, allò que atorga i dona valor i sentit als valors i a les coses en les quals els valors es troben implícits.»⁶⁵ Tant és així que l'amor —que no és un contingut de la consciència, sinó una forma peculiar de l'esperit— és previ a qualsevol altra cosa. L'amor és iniciativa i espontaneïtat, lliurement gratuït i desinteressat que constitueix una «actitud radical de la vida, que condiciona els fenòmens i els continguts i els hi dona una orientació i un sentit.»⁶⁶ De fet, no és que el coneixement ens porti fins a l'amor, sinó a l'inrevés, l'amor —tal com postulava Llull— s'ha fet per pensar i no el pensament per estimar. L'amor és una intuïció que es fonamenta en una espècie de raons cordials: ni els coneixements, ni la força, ni l'aptitud artística, ni la preparació tècnica són suficients per despertar l'amor.

A més a més, sense amor no hi ha valors: l'amor és el valor suprem, la font i l'origen de qualsevol valor. Per Xirau, l'activitat amorosa no és altra cosa que l'ímpetu, l'impuls que ens permet passar dels graus inferiors als graus superiors. La relació, doncs, entre amor i valor és íntima i directa. L'amor s'encarrega de descobrir els valors, d'il·luminar-los, però s'ha d'afegir que ni els promou ni els crea, simplement els descobreix i, el que és més important, els acaba acceptant. Ara bé, no hi ha una jerarquia, sinó que tot neix de l'amor mateix i no de les coses externes a la pròpia interioritat humana: «No hi ha coses que mereixin amor i altres que no. Totes les coses mereixen i necessiten i demanen igualment amor i més potser encara les que tenen més necessitat de salvació. És el sentit de la creació per amor de la tradició agustiniana. L'amor busca en les coses el seu valor. Del seu propi valor personal intransferible l'il·lumina, el promou, el projecta a la seva plenitud, i tracta en últim terme de crear-lo.»⁶⁷

En aquest sentit, la seva posició recorda els esforços que va fer Scheler per tal d'oposar-se a la transmutació dels valors anunciada per Nietzsche. Justament, un dels professors convidats a la Universitat Autònoma de Barcelona, i que treballà en el Seminari de Pedagogia de Xirau, fou Paul Ludwig Landsberg —deixeble de Scheler—, que, després de romandre diversos cursos a Barcelona, on fou acollit per tal d'escapolir-se de la persecució antisemita, morí —consumada la desfeta republicana— en un camp d'extermini nazi.

65. *Ibidem*, p. 111.

66. *Ibidem*, p. 93.

67. *Ibidem*, p. 113.

Segons aquests pressupòsits, els seus treballs *L'amor i la percepció dels valors* (1936) i *Amor y mundo* (1940) constitueixen, molt probablement, els millors textos de filosofia de l'educació que ha donat la Catalunya contemporània⁶⁸. En realitat, moltes de les intuïcions i plantejaments d'aquell primer escrit de 1936 varen ser incloses –degudament ampliades i adaptades al castellà– a *Amor y mundo*, obra d'unes innegables perspectives morals i pedagògiques que, en opinió del seu fill Ramon, segueix sent el més essencial del pensament de Joaquim Xirau i que, al nostre parer, es pot completar amb altres treballs. Concretament ens referim a dos articles prou significatius: *Charitas* (1938) i *Fidelitat* (publicat a Mèxic l'any 1940)⁶⁹.

Valguin aquestes notes per subratllar la dimensió espiritualista de la seva filosofia de l'educació que descansa en un ordre amorós presentat –en una línia que recorda les tesis de Werner Jaeger i d'Anders Nygren– com a integració de la *paideia* grega i de la *paideia* cristiana. No hi ha dubte que Xirau és un filòsof que elabora un veritable *ordo amoris*: només el descobriment cristià de la interioritat –i aquí ressonen les paraules de sant Agustí– pot trencar el règim d'exterioritat que imposa la visió grega de l'amor, que promou el coneixement i la claredat perfecta de les idees i, per extensió, de l'educació. Mentre que els antics miraven les coses des de fora, els moderns –a partir del cristianisme– ho fan des de dintre. No és cap casualitat –argumenta Xirau– que el cristianisme hagi descobert el món de la vida interior i hagi estat l'instaurador d'una moral arrelada estrictament en l'amor que els antics desconeixen. En efecte, si pels grecs sempre es tracta de «coses» separades i de relacions entre «coses», els moderns fixen llur atenció en les «persones» i en les relacions entre «persones» a través d'un veritable esperit de comunió que no és altra cosa que fusió amorosa. «Tot per l'amor es posa al servei d'una persona, –que pel sol fet d'ésser-ho té el més alt dels valors–, d'una relació personal, espiritual i noble.»⁷⁰

En efecte, mentre que el món antic està fet de plans, superfícies i cossos, el món modern –que assumeix els principis de la tradició

68. Segons el mateix Xirau, el primer germe d'*Amor y mundo* es troba en una conferència impartida a la Sorbona amb el títol «El problema del ser y la autonomia de los valores», el mes de gener de 1937, en una reunió conjunta de les societats franceses de Psicologia i Filosofia. El contingut de la conferència i el resultat de les discussions posteriors va donar lloc al treball *L'amor i la percepció dels valors*, que es va publicar a la *Revista de Psicologia i Pedagogia* (núm. 16, novembre 1936, pp. 269-341), text que va ser discutit al Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona. La no-coincidència cronològica de les dades és deguda al retard en què, per causa de la guerra, van aparèixer els darrers números de la *Revista de Psicologia i Pedagogia*.

69. Esbossat durant els difícils anys de la Guerra Civil, *Amor y Mundo* es va publicar a l'exili mexicà l'any 1940. Restablerta la democràcia a l'Estat espanyol, fou editada per Península a Barcelona l'any 1983 sota el títol d'*Amor y Mundo y otros escritos*.

70. J. XIRAU, «L'amor i la percepció dels valors» (1936), p. 102.

cristiana— és una comunió d'esperits personals. S'ha passat de l'*areté* clàssica (l'ideal roman fora de la vida personal) a una nova concepció de la virtut (*areté*), segons la qual la perfecció no és una ascensió dialèctica, sinó plenitud i recolliment interior que, gràcies a l'amor, es desborda vers altri. No és pas estrany, doncs, que per Xirau la pedagogia hagi d'abordar l'educació com la relació activa i viva que es dona entre l'educand i l'educador, relació amorosa en què domina l'amor mutu i recíproc o, el que és el mateix, el respecte i la llibertat personal.

A la vista del que diem, Xirau destaca la dimensió praxeològica de l'educació en una línia de pensament en la qual convergeixen diferents aspectes, com ara la crida de Goethe a l'acció, el primat pràctic de la filosofia de Fichte, el moralisme de Krause, l'idealisme espiritual de Serra Húnter, la passió vivificadora de Cossío i el desvetllament d'una consciència amorosa d'ascendència cristiana. El que amb això volem dir és que Xirau s'allunya d'una educació entesa com a reforma de l'individu (és a dir, l'educació a manera d'un procés de disciplina i correcció exterior) i, nogensmenys, s'aparta d'una educació entesa com a desenvolupament lliure de l'espontaneïtat de l'educand (segons el naturalisme de Rousseau). Heus aquí la fórmula de Xirau: ni disciplina, ni espontaneïtat, atès que tot rau en l'acció intersubjectiva i recíproca de l'actitud amorosa, mercès a la qual el mestre enamora i el deixeble estima.

Com hem dit abans, i per bé que es va començar a esbossar abans d'emprendre el camí de l'exili, *Amor y mundo* es va publicar l'any 1940 a l'exili mexicà. És obvi que els plantejaments de Xirau —amb la reivindicació a l'*ordo amoris*, base d'una inequívoca dialèctica amorosa— tenen quelcom de sentimental i de romàntic, és a dir, participen d'una actitud vitalista i espiritual fundada en l'impuls vital. Per això, quan va arribar a Mèxic, i va trobar un panorama filosòfic dominat pel neokantisme, Francisco Larroyo li va dedicar un llibre: *El romanticismo filosófico de Joaquim Xirau* (1941). Al cap i a la fi, ens podem preguntar si la filosofia de l'amor no és una manifestació més del romanticisme. Encara que el llibre de Larroyo era crític, Ramon Xirau comenta que probablement el seu pare hagués acceptat certa proximitat al romanticisme, si això significa tenir alguna cosa a veure amb l'entusiasme, els sentiments i la vida activa. Ben mirat, Joaquim Xirau és el pedagog de l'amor: d'un amor pur que no implica passió ni irracionalitat, ans al contrari, claredat i llum, això és, plenitud espiritual en la recerca dels valors.

S'explica d'aquesta manera que Xirau afaiçoni una pedagogia de l'amor basada en una ontologia de l'amor, això és, en un *ordo amoris* que a partir de l'*eros* pedagògic hel·lènic genera —gràcies a l'acció vivificadora de la *charitas* cristiana— una *paideia* potenciadora de la subjectivitat humana que resta oberta al personalisme axiològic. Seguint

les petjades de l'humanisme socràtic, de la «vida interior» de sant Pau i de la doctrina de l'amor de sant Agustí, conjuminà la tradició hel·lènica amb el cristianisme, tot generant un profund espiritualisme d'arrel personalista, que insisteix en la importància que la consciència i la intimitat tenen per a la vida humana. Amb aquests antecedents, agombolà una antropologia de la consciència amorosa, pròpera tanmateix a la tradició franciscana i a l'ordre amorós de Lull.

10. Plenitud vital

És ben sabut que Xirau –un intel·lectual lleial sempre a la causa republicana– es veié obligat a marxar el gener del 1939, cosa que féu al costat del poeta Antonio Machado, cap a l'exili, primer a França i després a Mèxic, on va arribar amb l'*ànima desfeta per la magnitud del desastre espiritual*, el 5 d'agost de 1939. Ell mateix va deixar constància de tot plegat en un escrit ple de força, titulat inequívocament «Por una senda clara», redactat a París el mes de març d'aquell mateix any ⁷¹. A Mèxic, formà part –com altres forçats emigrants entre els quals destaquen els noms de Josep Carner, Joan Roura-Parella, etc.– d'aquells *catalans d'Amèrica* que publicaren, justament a partir de les darreries de l'any 1939, la *Revista dels Catalans d'Amèrica*, en què també va col·laborar Joaquim Xirau. Ara bé, a Mèxic «es mou entre els cercles republicans espanyols i la vida filosòfica mexicana i no entre els cercles catalans com feren Serra Húnter i els homes dels *Quaderns de l'Exili*»⁷². Sigui com es vulgui, el cert és que Xirau participà en diverses empreses culturals –com «La Casa de España en México»– i editorials (en especial, en el Fondo de Cultura Econòmica), sense oblidar la seva presència en publicacions mexicanes com *Educación y Cultura* i *Cuadernos Americanos*, que havien de vivificar el pensament autòcton i, per extensió, llatinoamericà.

En terres mexicanes, Xirau hi conclou la seva teoria de l'educació en publicar l'any 1940 *Amor y mundo*, obra que culmina les reflexions encetades en treballs i estudis anteriors. No deixa de ser emblemàtic que un home que ha viscut en les seves pròpies carns l'amargor de la derrota i de l'exili escrigui un llibre on proclami el primat de l'amor. D'alguna manera, Mèxic permet que Xirau recuperi l'optimisme i l'esperança, encara més quan descobreix que les terres americanes –part inexcusable de la cultura occidental– permeten que Espanya salvi la seva ànima, perquè gràcies a Mèxic el seu esperit roman viu: «porque

71. Aquest escrit, redactat a París el mes de març de 1939, s'ha inclòs en el volum primer de les *Obres Completes*, p. LI-LXI.

72. J. SALES., «Joaquim Xirau: relació amb el pensament i la cultura catalana», a *Joaquim Xirau. Filòsof i pedagog*, p. 23.

el alma española ha sido, y volverá a ser y será, gracias a la República mexicana, un elemento esencial en toda estructura moral que el mundo erija»⁷³.

Fou llavors quan Xirau experimentà allò que Jordi Guirau ha dibuixat com el retorn ideal a la pàtria, però que ben mirat no és altra cosa que el retrobament amb la tradició de l'humanisme hispànic (Llull, Vives, Vitoria), que aprofità per connectar amb el pensament de Vasco de Quiroga i Las Casas, que s'han d'agermanar per tal de fornir una unitat orgànica, viva i harmònica. I tot això, sota la influència de Tomàs Moro que, des d'una perspectiva utòpica, té molt a veure amb el pensament de Bartolomé de las Casas. Xirau, l'any 1942, en referir-se al lema mexicà de «Nobleza obliga», recorda que aquella Espanya del segle XVI «era entonces la más alta encarnación de los ideales de la Philosophia Christi y mediante ellos puso los cimientos de lo que hay de más progresivo, universal y generoso en el espíritu de la humanidad moderna». Si aquella generació hispànica del Renaixement va traslladar a Amèrica la cultura occidental, ara una segona generació –la de l'exili de 1939– tenia l'oportunitat de desenvolupar aquella voluntat modernitzadora que representa la renovació espiritual de l'Espanya contemporània (i aquí altra volta ens trobem amb els noms institucionistes de Giner i Cossío), des d'un horitzó certament ideal, que vol promoure una comunitat orgànica de pobles hispànics que visquin harmònicament en un pla de perfecta dignitat. Amb tot, s'ha de dir que aquesta actitud –la defensa de la idea d'una Espanya liberal, humanista, fraterna– va ser criticada per aquells que, des de l'amargor de l'exili, veien en el pensament hispànic de Xirau l'acció de la seva noble fantasia de somniador.

És l'època de les obres sobre la vida i l'obra del nostrat Ramon Llull, que utilitza per aprofundir de bell nou en el tema de l'amor, perquè cal il·luminar el saber mitjançant la filosofia de l'amor. «De ahí que, no habiendo conseguido hacer el gran bien que se esperaba por la manera del saber, se disponga Ramón a realizarlo por la manera del amor. Alcanzado éste, lo demás se dará por añadidura. Es preciso iluminar la Ciencia por la Amancia...» Una mica més endavant, ho rebla amb aquestes paraules: «Dada la íntima y estrecha correlación de la Ciencia y la Amancia, sólo resplandecerán en toda su claridad las articulaciones del intelecto si las iluminamos mediante el conocimiento de la naturaleza y los secretos del Amor.»⁷⁴

Igualment, s'ocupa del pensament de Vives, del record de Sanz del Río i de l'exaltació de la figura de Cossío. Aquesta època és certament productiva en plena maduresa, on es retroba amb si mateix des-

73. J. XIRAU, «México: nobleza obliga» (1942), *Obras Completas*, II, p. 531.

74. J. XIRAU, «Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística» (1946), *Obras Completas*, II, pp. 264-265.

prés del desencís republicà, i en la qual tornà, una vegada més, a teoritzar sobre l'humanisme pedagògic. No endebades escriví en el pròleg a *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives* (1943): «Ante todo y sobre todo es Vives un humanista. Y dentro del humanismo un pedagogo hondamente preocupado por el destino de los hombres.»⁷⁵

Preocupació que, tanmateix, compartí el mateix Xirau, que, tot i trobar la mort prematura quan va ser abordat pel marxapeu d'un tramvia el 10 d'abril de 1946, tingué temps per mostrar-nos les seves condicions d'autèntic educador, en el sentit més ple de la paraula, i en la mateixa línia que ho foren Sòcrates i Plató: l'educació –més enllà de les tècniques i estratègies– afecta la totalitat de la vida humana, entesa sempre des del doble pla de la biologia i de l'esperit, de la naturalesa i de la cultura, del ser i del valor. És, doncs, ben comprensible que l'objectiu de Xirau fos aconseguir una plenitud vital que també és espiritual i que s'ha de basar en el cultiu de l'amor, perquè la plenitud de l'ésser és funció, condició i conseqüència de la plenitud de l'amor: viure en altrí suposa la possessió i la plenitud de la vida.

Si les coses són així, és normal que Xirau s'adonés que la pedagogia –sense oblidar mai el món de la immediatesa material– havia de tenir en compte el món espiritual, base i condició de possibilitat d'una vida autèntica i plena. Un dels seus darrers escrits més significatius – *Lo fugaz y lo eterno* (1942)– així ho confirma, en insistir, altra volta, que el món constitueix una experiència unitària que afecta els tres regnes –policromia de sensacions, vertebració d'idees i reverberació dels valors–, que considerats de manera aïllada i independent no tenen sentit. Si cadascun d'aquests tres àmbits marxés pel seu cantó, tot seria abstracció al marge de la vida, d'una vida personal que exigeix intensitat i propulsió creadora a través del lliurament amorós per aconseguir una autèntica possessió espiritual i plenitud vital. Tot i la seva extensió, res millor que el següent fragment de *Lo fugaz y lo eterno*, en que Xirau dóna compte i raó d'aquesta plenitud vital a la qual apunta la vida –o millor dit, a la qual ha de tendir la vida de cadascú de nosaltres– per tal que sigui digna de ser viscuda: «En esta nueva vida, las cualidades sensibles, las ideas y los valores, se revelan como una legalidad superior que se levanta por encima de la vida primaria y le impone normas. El espíritu, promotor de la cultura, se somete a ella y se ve constreñido a acatarla. Y sólo adquiere sentido la vida mediante esta sumisión y este acatamiento. Sólo vale la pena de ser vivida una vida consagrada al ideal.»⁷⁶

*

75. J. XIRAU, «Prólogo a *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*» (1942), *Obras Completas*, II, p. 523.

76. J. XIRAU, «*Lo fugaz y lo eterno*» (1942), *op. cit.*, p. 304.

Quan Xirau finí, feia poc més de dos anys que el seu mestre i amic, Jaume Serra Húnter, havia mort a Cuernavaca, el 7 de desembre del 1943. Tanmateix, i més enllà d'altres possibles consideracions, Serra Húnter i Xirau havien compartit un mateix anhel: canviar la humanitat a través de la cultura i de l'educació, perquè, tal com es desprèn de les lliçons platòniques, la filosofia sempre esdevé –en última instància– pedagogia, això és, voluntat de formar l'home i, per extensió, tota la humanitat, en un projecte utòpic i social que ens vol fer participar de l'esfera dels valors, tal com escau a un filòsof-pedagog.

JOAN CREXELLS I EL PENSAMENT EUROPEU NOUCENTISTA

NORBERT BILBENY

No es pot separar el pensament i la personalitat intel·lectual de Joan Crexells i Vallhonrat (Barcelona, 1896-1926) del seu context europeu noucentista. És un pensador del i per al nou segle xx, un «noucentista», en el sentit més explícit i alhora amplificat del terme, en tant que pensador amb vocació contemporània i plenament cosmopolita, tot i la seva adhesió al nacionalisme català.

El segle xx que ell va conèixer haurà estat per a la història un segle curt. Es pot dir que comença el 1918, amb la fi de la Primera Guerra Mundial —quan Crexells tenia vint-i-dos anys—, i acaba el 1989, amb la caiguda del mur de Berlín. Un període global d'uns setanta anys, amb dues dècades d'esplendor cultural, els anys 20, en què el nostre personatge publica la seva obra, breu però intensa, i els anys 60, que ell no va conèixer, però en la qual li pertocava de donar probablement el millor de la seva trajectòria professional.

El marc europeu posterior al Tractat de Versalles estava caracteritzat per la caiguda dels imperis continentals, el reconeixement de noves nacionalitats, la fundació de la Societat de les Nacions, l'increment de la lluita de classes, l'emergència dels totalitarismes, la radicalització de l'esquerra, i el creixement del deute econòmic i la inflació, entre d'altres trets sobresortints. Crexells és un testimoni i un analista d'aquest temps, davant del qual pensa que un retorn de la filosofia a l'objectivitat del coneixement i el sentit constructiu de l'acció n'ha d'oferir una guia sòlida i engrescadora al mateix temps.

Crexells va escriure una tesi en filosofia, diversos articles d'aquest gènere i molts petits assaigs, generalment apareguts a la premsa periòdica, en els quals deixa apuntada la sortida intel·lectual a la crisi material i moral amb què s'obrí el segle xx. Tot això queda recollit als quatre volums de les seves obres completes¹. Però una manera al

1. Joan CREXELLS, *Obra Completa (II): Cròniques europees. Berlín-Londres, 1920-1926*, Barcelona: La Magrana, 1997, amb un pròleg de l'autor d'aquest article. L'esmentada *Obra completa* inclou quatre volums, i es publicà entre 1996 i 1999.

meu parer molt aclaridora per comprendre la posició del nostre personatge és tenir en compte, per començar, el segon volum d'aquestes obres completes, aquell en què trobem les seves «Cròniques europees», escrites entre el 1920, quan s'inicia la seva corresponsalia a Berlín, i el 1926, data de la seva mort, després d'un temps d'haver exercit la crònica i el comentari periodístic des de Londres: com veiem, les dues grans capitals europees de l'època de postguerra. En realitat, Crexells duu a terme un periodisme de síntesi. D'una banda, realitza la crònica política i econòmica de la nova situació; de l'altra, en fa l'anàlisi cultural i filosòfica, servint-se dels seus feia poc acabats estudis en filosofia a la Universitat de Barcelona. Aquí va tenir mestres com Serra Húnter i Tomàs Carreras i Artau; fora de la universitat, va ser ajudant d'Eugeni d'Ors al seu Seminari de Filosofia.

Joan Crexells va col·laborar principalment en el diari *La Publicitat*, que en aquells moments representava l'opinió del catalanisme intel·lectual, arrel·lurat a l'entorn d'Acció Catalana, un grup de joves escriptors i professionals escindits de la Lliga Regionalista, en disconformitat amb el caire conservador i promonàrquic d'aquest partit, el de Cambó i Prat de la Riba, aquest últim ja desaparegut. Pel que fa a la qualitat dels seus col·laboradors i a la seva significació en el panorama cultural i polític català, aquest diari és comparable als setmanaris, una mica més endavant, a finals dels anys 20, *L'Opinió*, de caràcter polític, i *Mirador*, amb un contingut més literari. El primer director de *La Publicitat* va ser Lluís Nicolau d'Olwer, i alguns dels seus redactors foren Carles Soldevila, Jaume Bofill i Mates i Antoni Rovira i Virgili. Hi col·laboraren, entre d'altres, Carles Riba, J. V. Foix, Tomàs Garcès, Pau Vila, Pere Bosch Gimpera, Pompeu Fabra. En foren corresponsals, per exemple, Josep Carner, Josep Maria de Sagarra i el mateix Crexells.

L'experiència d'aquest jove filòsof —recordem que va morir als 30 anys d'edat—, com a corresposnal en dos observatoris europeus tan privilegiats com Berlín i Londres, va ser en el seu moment excepcional, i encara avui és, també, instructiva, per les conclusions que se n'extreuen. Berlín, situem-nos-hi, era la capital de la potència vençuda a la Primera Guerra Mundial. Londres era la capital de la potència vencedora. Ara bé, a l'inrevés d'allò que seria pronosticable respecte d'un corresposnal en aquests llocs, Crexells ens presenta la llavors República de Weimar com un escenari de la modernitat política, i el Regne Unit, d'un altre cantó, com un món supervivent del classicisme intel·lectual. Només cal repassar els personatges referits per Crexells en els seus escrits i els comentaris que els dedica. Pel que fa a Alemanya, sovint es refereix al socialista Ebert i al nacionalista Hindenburg, o fins a Rosa Luxemburg. En l'àmbit intel·lectual, ens parlarà, per exemple, de l'assagista polític Kautsky, el filòsof Cohen, el

dramaturg Wedekind, l'economista Hilferding i el mateix Einstein. Pel que fa al Regne Unit, sovint es referirà al liberal Lloyd George, al laborista Macdonald, al conservador Winston Churchill, als economistes Keynes i Marshall, al filòsof Russell i als escriptors Chesterton i G. B. Shaw, entre d'altres.

Tot i que Crexells visqué més temps a Alemanya, va ser, en canvi, un anglòfil. En aquest sentit, tenia una doble vocació. D'una banda, la d'*observer* (amb aquest pseudònim signava els seus articles de crònica econòmica). És a dir, tractava de mantenir una actitud de distanciament crític, de «guaita», com també s'atribuïa Eugeni d'Ors a ell mateix, en allò que constituïa un dels posats característics de l'intel·lectual noucentista, el qual havia de mostrar el seu predomini sobre els fets i les obres de la realitat (l'«arbitrarisme» defensat per D'Ors des del seu *Glossari*). D'altra banda, Crexells posseïa l'actitud pròpia d'un *gentleman*, per damunt de qualsevol altra pretensió moral, ja que no sols tenia una mentalitat aliena a la religió, sinó al fet de presentar-se com a partidari de qualsevol ideologia o concepció filosòfica determinades. A part d'això, hi ha uns trets que acompanyen el seu tarannà intel·lectual, ben reflectits ja des dels seus primers escrits, com és que era un irònic, però no un cínic, i un escèptic, de cap manera un dogmàtic. Les seves traduccions i comentaris del Plató dels *Diàlegs* socràtics li permeteren expressar aquesta peculiar idiosincràsia, d'altra banda inhabitual, fins llavors, a la cultura catalana, pels llargs segles de dogmatisme i censura, quan el socratismes i la crítica eren, si més no, impossibles d'exercir. I, si he dit que la personalitat de Crexells s'assemblava a la d'un *gentleman*, s'ha de puntualitzar tot seguit que no en presumia, com correspon a un tipus com aquest: és a dir, no *fa*, afectadament, de *gentleman*, sinó que ho *és*.

«Hi ha en català —escriu, recordant-nos-ho— una frase amb la qual es pot fer vacil·lar la posició de tot home del nostre país. Aquesta frase és: “Poseu-vos al meu lloc”. El català té el do de la ubiqüitat sentimental. Es col·loca en tots els llocs imaginables. Això és la causa, potser, del nostre fracàs com a polítics. Exactament el contrari passa amb l'anglès. Per a l'anglès, l'únic lloc existent és el seu. No hi ha res que tingui ni una ombra de justificació, llevat de la seva posició. Si el valor moral de les accions rau en la netedat de consciència, els anglesos són inatacables. Dins de la consciència d'un anglès, l'actitud d'Anglaterra en cada moment és l'única moralment possible. No vol pas dir això, és clar, que no comprenguin l'opinió contrària. La comprenen com es comprèn un teorema matemàtic. És a dir, no des del lloc del contrari, sinó des del lloc imaginari d'on es comprenen les matemàtiques, que deu ser “més enllà del cel”, allà on Plató assegura que hi ha les idees. Un lloc de pures intel·ligències on no hi ha passió ni calor sentimental. La passió i l'ardor sentimental,

els serveixen per a les opinions pròpies. Vull dir que una opinió és vista exclusivament de fora i l'altra, exclusivament de dins.»² En certa manera, Crexells es retrata en aquest passatge ell mateix. Malgrat la seva joventut, Crexells escriu amb un aplom i una manca d'afectació —a diferència, això últim, del seu mestre, l'afrancesat Eugeni d'Ors— que el destaquen per damunt de la seva generació, sense concitar odís, sinó l'admiració de tothom.

Crexells va anar a Londres no sols com a corresponsal, sinó per estudiar la llavors nova disciplina d'Estadística Econòmica, amb l'objectiu de preparar-se per a unes oposicions en aquesta matèria a Barcelona. Va fer els seus estudis amb el professor Pearson, de l'University College de Londres. Abans, a Barcelona, és probable que contactés amb el filòsof anglès Bertrand Russell, quan aquest va donar unes conferències en aquesta ciutat, convidat per Eugeni d'Ors, i sobre les quals el jove Crexells va fer un acurat resum, publicat a la revista *Quaderns d'Estudi*. A l'entremig, el nostre filòsof es posà en contacte epistolar amb Russell per tal d'aconseguir una beca d'especialització en filosofia a Anglaterra, però la sol·licitud no prosperà per part de l'administració catalana.

Pot ser que sigui sorprenent per a algú que Crexells, filòsof, traductor de Plató, i corresponsal de premsa, s'interessés per damunt de tot, allò primer, per l'economia i, més concretament, per l'estadística. No és un contrast massa exagerat en un home de lletres com ell? Deixant de banda les seves pròpies conveniències personals, l'interès de Crexells per l'economia tenia, probablement, una justificació intel·lectual i fins i tot filosòfica, en aquell moment. Era una manera més de pensar amb radicalitat, és a dir, a fons, la cultura europea de postguerra. De fet, ja va escriure articles de tema econòmic uns anys abans de casar-se; la progressiva professionalització —sense deixar mai la filosofia— en aquest àmbit no es devia, per tant, a cap necessitat *pro panem lucrando*. Com dic, formava part de les inquietuds intel·lectuals de l'autor, tan variades com es vulgui, però sempre a l'entorn del pensament.

El coneixement econòmic permetia trobar les claus que li faltaven al filòsof per comprendre el marc i els corrents subterrànics de la postguerra europea. El fenomen del crèdit, per exemple, feia pensar que evitaria la guerra, o contribuiria a acabar-la abans, i, en canvi, va fer que s'allargués. El fenomen de la inflació, d'altra banda, —i que tantes reflexions va desvetllar, alhora, en Josep Pla— introduïa en la ment dels europeus la pertorbadora idea que ja no hi havia unitat de mesura, tant en la moneda com en el patró or. L'augment dels pagaments de guerra i el deute, en general, feien augmentar alhora l'emissió de

2. «L'anglès polític», *La Publicitat*, 10 de juliol de 1924.

moneda i la desestabilització, tant econòmica com del malestar general. Pensem, mentrestant, en les implicacions socioculturals directes d'aquesta trepidant depreciació del diner. Un dels primers fets resultants és el trasllat a Nova York del centre de gravetat econòmica mundial. Londres ja no és el «banquer del món». Un altre fet bàsic és la pèrdua de la capitalitat política europea representada per París, ara repartida entre Londres i Berlín.

Però Joan Crexells viu la pèrdua de seguretats com el jove i el filòsof que era. No reacciona de manera pessimista, sinó en sentit constructiu matisat, com li era habitual, per la ironia i la perspectiva *sub specie aeternitatis*, que li feien posar com a referent constant els clàssics grecs. Així, davant dels fets adversos de la política i l'economia, com la crisi de l'Estat democràtic i la pèrdua dels patrons monetaris, Crexells es mostra partidari d'un liberalisme polític avançat, però a la vegada escèptic amb els valors del capitalisme i de qualsevol règim de llibertats que ignori la igualtat. En un altre ordre de coses, el de la cultura i la filosofia, reacciona amb una contenció semblant. Així, davant de l'esfondrament de l'ideal mediterrani i classicista, tan acaronat pels noucentistes de la seva generació, i també davant de les tendències irracionalistes del pensament filosòfic de postguerra, decidirà escriure en favor del retorn a l'objectivitat com a guia del coneixement i de l'acció; però aquesta proclama, la contraresta amb un escepticisme similar, pel que fa ara als suposats valors del progrés occidental i de les conseqüències morals de la ciència. La teoria de la relativitat no ens ha fet millors que els grecs, ens ve a dir en el seu conegut article *La història a l'inrevés*, del 1925. Si no fos perquè és una contradicció, podríem dir que el jove Crexells pensa la sortida filosòfica a la crisi europea com un entremig d'objectivisme i relativisme. El primer englobaria el coneixement i l'acció ordenadora; el segon, la reflexió i la moral. És un pensador que «creu» en les «veritats absolutes» de la lògica i l'evidència, com ensenyen els matemàtics i científics moderns, però al mateix temps que sembla «saber» de la perennitat de la saviesa dels clàssics, per als quals no hi ha res d'absolut en allò humà i tot depèn d'un matís, un angle de visió.

Els anys vint varen contemplar, com els nostres, avui, uns nous protagonistes internacionals. En els darrers temps hem vist, per exemple, desaparèixer la Unió Soviètica, créixer el poder econòmic del capitalisme asiàtic i consolidar-se l'hegemonia militar i política dels Estats Units. Però aquells anys de Crexells portaren canvis en el panorama internacional no menys espectaculars: l'esfondrament dels imperis europeus, l'afirmació dels Estats Units com a potència econòmica i el trasllat de la capitalitat política europea a Londres. Alhora, i de la mateixa manera que el nostre temps pateix amenaces generals, com les de les identitats integristes i el fonamentalisme del dòlar, els

anys vint hagueren de fer front al fenomen totalitarista. Crexells ja es va referir a Lenin com al «cap de l'Imperi Soviètic», i a Hitler, molt abans que arribés al poder, com en un element «reaccionari».

El filòsof català té un gran interès per Alemanya, però en desconfia globalment. En particular, després de la mort d'Ebert i l'elecció de Hindenburg com a nou president. Sospitava d'aquest personatge pel seu passat militar, ja des de l'antiga guerra francoprussiana. Efectivament, Hindenburg serà qui nomeni canceller a Hitler, tot i que Crexells ja no pogué veure-ho, perquè havia mort set anys abans. Però en el moment d'ascens de Hindenburg, el jove pensador es pregunta què cal fer amb Alemanya. «Jo crec —escriu, premonitòriament, el 1925— que actualment Alemanya es troba en el mateix estat que es trobava en 1864. El programa dels pròxims cinquanta anys per a Alemanya és, al meu entendre, el següent: primerament hi haurà una guerra de rectificació de fronteres amb Polònia o potser Dinamarca o Txecoslovàquia. Aquesta guerra serà el paral·lel de la de 1864 amb Dinamarca, i de 1866 amb Àustria. Guerres que serviran per a assegurar el prestigi d'Alemanya i donar-li l'hegemonia de l'Europa central. Seguirà a aquesta guerra una guerra amb França, destinada a fer passar el valor d'Alemanya de potència continental a potència mundial. Serà el paral·lel de la guerra del 70. Passada aquesta guerra, es reproduiran els postulats de la guerra de 1914 i vindrà l'encontre amb Anglaterra (...) L'elecció de Hindenburg no revela res que no sabéssim. Ni tampoc altera res: no altera la política pròxima d'Alemanya, que és una política de pau, ni la política llunyana, que és una política de guerra; ni la política de França, que és una política de por; ni la política d'Anglaterra, que és una política de confiança en les pròpies forces.»³

Crexells veu en l'Alemanya de postguerra un país en expansió, però no preparat políticament. Les qualitats polítiques que pugui tenir ho són més dels individus que del sistema i el règim resultants. En contrast, veu el Regne Unit com una societat políticament dotada, sobretot perquè existeix un instint polític general. Vegi's el comentari dedicat a Churchill com a home casolà, amb unes paraules que no podrien ser aplicades, per exemple, a Bismarck: «La primera condició que cal a un candidat que vol guanyar és cercar-se bons col·laboradors. Mr. Churchill els té de primera. El seu primer col·laborador és la seva muller, que l'acompanya a tots els mítings. Per comprendre tot el valor d'aquesta col·laboració, cal afegir que Mrs. Churchill, ultra ser una de les dones boniques d'Anglaterra, ha estat molt coneguda, de soltera i de casada, per ésser una excel·lent jugadora de tennis. Un altre col·laborador és un dels seus fills, de catorze o quinze anys, que també l'acompanya als mítings per donar el darrer toc a aquest aspecte».

3. «L'elecció de Hindenburg», *La Publicitat*, 30 d'abril de 1925.

te familiar. Però els col·laboradors més importants de Mr. Churchill són: el joquei Donoghue, guanyador tres anys seguits del Derby, que s'anuncia que es presentarà la vetlla de les eleccions al costat del candidat en un míting públic, i les girls del Daily's Theatre, un famós teatre d'opereta que té fama de cercar coristes boniques, que s'han de fer retratar classificant-li la correspondència.»⁴

És a dir, en els anglesos, pensa el nostre escriptor, hi ha una resistència comprovada a «fer experiments» en la política, encara que es posseeixin idees noves, com fan els laboristes. En política, escriu Crexells, cal «mantenir-se en el terreny actual fins que el nou ideal s'hagi tornat inevitable». D'aquesta manera, concorda amb la política laborista de després de la Guerra Europea: «Noteu que el partit laborista atenua la seva posició per presentar-se al poble, i com l'atenua encara més per governar.» Cosa que li fa veure un paral·lelisme entre l'Anglaterra dels anys 20 i l'Atenes de Pericles, totes dues caracteritzades per un imperi democràtic a redós d'una política del sentit comú. «Anglaterra –afirma– té moltes característiques d'Atenes.» De fet, sosté Crexells, tant el Partit Laborista com el Partit Conservador apliquen al Regne Unit una política liberal semblant. Mentrestant, tot-hom diu que el Partit Liberal és superflu, però en realitat és un partit necessari, justament perquè els dos primers són dos partits reformistes de gestos previsibles. Els «superflus», en un sentit liberal ideològic, serien més aviat aquests dos grans.

L'ideal polític de Crexells és el de la democràcia amb educació. També Isaiah Berlin demanava, uns anys després: «Llibertat, Igualtat i...Cortesia». És un ideal noucentista. Es tracta de mantenir en la vida pública i en la privada el sentit de les proporcions i de saber evitar fer el ridícul. Però, malgrat aquesta disposició que sembla que portaria Crexells cap al conservadorisme polític, el fet és que confessa més admiració per Macdonald i el Partit Laborista que no pas per Churchill i els partits Liberal i Conservador. El líder laborista és socialista, però alhora de tarannà liberal; és nacionalista, però en el marc del caràcter internacional de la política; i és pacifista. Això, diu Crexells, no és cinisme, sinó «sentiment dels matisos», o també «principi de relativitat». «El govern laborista –escriu a tall de mostra de la seva actitud– no ha trencat la tradició dels governs anglesos. La concepció política tradicional dels governs anglesos es basa en el principi que la política és un art que s'aplica a coses absolutament temporals i contingents com són els Estats. Per tant, que no ha d'aspirar a procedir a cada moment com si la realitat es regís o anés a regir-se dintre poc temps segons els principis de la veritat absoluta i eterna.»⁵

4. «Un home d'estil», *La Publicitat*, 19 de març de 1924.

5. «Els punts forts i els punts febles del govern laborista», *La Publicitat*, 9 d'abril de 1924.

Ara bé, aquesta relativitat no s'acaba amb ella mateixa. Té les seves pròpies conseqüències: «(...) per exemple, se'n treu la conseqüència que un Estat no pot aspirar a una seguretat absoluta i eterna, sinó relativa i temporal. Per tant, a Anglaterra li convé una Alemanya forta per a evitar el perill francès, encara que una Alemanya forta sigui el dia de demà un perill per a Anglaterra...»⁶. No és, el de Crexells, un relativisme cínic, sinó irònic, és a dir, que no fa dogma d'ell mateix. Al mateix temps, no desdiu de la joventut i el caràcter generalment optimista del nostre personatge. Tot allò que en filosofia el fa ser un defensor de l'objectivisme, i en política en clau catalana un partidari del nacionalisme catalanista democràtic.

Als anys 20, a l'endemà de la crisi espanyola del 1917 i de la Guerra Europea, i també per causa d'elles, la política catalana contempla la recuperació del nacionalisme i la radicalització del moviment obrer. L'obra de Bofill i Mates, com la del seu contemporani Rovira i Virgili, és la més ordenada expressió d'aquest tombant, pel que fa al catalanisme polític. Però també en aquest àmbit hauríem de tenir en compte les idees polítiques d'altres autors doctrinalment «menors», i això no obstant assimilables als anteriors, en raó de la seva formació intel·lectual, del seu liberalisme obert, sovint, als problemes socials, i, naturalment, del seu nacionalisme. És la generació dels Crexells, Estelrich, Nicolau d'Olwer, Pi i Sunyer, Vandellós, Folguera, Riba, Foix... Universitaris influïts pel clima del noucentisme, ben aviat professionalitzats en el món de l'alta administració, de la docència o de la cultura, i pràcticament constituïts com a minoria dirigent de la política i de la cultura catalanes de la Segona República. Molts d'ells es movien a l'entorn d'Acció Catalana i s'iniciaren a les pàgines de *La Publicitat*. Es volien cosmopolites i avançats en el terreny dels costums i de les idees. Per això abraçaran la causa republicana i en certa manera se sentiran portadors d'un nou humanisme que compatibilitza l'exercici professional i la vocació universalista. Sense desdir, però, d'aquesta buscada integralitat, fins i tot estimulants-la, trobem alhora la causa comuna que aquella generació —«neonoucentista», segons Joan Fuster— havia fet del nacionalisme català, ara revifat per Bofill i per Rovira. Tot això en un moment en què la voluntat d'autonomia política col·lectiva començava a ser, a Catalunya, un fet popular, i, nogensmenys, un fet reconegut internacionalment. Era, doncs, el catalanisme dels intel·lectuals.

A part d'Eugeni d'Ors, la política, substancialment el catalanisme, va interessar d'altres filòsofs catalans de principis del segle xx. De segell tradicional, com Ramon Turró, fundador i president de la Societat Catalana de Filosofia (1922), que va publicar, entre d'altres,

6. *Ibidem*.

el primer assaig modern de filosofia escrit en català: *Els orígens del coneixement: la fam* (1910), una interessant investigació d'epistemologia genètica. Molt poc després d'aquesta data, el 1912, es dona un fet encara més revelador en la recuperació no sols del català, sinó del catalanisme, en la filosofia universitària. Tomàs Carreras i Artau, amb Jaume Serra Húnter, estrenen com a catedràtics la primera secció de Filosofia de la Universitat de Barcelona, i ho fan sota l'advocació de Xavier Llorens i Barba, amb l'afany no solament de manifestar-se favorables al catalanisme polític, sinó, singularment, de voler-se justificar en una tradició acadèmica: prou discreta, és veritat, però l'única que els era possible de reprendre ⁷.

El mateix Serra Húnter havia publicat, l'any 1900, un abrandat article sobre *Filosofia del catalanisme*. Aquest, com a «corrent d'època», crea una «...espècie d'ambient moral que, en posar-se en contacte amb l'esperit, l'arrenca del seu quietisme produint primerament la combinació de diferents parers, l'harmonia de diverses intel·ligències, la unió de nombroses aspiracions i en darrer lloc la implantació o la reaparició d'una idea». Així, el catalanisme és, pels seus orígens, una «idea indígena» i alhora, pels seus resultats, una «idea Universal»; o una mediació entre la vida individual i la vida cosmopolita.

Dos deixebles de Serra Húnter van seguir el filòsof en aquest respecte pel mitjà nacional: dins la universitat, Francesc Mirabent, notable professor d'Estètica, i en el camp de l'assaig el nostre Joan Crexells. Tot i que va morir molt jove, Crexells va desplegar una selecta i fecunda activitat humanística, com a traductor dels clàssics grecs i estudis de temes econòmics i filosòfics. S'havia destacat, el 1918, com a autor d'un avançat projecte de Pla d'Estudis de Filosofia, presentat al Segon Congrés Universitari Català, anticipant-se, per tant, a l'aprovat finalment per la Universitat Autònoma dels anys trenta. Però ens referirem només a la seva reflexió política ⁸.

Membre d'Acció Catalana, col·laborador de *La Publicitat* i de la prestigiosa *Revista de Catalunya*, principalment, Crexells va publicar diversos articles polítics, alguns de llarga extensió, on sovintejaven tres motius de preocupació: el nacionalisme d'emancipació, els fonaments ètics de la democràcia i la crítica de les concepcions finalistes de la història. Sense arribar a l'escepticisme d'altres liberals, Crexells juga freqüentment a la ironia i al cultiu de la paradoxa, que amb un

7. Vid. Norbert BILBENY, *Filosofia Contemporània a Catalunya*, Barcelona: Edhasa, 1985, p. 83 i ss.

8. Vid. *Ibidem*. 317 ss. També de N. BILBENY: *Joan Crexells en la filosofia del Noucent*, Barcelona: Dopesa, 1979; «Memòria de Joan Crexells, filòsof català», *Revista de Catalunya*, 109: 11-25, 1996; «L'obra completa de Joan Crexells», *Serra d'Or*, 490: 50-52, 2000; «Joan Crexells», a Pompeu CASANOVAS, ed., *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva*, Sabadell: Fundació Caixa Sabadell, 2001, pp. 85-95; «Cent anys de filosofia catalana», *L'Avenç*, 243: 42-48, 2000.

estil planer i precís –s’emmotlla a un cert tipus d’intel·lectual anglès: ell mateix va introduir la filosofia de Bertrand Russell a Espanya– li són definitivament característiques. A l’*Anàlisi dels fonaments d’una actitud nacionalista* (1922) defensa els «ideals» del nacionalisme anticolonial com a legítim plantejament: *de fet* els ideals actuen a la història. Aquesta no obeeix cap pla natural, però tampoc cap disseny metafísic. La nació, tal com mantindrà en un text posterior (*El cos immortal i l'ànima mortal*, publicat pòstumament el 1928), és com un «sentiment del jo» col·lectiu. Pot romandre, per tant, com a cos, però no com a subjecte: cal només que els seus habitants tinguin memòria i voluntat col·lectiva. Amb tot, la intervenció més incisiva aleshores va ser un seguit d’articles en polèmica amb Francesc Cambó, *L’endemà de les festes* (1923), després que aquest manifestés la incapacitat econòmica de Catalunya per a esdevenir independent.

Crexells el contesta sense miraments: «Crec que és molt interessant aquest problema. Justament, el punt flac de la política de la Lliga ha estat que ha tingut un tal horror a aquesta possibilitat que sempre se l’ha tret del davant sense dedicar-li cap mena d’atenció. Tota la política de la Lliga ha estat determinada en darrera instància per aquest horror. Ell és la causa de la vacil·lació constant de la Lliga tant en la fonamentació teòrica de la pròpia actitud com en la conducta política. Ell és també potser la causa de la relativament escassa eficàcia de la seva actuació. Fins i tot, certes formes vagues de sentiment iberista que en algun moment poden semblar espontànies fins al mateix que les té, i que sofriren, el mateix que el senyor Cambó –cal reconèixer-ho així–, Prat de la Riba i Maragall, s’expliquen per aquest terror a la independència. Ara bé; ens havem d’habituar a pensar en la possibilitat d’una independència. Hi ha molta de gent que em diran de seguida que en això hi ha pensat molt. Però si volem ésser sincers amb nosaltres mateixos, havem de dir obertament que amb aquesta possibilitat gairebé ningú no hi ha pensat seriosament. Se n’ha parlat per espantar els castellans o els catalans.»⁹

Si bé no tots els catalanistes són independentistes, Espanya, continua Crexells, no té el mateix atractiu per a tots els catalans. El fet, però, és que hi ha també raons econòmiques i financeres –que l’autor exposa amb l’ajut d’estadístiques– per justificar la viabilitat i l’avantatge de la independència de «tots els països de llengua catalana» junts. Poques vegades, amb arguments a la mà, s’haurà fet un retret tan fort i clar al regionalisme com el protagonitzat, en suport del nacionalisme, per aquest jove filòsof-economista. És clar que Crexells treballa amb les dades d’una època concreta, però el desafia-

9. J. CREXELLS, «L’endemà de les festes», *La Publicitat*, 10 de febrer de 1923. A aquest article en següen tres més amb el mateix títol.

ment racionalista, tan poc «patrioter» i sense concessions a la «prudència política», amb què l'escriptor defensa la seva idea, no està pas obligat per cap circumstància donada, fora, és clar, de la dependència de Catalunya, que ell rebutja, per exemple, en escriure: «El raonament de certs grups regionalistes, en el fons no és altre que el següent: estem units a Espanya econòmicament; una separació política no faria més que complicar la situació econòmica de Catalunya sense disminuir la dependència mútua de Catalunya i Espanya, car aquesta dependència està basada en fets econòmics i no polítics. Contra aquesta tesi (barreja de Marx i Buckle) cal sostenir que fins en el cas que fos cert que estem lligats econòmicament de faísó indissoluble a Espanya, això no implica que no hi hagués cap guany a la nostra independència. Entre la dependència econòmica i la dependència política hi ha, tanmateix, certa distància. El nostre país pot viure en una estreta col·laboració econòmica amb Espanya i en una perfecta independència política. Se'm dirà: i si Espanya no volgués aquesta col·laboració econòmica? Espanya no podria deixar de voler-la, perquè a ningú és més útil que a ella. Uns moments de vacil·lació, un boicot patriòtic que al cap de dos dies s'hauria de rectificar i prou. Els polítics espanyols haurien de veure que és millor salvar-se, bo i salvant l'enemic, que ensorrar-se bo i ensorrant-lo. La política és l'art de fer viure les nacions i no de fer-les morir.»¹⁰

A partir de Crexells i de la seva generació es començarà a pensar, a Catalunya, tant en el terreny intel·lectual com en el polític, que una cosa és la democràcia i una altra és el liberalisme. Però també, superat el discurs de Prat de la Riba i del regionalisme en general, que hi ha un nacionalisme conseqüent, independentista, i un altre, l'«altre», el més estès i permanent, el qual manté el catalanisme en una indefinició constant que ja li és característica.

10. *Ibidem*, IV.

ITINERARI INTEL·LECTUAL EN EL PENSAMENT DE JOAN ESTELRICH

ISABEL GRAÑA

Aviat farà set anys que vàrem celebrar el centenari del naixement de Joan Estelrich. L'esdeveniment tingué un ressò considerable entre els estudiosos, tant a la *Catalunya insular com a la Catalunya peninsular*, dit a la manera de Joan Estelrich. Avui paga la pena de recordar-ho, perquè en un dels diversos actes de commemoració, concretament en el que tingué lloc a la població natal de l'autor, Felanitx, l'orador responsable de glossar la personalitat d'Estelrich, que no era altre que Josep Melià¹, posà de manifest el caràcter d'acte clandestí que aquell homenatge prenia, davant de les veus que acusaven el grup de joves organitzadors de franquistes. Melià arribava aleshores a la conclusió que encara no havia «arribat el moment de fer justícia a aquell gran intel·lectual que fou Joan Estelrich i Artigues»². O, si més no, que no havia arribat l'hora a Mallorca, on Estelrich «encara és més un separatista que no un col·laborador franquista»³, sempre, és clar, a ulls de la societat mallorquina. La situació no havia canviat gens, segons Melià, des d'aquell 1964 en què Joan Pons i Marquès feia equilibris –i alguns malabars–, per tal de recordar l'obra i la personalitat d'Estelrich en el saló de plens de l'Ajuntament de Felanitx, el dia en què el proclamaren fill il·lustre. Tant és així que, com recorda el mateix Melià, la conferència de Joan Pons, *Joan Estelrich en el record d'un contemporani*⁴, s'hagué de publicar precedida d'un pròleg de Fraga Iribarne prou innocu i profilàctic⁵.

1. Josep Melià és un dels primers investigadors que s'acostà a la figura de Joan Estelrich, i, sense complexos, no dubtà a qualificar-lo com el «mallorquí més lúcid de tots els temps». Vegeu Josep MELIÀ, «El pensament de Joan Estelrich», dins *Primer llibre de notes*, Mallorca: Moll, 1967, pp. 97-104.

2. Josep MELIÀ, «Joan Estelrich, una revisió», dins *Miscel·lània Joan Estelrich*, Mallorca: El Tall editorial, 1997, pp. 235-242.

3. *Ibid.*, p. 235.

4. JOAN PONS I MARQUÈS, «Joan Estelrich en el record d'un contemporani», conferència aplegada dins les obres de JOAN PONS, *Història i política. Vol. IV*, Mallorca: Moll, 1977, pp. 124-146.

5. Així se'n desprèn de la seva lectura, i d'una carta de Josep Sureda i Blanes a Joan

Josep Melià confessa, sense embuts, que ell no volia fer cap conferència sobre Joan Estelrich l'estiu de 1996, i l'actitud dels que s'exclamaven acusant de feixistes els organitzadors justifica a bastament els escrúpols de Melià, que, sigui dit de passada, l'estiu de 1996 ja les havia vist de tots colors. També insinua Melià en la seva revisió sobre Estelrich que havien estat els catalans els que d'una manera o altra havien fet seva la figura d'Estelrich i els que havien posat fil a l'agulla a l'hora d'iniciar un rescabament del director de la Fundació Bernat Metge, l'empresari cultural inquiet, el periodista eloqüent, el lluitador pels drets de les minories culturals, l'estratega polític, l'europeista *avant la lettre* que fou, en definitiva, Joan Estelrich.

El primer acte de commemoració d'aquest centenari se celebrà a Ciutadella de Menorca⁶, fet gens arbitrari com explicarem tot seguit, i a aquest acte se sumaren els celebrats a Mallorca, a la Facultat de Lletres de la UIB⁷, i a Barcelona, per l'IEC en darrer terme⁸, tots ells amb presència i col·laboració catalana. Si bé és cert que un sector de catalans no té cap problema a l'hora de recordar el llegat intel·lectual d'Estelrich a la nostra cultura, tampoc no és l'actitud majoritària de la societat catalana. El 1996, en encarar-nos amb l'obra d'Estelrich per primera vegada, ens vam haver de justificar davant de les preguntes d'amics historiadors i investigadors, que en reiterades ocasions qüestionaren la dedicació a la recuperació de l'obra feta pel *més universal dels mallorquins*, manllevant altra vegada les paraules de Josep Melià.

Més recentment, el passat 23 d'abril, edicions Bellaterra obsequiava els lectors amb una edició de l'opuscle escrit per Joan Estelrich per a la diada de Sant Jordi de 1936, ara titulat *Un libro para ser leído*⁹, i,

Pons i Marquès, datada a Cala Ratjada, Mallorca, el 28 de juny de 1965, i localitzada a l'arxiu personal de Joan Pons i Marquès, que diu el següent: «Estimat Joan: Moltes gràcies per l'exemplar de Joan Estelrich en el record d'un contemporani que m'has dedicat. Trob que ha estat una sort que hi hagin clavat al davant la buidor sonora d'En Fraga Iribarne. Jovellanos diria: lo que va de Alfonso a Alfonso. / Ben segur que l'elegant sobrietat amb qu'espinzelles l'inquietut de l'Estelrich no convida a atalayar en la perspectiva universal del *Mediterraneo immortales lejanías de Historia*, però dóna a conèixer coses millors i més humils com és ara la fe del nostre amic en el profit de la cultura per formar al nostre poble. D'una altra cosa he estat content al llegir el teu treball: no fas cas de les etiquetes amb que tanta gent se consola: era un roig, era un separatista, o del altre cantó: era un col·laboracionista. Tens al davant un home i una obra; que l'home tingué defectes, ben segur, tots en tenim; això no t'ha enterbolit el judici, i en els temps que corren ja és molt. He passat una bona estona llegint la teva conferència. T'abraça, Pep.»

6. Organitzat pel Cercle Artístic de Ciutadella el 19 de gener de 1996.

7. Conferència i taula rodona organitzades pel Departament de Filologia Catalana i Lingüística General de la Universitat de les Illes Balears el 21 de març de 1996.

8. Acte celebrat a l'IEC, l'abril de 1996, que constava de tres conferències a càrrec de Manuel Jorba, Isabel Graña i Borja de Riquer.

9. Joan ESTELRICH, *Un libro para ser leído*, Barcelona: Bellaterra, cop., 2002, que en

l'endemà, un important diari barceloní, destacava el fet entre les seves notícies de la manera següent:

«UN LIBRO DE REGALO. Una de las noticias fue un libro de regalo. Ediciones Bellaterra ofreció ayer gratuitamente un libro (para ser leído), en el que se reproduce el opúsculo que el controvertido intelectual de la Lliga Joan Estelrich escribiera para el día del libro de 1936. Este libro regalo se ofrecía ayer con prólogo de Francisco Fernández Buey y epílogo de Máximo. El objetivo, según el editor José Luis Ponce, es rendir un homenaje al libro, a la palabra escrita e impresa, y contribuir al conocimiento del humanista Estelrich.»¹⁰

Tot i això, *el controvertido intelectual de la Lliga* ha esdevingut un personatge recurrent per a la cultura catalana, *omnipresent*, en paraules de Josep Massot, i una part important de la seva feina de gestor editorial continua vigent avui, perquè la col·lecció literària d'autors clàssics, la pedra angular de la Fundació Bernat Metge, és encara de referència obligada per a qualsevol que vulgui acostar-se a Tàcit, Ciceró, Èsquil, Horaci, i tants altres autors grecs i llatins, en la nostra llengua.

Josep Sureda i Blanes fa explícita —en la seva carta a Joan Pons— una idea que cal considerar, el sentiment que s'amaga darrere de les etiquetes amb què uns i altres han condemnat a l'oblit i a la dispersió¹¹ la figura de Joan Estelrich, no és altre que el d'intentar consolar-se davant la incomprensió que genera l'actitud d'Estelrich en referència a l'alçament militar del 1936. Estelrich fou un actiu col·laborador de l'aparell propagandístic del règim franquista —com ha explicat àmpliament Josep Massot i Muntaner—¹², tot i ser, com ell era, un nacionalista abrandat. I encara més, molt a la vora de la incomprensió, fregant amb ella, es troba la ràbia continguda dels qui lluitaren activament amb Estelrich, i al costat de Francesc Cambó, intentant preservar intacta una espurna del país, *Catalunya endins*, a l'ombra de la primera dictadura¹³.

realitat és una reedició de l'opuscle publicat el 1936 per la Cambra Oficial del llibre de Barcelona, que presidia el mateix Estelrich, i que duia per títol *Del libro y su emoción*.

10. *Un libro de regalo*, *La Vanguardia Digital* (24-04-2002).

11. Vegeu Isabel GRANA, «Joan Estelrich cent anys després contra l'oblit i la dispersió», *Serra d'Or*, núm. 436 (abril 1996), pp. 36-38.

12. Vegeu els estudis de Josep MASSOT I MUNTANER, «Joan Estelrich, entre la col·laboració i el desencís», dins *Els intel·lectuals mallorquins davant del franquisme*, Barcelona: PAM, 1992, pp. 73-116; «Joan Estelrich, entre la vida i els llibres», dins *Escriptors i erudits contemporanis*, Barcelona: PAM, 1996, pp. 65-97; «Joan Estelrich, propagandista de Franco a París», dins *Tres escriptors davant la guerra civil*, Barcelona: PAM, 1998, pp. 65-215, i «La segona etapa de la revista *Occident*, dirigida per Joan Estelrich (París 1940-1941)», dins *De la guerra i de l'exili Mallorca, Montserrat, França, Mèxic (1936-1975)*, Barcelona: PAM, 2000, pp. 233-275.

13. Eugeni Xammar arriba a dir en les seves memòries que Estelrich projectava un atemptat contra Alfons XIII. «Seguint les inspiracions de Cambó— qui paga mana—, el

L'actitud d'Estelrich davant del conflicte civil del 36 fa emergir a la superfície una lluita interna, personal, que s'origina en el més profund de la seva concepció de l'existència com a humanista, com a home de lletres, com a intel·lectual al servei de la política del seu temps. És el resultat d'un procés complex, que anà sumant, fracàs rere fracàs, la incapacitat dels governants de torn per fer conviure a tots els elements d'una societat extremadament desigual, que maldava, a més, per acostar-se a la resta d'Europa a desgrat de la seva misèria més elemental.

Alguns dels adjectius i actituds vitals de l'*homenot* amb què Josep Pla retrata el mallorquí¹⁴ han fet una fortuna excessiva entre la bibliografia, sense tenir en compte que els *homenots* de Pla no deixen de ser el que són, un gènere literari, i que, malgrat que en alguns casos esdevenen retrats mestrivols perquè són l'obra d'un geni de les paraules, són també l'òptica del subjecte que mira, i per tant, només una cara de la figura polièdrica i complexa que fou Estelrich.

Provar de fer una mica de llum sobre el procés intern d'Estelrich, sobre el seu itinerari intel·lectual, ens obliga, necessàriament, a retrobar alguns moments crucials de la seva vida, en els quals es manifesta el seu vitalisme com a símptoma essencial de la seva trajectòria, i el seu culturalisme militant com a resultat d'una reflexió feta a consciència.

Consciència, que no dispersió, com demostren algunes de les constants que poden observar-se en la seva obra, el seu retorn de manera periòdica i recurrent a temes i personatges del seu interès: la lírica de Giacomo Leopardi, Kierkegaard i l'angoixa vital, Joseph Conrad, el vitalisme maragallià, Unamuno i l'unamunisme, la poesia de Joan Alcover, l'iberisme, la teoria del renaixement o segona Renaixença, el paneuropeisme, les figures de l'humanista valencià Joan Lluís Vives, o del menorquí Josep Miquel Guàrdia. Vides i obres anteriors a la seva que s'acumulen fins al desbordament, problema real que s'acusa en l'obra i en l'acció de Joan Estelrich, des d'adolescent fins als darrers anys, en què la malaltia l'obligava al repòs físic, que no mental, com es fa palès en les notes d'un interessant dietari que s'ha conservat, i del qual només coneixem alguns fragments¹⁵.

cap de Joan Estelrich bullia de projectes antidictatorials sota un pèl abundós, negre, lluent i estarrufat i entre aquell munt de projectes –ara ja es pot dir tot– n'hi havia un, l'organització d'un atemptat contra el rei Alfons XIII, que certament mai no hauria passat de projecte (...)» Eugeni XAMMAR, *Seixanta anys d'anar pel món*, Barcelona: Pòrtic, 1983, p. 281.

14 Josep PLA, «Joan Estelrich o la dispersió (1896-1958)», dins *Homenots. Primera Sèrie, Obra Completa*. Vol. XI, (2a ed.), Barcelona: Destino, 1980, pp. 475-516.

15 Vegeu Andreu MANRESA, «Memòria secreta de Joan Estelrich», *Quadern d'El País*, núm. 698 (13.VI.1996), pp. 1-5; i Miquel ROCA BENÀSSAR i Andreu MANRESA MONT-SERRAT, «La presència del cos a la consciència: dolor, malaltia i escriptura en els diaris de Joan Estelrich», dins la *Miscel·lània Joan Estelrich*, Mallorca: El Tall, 1997, pp. 243-257.

El primer dels moments decisius en la vida d'Estelrich cal situar-lo a Menorca, en el seu període de formació¹⁶. La infantesa d'Estelrich transcorre entre Felanitx i Sabadell, localitat a la qual degué traslladar-se la família per motius laborals del pare, que era guàrdia civil. Als Escolapis de Sabadell, Estelrich aprèn a escriure en català, com farà notar anys més tard¹⁷, i també en català publica els seus primers escrits a la premsa menorquina del nou-cents. El setembre de 1908 Estelrich feia l'examen d'ingrés a l'institut de Maó, i dos anys després, amb catorze anys només, el trobem col·laborant a la premsa local, inicialment en un setmanari catòlic de tarannà integrista, que es publicava a Alaior amb el contundent títol de *Cruz y Espada* (1910-1913)¹⁸, i, l'any 1913, a més de fundar el setmanari *La Gaceta de Menorca*¹⁹, escrivia també en d'altres publicacions més significatives com *La Roqueta* de Maó (1912-1913), i el quinzenari independent de Migjorn Gran *Llum Nova*²⁰, on mostra la seva primera inclinació vers els clàssics grecs traduint algunes odes d'Horaci i adaptant al català la mètrica llatina, a imitació del gran poeta mallorquí, Miquel Costa i Llobera.

La primera de les col·laboracions d'Estelrich a *Llum Nova* és ni més ni menys que l'Oda III del primer llibre d'Horaci, que duu per títol *Virgili*, i està perfectament anotada, com una edició crítica²¹, i en una de les darreres col·laboracions, que és un pur esplai d'adolescent, signat encara amb el malnom de família *Turri-Cano*, es complau en la recreació del tòpic del *locus amoenus*:

«Jo estoig les mentides d'en Petrarca i a l'ombra d'un arbre, i millor si està aprop d'un talaiot o taula que hem recorda el temps en que l'homo vivia amb més comunicació amb la mare naturalesa, em dedic a assaborir la mel del Himet que flueixen les odes d'en Horaci, el mestre dels aimadors dels versos dins l'Art Poètica, l'alegre autor qui mostrava els mals de son setgle dins ses punxantes Sàtires, l'elegant escriptor qui dedicava a sos amics tan belles *Epistoles*.

Quant llixt sos llibres em sembla veure'l visquent tranquil i sosegat a la caseta que tenia prop del bosc consagrat al valent grec que alçá

16. Per a una informació més completa sobre aquest període vegeu Isabel GRANA, «Menorca en el desvetllament espiritual de Joan Estelrich», dins *Ibid.*, pp. 21-33.

17. Vegeu Joan ESTELRICH, «Preguntes», *La Revista* (gener-juny 1933), p. 3.

18. Per més dades sobre aquest setmanari, i altres publicacions menorquines del nou-cents, podeu veure el catàleg de l'exposició *Història de la premsa periòdica a Menorca 1912-1978*, Menorca: IME, 1992.

19. *La Gaceta de Menorca* (abril-juny 1913) fou un setmanari fundat per Estelrich a la ciutat de Maó, i en el qual dugué a terme una campanya en contra de les decisions i l'actuació del govern municipal, aleshores de majoria republicana.

20. Sobre aquesta publicació vegeu l'article d'Antònia CAMPINS PONS, «*Llum Nova* (1912-1913) un periòdic amb vocació catalana», *Randa*, 21 (1987), pp. 151-160.

21. *Llum Nova*, núm. 17 (15.II.1913), p. 2. Aprofito per regraciar l'amabilitat de la professora Josefina Salord, que em trameté una còpia d'aquest setmanari menorquí.

la primera pedra de la ciutat del Tibur, i enmitx dels rierols que creuaven aquells delitosos camps. Protegit per N'August i per en Mecenes, res mes podia desitjar son cor infee'l que gaudir d'una dolça pau.»²²

Destaca l'admiració pel poeta clàssic en tots els gèneres treballats, però, Estelrich presenta un Horaci que sembla estar per damunt del bé i del mal, dedicat exclusivament a la feina intel·lectual i al conreu de l'amistat, gràcies a la protecció i el mecenatge d'altri. La imatge no pot menys que suggerir el paral·lelisme amb la vida d'Estelrich mateix, entregat en cos i ànima a la feina intel·lectual, i provant una i altra vegada de trobar mecenes: al costat de l'aristòcrata menorquí Gabriel Squella, a Mallorca, arrecerat per Jeroni Massanet i Joan March, i finalment a Catalunya, sota l'aixopluc i el mecenatge de Francesc Cambó. Potser sí que la Fundació Bernat Metge és una idea original de Cambó posada en funcionament per Joan Estelrich, com apunta fins ara la bibliografia seguint les *Memòries* del mecenes català²³, però el cert és que després de llegir les paraules de l'adolescent Estelrich resulta més que evident la seva prematura admiració pels clàssics, i el seu interès per difondre la cultura clàssica molt abans que a Francesc Cambó se li despertés la inspiració. En aquest sentit, cal adduir, a més, que el 1919 Joan Estelrich, que estava a París immers en la creació de les Oficines d'Expansió Catalana, féu una primera visita a l'Association Guillaume Budé, fundada el 1917, que es trobava en procés de creació de la col·lecció de clàssics antics en llengua francesa, que inspirà posteriorment la Bernat Metge. Fou aleshores que Estelrich coincidí, per primera vegada, amb Charles Maurras²⁴.

Aquest primer moment menorquí és igualment important per les coneixences i l'amistat que Estelrich fa amb dos personatges singulars en la cultura illenca, l'artanenc destinat a Migjorn Gran com a mestre, Andreu Ferrer Ginard i, especialment, el metge i folklorista menorquí Francesc Camps i Mercadal, al qual Estelrich recordarà

22. TURRI-CANO [Joan Estelrich i Artigues], «Un poc de prosa», *Llum Nova*, núm. 31 (20-IX-1913), p. 2. Reprodueixo el text fidelment.

23. És el mateix Cambó qui explica a les seves memòries la suposada originalitat de la idea de crear una col·lecció de clàssics en català: «Des de l'any 1921, és a dir, des que jo vaig tenir fortuna independent, la idea de crear una cultura humanística a Catalunya sorgí en el meu esperit. Les publicacions de Guillaume Budé m'estimularen a fer a Catalunya una cosa semblant. Cercant l'home en qui jo pogués recolzar aquesta obra vaig cridar Joan Estelrich. Era jove; era capaç; tenia ambició i, en poc temps, podia posar-se en condicions per a portar endavant la comesa que jo volia confiar-li. Així m'ho va prometre; així ho va fer. De llavors nasqué la iniciativa de crear la Fundació Bernat Metge.» Vegeu Francesc CAMBÓ, *Memòries (1876-1936)*, Barcelona, 1981 (2a.), p. 360.

24. Vegeu Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid: Tecnos, 1998. D'altra banda, cal parlar esment en un *currículum vitae* de Joan Estelrich trobat entre els papers aplegats per Joan Pons per fer la recordança del seu amic; consta que Estelrich es llicencià en Filoso-

sempre de manera entranyable²⁵, perquè aquest record desdibuixat es confon amb l'etapa menorquina que ell mateix designarà més tard com el seu *desvetllament espiritual*²⁶, tot apuntant a Francesc Camps com la persona que deixà en ell l'empremta més significativa del moment:

«D'aquella època i d'aquell lloc, l'home que em produí més impressió fou Francesc d'Albranca, escriptor pulquèrrim, metge de poble, cultíssim i humaníssim; sempre que he parlat amb Maurras he recordat el Dr. Camps de sant Cristòfol del Mitjorn Gran. Fins llavors el meu catalanisme era literari, es tornà polític a Mallorca, on vaig començar les meves campanyes l'any 1915. Un any després tractava personalment a Prat de la Riba; pel gener de 1917, Josep Carner em portava a Can Cambó, l'endemà d'un meu discurs al Palau de la Música Catalana.»²⁷

Dels dotze als divuit anys, doncs, Joan Estelrich roman a Menorca, i aquesta illa restarà per sempre més en el seu interior, constituint, com va dir Josep Pla, *el seu paisatge secret, íntim*²⁸. Des de Menorca passà a Mallorca, cridat per Jeroni Massanet per a fer-se càrrec de *La Vanguardia Balear*. Joan Pons i Marquès recorda l'arribada a Mallorca d'un jove que parlava *un mallorquí menorquinitzat* i que comparegué un dia en el cercle d'amics que es reunien aleshores al Círculo Mallorquí: «amb el seu ondat cabell esbullat, els ulls vius i penetrants, les faccions decidides, imperceptiblement agressives a primer cop d'ull, i les maneres d'un que sap prou bé el que vol i a on va»²⁹, el jove era, evidentment, Joan Estelrich, i Joan Pons no pot evitar de transmetre la sensació, sembla que compartida unànimement, d'una presència que no passava desapercibuda i que gairebé ratllava la gosadia: «Aviat conegué aquí i fou conegut de tothom, i amb la seva admirada i envejable capacitat de treball i amb els indiscutibles dots de gents que li

fia i Lletres per la Universitat de Granada, i que posteriorment amplià estudis de Filosofia i de Filologia Clàssica a París. Tot sembla indicar que fou per aquestes dates quan es realitzen aquests estudis a París; possiblement aquest motiu el dugué a la Budé, però resulta difícil de precisar amb seguretat donada la gran quantitat d'activitats que Estelrich feia alhora.

25. Per a una idea genèrica sobre aquest personatge vegeu Josefina SALORD RIPOLL, «Francesc Camps i Mercadal/Francesc d'Albranca: coordenades històrico-culturals», *Revista de Menorca*, (1990) IV, pp. 413-428.

26. El 1933, amb motiu del centenari de la Renaixença, *La Revista* de Barcelona, dirigida per López-Picó, efectuà un qüestionari entre els intel·lectuals catalans, en el qual, entre d'altres coses, els preguntava sobre el seu record en la iniciació personal al moviment espiritual de Catalunya. La resposta d'Estelrich esdevé un record de la seva època d'adolescent a Menorca i de la coneixença amb Francesc Camps i Mercadal.

27. Joan ESTELRICH, «Preguntes», *La Revista*, Barcelona: juliol-desembre 1933, pp. 69-72.

28. Josep PLA, *op. cit.*, p. 480.

29. Joan PONS I MARQUÈS, *op. cit.*, p. 127.

eren propis, no va trigar a fer-se com a aquell qui diu, l'«amo de les metles» i l'element indispensable en qualsevol remolí del nostre petit món cultural.»³⁰

El cert és que la presència física d'Estelrich a Mallorca entre el juny de 1914 i l'octubre de 1917, en què es traslladà a Barcelona, fou un trasbals considerable en la vida cultural de l'illa, perquè sabé situar-se àvidament. Fou el secretari del Foment del Civisme, el redactor en cap de *La Vanguardia Balear*, conferenciant, articulista incansable a la premsa local, membre actiu de la tertúlia dominical a casa de Joan Alcover, i malgrat que no s'ha sabut valorar fins molts anys després, l'element revulsiu que féu treure la son de les orelles als joves mallorquins que seguien les petjades dels patriarques de la Renaixença. Estelrich es posa al davant de la generació de joves mallorquins educats en les institucions noucentistes catalanes, és l'orientador i la brúixola del grup en el primer moment de consciència generacional, al qual ell contribueix com a teòric i element programàtic³¹. Tant és així, que aconseguí extreure fins els elogis del rigorosíssim director de la Residència d'Estudiants de Catalunya, Miquel Ferré, que, de Barcelona estant, no parava de recomanar als seus col·legues mallorquins que es veiessin sovint amb Estelrich³². Els discursos i els articles d'Estelrich d'aquesta època són una clara gestació de la seva teoria del renaixement, que madurarà anys a venir, i que es fonamenta en el principi bàsic de la renovació cíclica de qualsevol organisme viu, perquè per a Estelrich els pobles, les nacions, o estan vius i, per tant, sotmesos a una contínua regeneració, o no són res:

«El nacionalisme a Mallorca ha de regenerar aquesta illa, és a dir, nosaltres mateixos, els mallorquins, ens hem de regenerar tot sols i hem d'apreparar-nos [sic] per al moment que esdevingui la deslliuració i el triomf de la Metròpoli. L'ideal esmentat ha d'ésser sencer, completar un ideal artístic, pedagògic, polític, de progrés i de civisme... un ideal que dignifiqui i enamori Mallorca, i n'accel·leri [sic] l'exaltació continua al costat de les regions agermanades per la raça, la geografia, l'història i el llenguatge. [...] Finalment, el nacionalisme, a l'escampar per tot arreu la seva influència benefactora, com a patriotisme constructiu que és, ha de donar un criteri segur i estable en totes les qüestions de caràcter públic; ha de fer d'orientador, de regulador, de normalitzador i d'afirmador dels aspectes diferents de la vida social mallorquina.»³³

30. *Ibid.*

31. Vegeu Isabel GRANA, «La generació de 1917 en el procés de conscienciació nacional de la Mallorca contemporània», *Randa*, núm. 35 (1995), pp. 101-112.

32. Vegeu l'epistolari de Miquel FERRÉ, *Cartes a Joan Pons i Marquès*, Barcelona: PAM, 1997.

33. Joan ESTELRICH, «L'acció del nacionalisme a Mallorca», *La Revista* Any III, núm. XXXI (16 de gener 1917), p. 47.

En definitiva, el catalanisme integral de Prat de la Riba, del qual Estelrich ha esdevingut un deixeble actiu, sense conèixer-lo encara, i del qual predica la seva doctrina política en nombrosos articles d'aquesta època³⁴, i al qual fa compartir protagonisme amb Teodor Roosevelt, Francesc Cambó, Miguel de Unamuno, Joan Alcover o els poetes simbolistes francesos.

En aquests anys Joan Estelrich troba el seu complement ideal en l'arquitecte Guillem Forteza i Pinya, primer president de l'entitat pancatalanista Nostra Parla (1916-1924), tot just retornat de Barcelona i que, ràpidament, fou requerit per Estelrich, per a tirar endavant un nou projecte que en poc temps es coneixeria com el Centre Regionalista de Mallorca i el seu portaveu, el setmanari *La Veu de Mallorca*³⁵, creats a imatge i semblança de l'obra que Prat de la Riba i Francesc Cambó duïen a terme a Catalunya. Tenint en compte les susceptibilitats dels mallorquins envers el nacionalisme, el projecte ideat per Estelrich abraça tot l'espectre nacionalista en el sentit més ampli, perquè pretén integrar des dels individus més moderats fins als autonomistes i mallorquinistes radicals. Aviat ressonen els primers fruits i la feina cristal·litza en una sèrie interessant de campanyes nacionalistes coordinades amb Prat de la Riba, Duran i Ventosa i el diputat mallorquí Lluís Martí i Ximenis.

Aquí neix la primera de les aventures mallorquines d'Estelrich, que haurà d'abandonar en breu, perquè serà reclamat per la Lliga per tal d'incorporar-se a la redacció de *La Veu de Catalunya*, però que continuarà sent una de les seves prioritats, perquè des d'aleshores i fins a la seva mort, Estelrich no deixarà de ser mai el defensor de la causa mallorquina i l'home de consulta obligada en tots els afers que afecten Mallorca, des de Barcelona, París, Buenos Aires, Ginebra, o Tànger. Estelrich parteix de Mallorca l'octubre de 1917 deixant un buit considerable, i donant inici a un llarg idil·li, no exempt de dificultats, perquè si Menorca fou el paisatge secret i íntim d'Estelrich, Mallorca constituï el seu veritable *paradís perdut*.

L'arribada d'Estelrich a Barcelona està precedida d'algunes anades i vingudes apressades, que contribuïren a donar una major expectació al personatge. Solament uns mesos abans de traslladar-se, el juliol de 1917, una persona tan poc sospitosa de complicitat amb el mallorquí com l'escriptor Josep Carner —que amb els anys mostrarà una clara hostilitat envers Estelrich—, s'entusiasmava davant de l'empenta i la vitalitat del jove, al qual qualifica de *minyó estupendo* en

34. Vegeu, per exemple, Joan ESTELRICH, «Imperialisme i unitat d'esperit», *La Revista*, Any III, núm. XXXIII (16 de febrer 1917), pp. 77-80 i *La Revista*, Any III, núm. XL (16 maig 1917), pp. 189-191.

35. Vegeu Bartomeu CARRIÓ i TRUJILLANO, «Joan Estelrich i Artigues a *La Veu de Mallorca* (1917)», dins la *Miscel·lània Joan Estelrich*, op. cit., pp. 49-82.

una carta a la seva amiga i escriptora mallorquina Maria-Antònia Salvà³⁶. De fet, si ens deixéssim imbuir de l'esperit grandiloqüent de l'*homenot* de Pla, diríem que Barcelona caigué retuda davant dels encantaments personals d'Estelrich³⁷.

No hi ha dubte que alguna cosa hi ha darrere d'aquestes manifestacions d'entusiasme, perquè és prou coneguda la multiplicitat de feines que desenvolupà en aquesta etapa de la seva vida, en què a més de formar part del cos de redacció de *La Veu de Catalunya*, i convertir-se en militant de les joventuts de la Lliga Regionalista, Eugeni d'Ors el posà al capdavant de la revista pedagògica *Quaderns d'Estudi* i de la col·lecció popular de coneixements indispensables *Minerva*. Inicia la seva tasca editorial en una casa de prestigi com era l'aleshores editorial de Gustau Gili; és secretari fundador de la Càmara del Libro Español i membre del consell de la Cambra del Llibre de Barcelona. Continua col·laborant a *La Revista de Barcelona*, inicia les col·laboracions al diari *La Publicitat*. Passa a ser el director de l'Editorial Catalana, després de l'etapa dirigida per Carner. Esdevé company de viatge de Xènius, que havia estat convidat a fer una sèrie de conferències per Portugal, i encara té temps de fer conferències a Mallorca sobre *la lírica de Giacomo Leopardi*, continuar col·laborant activament amb *La Veu de Mallorca*, i arribar-se fins a París per a crear la primera oficina d'Expansió Catalana, amb l'ajut inestimable d'Alfons Maseras³⁸. En resum, l'Estelrich de 1917 a 1923 era un home ocupat, que no es conformà a trencar tots els tòpics possibles quant a la tan desgastada *calma mallorquina*, sinó que superà de molt l'activitat frenètica dels barcelonins.

Aquest primer període barceloní no deixa de ser una època de formació, en la qual aprenem els elements bàsics de la feina editorial i fa prevaler els contactes que possibilitaran el desenvolupament d'empreses futures. És el moment en què Estelrich freqüenta l'obra

36. En una carta, datada el 7 de juliol de 1917, Josep Carner fa el següent comentari a Maria-Antònia Salvà: «Ha estat per aquí, sempre vague, sempre inquiet, sempre suggestivament subllunar, En Tous i Maroto. Què fa En Colom? Què fa En Garrover? El que és un minyó estupendo és l'Estelrich. El farem diputat nacionalista de Mallorca.» Vegeu Lluïsa JULIÀ I CAPDEVILA, «Epistolari entre Josep Carner i Maria-Antònia Salvà», dins Albert MANENT / Jaume MEDINA, *Epistolari de Josep Carner*, Barcelona: Curial, 1997, p. 297.

37. Josep Pla ho retrata així: «[...] l'arribada d'Estelrich a Barcelona amb el seu poderós utillatge de treball produí una impressió indubtable, i entrà en totes o gairebé totes les institucions que li foren simpàtiques o que ell considerà d'utilitat des del punt de vista dels seus ideals. No és cap recurs fàcil afirmar que a Barcelona féu un gran forat. És la pura veritat. Amb el seu gran dinamisme, la seva considerable capacitat de treball, la seva infatigable activitat, totes les portes se li obriren i es féu una dilatada quantitat d'amics.» Vegeu Josep PLA, *op. cit.*, pp. 481-482.

38. Vegeu sobre això Montserrat CORRETGER I SÀEZ, «Alfons Maseras, col·laborador de Joan Estelrich entre 1919 i 1928», dins la *Miscel·lània Joan Estelrich*, pp. 133-160, i de la mateixa autora *Alfons Maseras: intel·lectual d'acció i literat*, Curial: PAM, 1995, pp. 113-148.

del filòsof danès Sören Kierkegaard, seguint els passos d'Unamuno. Si bé la lectura de Kierkegaard avui no té res de particular, que un jove de 23 anys, per més intel·lectual liberal i avançat que fos, dediqués les seves hores al filòsof de l'angoixa i del dolor, produïa un efecte considerable en la Catalunya catòlica i moderada de l'època, com demostra la ressenya feta per Miquel Ferré el 1926, amb motiu de la publicació d'*Entre la vida i els llibres*, on queda recollit l'assaig que dona fesomia a les reflexions d'Estelrich sobre Kierkegaard:

«No voy a hacer la crítica de éste libro, suma de comentarios con cierta estructuración, sugeridos por la lectura juvenil de seis o siete autores apasionantes. Lo único que quiero es consignar la presencia, que no data de hoy, pero que confirman estos ensayos, de un escritor cuyo nombre se debe incorporar definitivamente con todos los honores a la serie de los que forman la escuela mallorquina. Por su talento, por su jugosa cultura, por su sensibilidad y por su estilo, Juan Estelrich no desmerece de los más considerados. Su exposición analítica de «Els pensaments dominants en la lírica de Giacomo Leopardi», leída ¡cielo santo! en el salón de nuestra Casa Consistorial en 1918, es una guía clara e inteligente a través de la vida y la obra dolorosa del gran lírico italiano. En Soren Kierkegaard nos asomamos al pensamiento irrespirable del Pascal escandinavo, suma profunda de aire negro, poblado de inhumanas tristezas, donde pierden toda su suavidad y su fragancia los nardos del Evangelio. Saliendo de ese receptáculo de brumas, bendice uno mil veces la tierra donde nacimos y que produjo el milagro de gracia espiritual, bajo nuestro sol y nuestro cielo que lleva el nombre de Joan Maragall [...] Dos documentados estudios sobre el novelista inglés, polaco de origen, Joseph Conrad y sobre Jules Romains cierran la serie de estos ensayos. / En la sola elección de los temas, tratados muy objetivamente, revela su autor, y esto es un signo de ese interés por los puros problemas de conciencia que a la crítica edad de los veinte años, tan aciaga para los que tienen capacidad de sentirlos, nos hace acercar a las grandes almas tormentosas y dolorosas; y la superación a los treinta, de esos conflictos íntimos, con el ordenamiento de la vida por vías serenas y practicables, bajo el signo del “patri seny” y la sabiduría eterna de los clásicos.»³⁹

En aquesta etapa es percep, també, l'interès inicial que Estelrich mostra per altres minories nacionals i, a més de parar esment en els països escandinaus, reflexiona sobre la ideologia del nacionalisme basc ressenyant l'obra de Sabino Arana⁴⁰. Per a Estelrich, que es complau en la comparació entre bascos i catalans, resulta:

39. ALANÍS [Miquel FERRÉ], «Juan Estelrich», *El Día* de Mallorca (14.IV.1926).

40. JOAN ESTELRICH, «Ideologia del nacionalismo vasco I», *La Veu de Mallorca*, núm. 40 (31.X.1918), pp. 5-6 i «Ideologia del nacionalismo vasco II», *La Veu de Mallorca*, núm. 41 (15.XI.1918), p. 7.

«Impossible discutir la nacionalitat basca perquè aquesta s'imposa amb la força aclaparadora dels fets; pasaren ja els dies de les elucubracions i avui la nacionalitat es presenta tota definida i demarcada. I restaurar-la és restaurar la democràcia. Perquè la sang basca és sang democràtica; perquè Bascònia és el poble on tots son nobles, on fou una realitat la igualtat dels ciutadans. [...] I aquesta democràcia basca és una democràcia industrial i comerciant, treballadora i activa. Es un poble col·lectivament ric. La fortuna hi és pública; i anar contra la fortuna és anar contra la nacionalitat. La fórmula econòmica nacional serà, doncs, el proteccionisme i la defensa infadigable de la riquesa. Mai els catalans arribarem a tal cruesa doctrinal. I si bé, com els bascos, som poble de sentit pràctic, de nocions concretes, no hem assolit mai aquest formidable esperit solidari en l'economia pública.»⁴¹

Destriables resulten, per l'interès i l'actualitat que impliquen, les advertències del jove Estelrich al poble basc, al qual recomana no «prescindir d'un fet ocasional: la vinculació espanyola. Cal no oblidar-la; ni menys provocar amb ella una ruptura violenta, en ço que la vinculació pugui tenir de trencable per la violència»⁴². És evident que s'està gestant el futur representant de Catalunya en els congressos de les minories nacionals de Ginebra de 1925 a 1933.

El segon moment decisiu en trajectòria intel·lectual d'Estelrich cal situar-lo a l'entorn de 1921. Es pot considerar que el militant de les joventuts nacionalistes ha assumit les directrius del partit, i es mobilitza traslladant a Mallorca les seves reflexions sobre el paper que correspon als intel·lectuals en la societat. Darrere d'aquestes manifestacions cal veure el mateix rerefons que traspuen en aquests anys els escrits de Bofill i Mates, Carner, Trias de Bes, Miquel Ferré, i altres intel·lectuals de l'òrbita pratiana: la depressió en què s'ha sumit Europa com a conseqüència de la primera Guerra Gran, i el trasbals que el conflicte bèl·lic ocasionà en el món de l'art i del pensament en general. Estelrich, com els seus companys de la Lliga, es mostra, evidentment, partidari de l'intervencionisme de l'intel·lectual:

«Amics: hi ha coses belles a crear; hi ha obres belles, que per elles mateixes es justifiquen, a suscitar i determinar; hi ha molts interessos, tradicionals i futurs, a salvaguardar de la barbàrie i l'inèrcia. La Finança i el Príncep es parteixen el domini del país. Això passa a París i aquí; només que el príncep i el polític de fora es diuen cacics aquí, i el financer, per aquesta fatalitat de deprimir-se tot a casa nostra, un nom pitjor encara. I bé; l'acció de l'intel·lectual es determina al costat d'aquelles potències, utilitzant el metall i el paper o la força sense consciència i sense ànima, aportant la llum, el valor i la vida i exercir subtilment l'imperi de l'intel·ligència sobre

41. *Ibid.*, pp. 5-6.

42. *Ibid.*, p. 5.

les coses i els homes dignes d'animar-se; efectuar la seva obra de creació, depuració i orientació; marcar el seu segell en tota l'activitat del país; salvar, en un mot, la Ciutat i totes les valors que s'hi agombolen. [...] El camí és, doncs: intervenció, intervenció, intervenció. I això vol dir, en les circumstàncies d'avui i dins el règim actual del món, política, política, política. Política que és acció i aprofitar-se de les ocasions, de totes les ocasions.»⁴³

Malgrat tot, el discurs d'Estelrich continua essent eminentment culturalista, i seguint, doncs, les seves conviccions, realitza un fugaç intent de retorn a Mallorca, requerit per Joan March i Ordines per dirigir un diari nou: *El Día* de Mallorca. Sis mesos seran prou, i com a conseqüència de les desavinences de criteri amb el financer mallorquí quant a la direcció del rotatiu⁴⁴, decideix emprendre novament el camí cap a Barcelona, on comença el seu període més fructífer, aquesta vegada cercant l'empara d'un nou mecenes que li permetés una major llibertat d'acció en les seves empreses culturals. Darrere seu queda un dels diaris d'autor més significatius que s'ha editat a Mallorca, que persistirà fins al 1939, i que *a posteriori* cal valorar com una veritable lliçó de periodisme modern.

Entre 1922 i 1927 continua predominant l'Estelrich culturalista, el que esmerça tots els seus esforços en «suscitar a Catalunya un novell humanisme intuïtiu i creador», com explicava en la presentació de la col·lecció de clàssics patrocinada per la Fundació Bernat Metge. L'obra estava destinada al gran públic, perquè «l'adhesió, només, d'una élite poc nombrosa, no sabria satisfer-nos, car no volem crear simplement un luxe de vanitat nacional ni una cultura artificial del patriotisme»⁴⁵. L'humanisme, doncs, està relacionat amb una cultura nacional sòlida, i esdevé universal en tant que duu implícita l'essència de l'experiència humana en un sentit atemporal, explicat per Estelrich mateix:

«Els grans sotracos de la història –com la darrera Gran Guerra– ens serien més fàcilment comprensibles si no oblidéssim la lliçó eterna dels antics, els quals posen de relleu, amb la major senzillesa, les idees i les experiències universals, com també les velles for-

43. Joan ESTELRICH, *Cartes a Alanís II. Intervenció, Correu de les Lletres*, núm. 5 (1-III-1921), pp. 17-18.

44. Vegeu Mariantònia MANRESA I MONSERRAT, «*El Día* i Joan Estelrich: les veus de la modernitat», dins la *Miscel·lània Joan Estelrich, op. cit.*, pp. 167-173.

45. Vegeu Joan ESTELRICH, «La Fundació Bernat Metge», *La Revista* (1-16 de juliol 1922), pp. 157-161 i (1-16 d'agost 1922), pp. 174-177. Estelrich mantingué, durant molts anys, aquesta concepció divulgativa sobre la cultura i en féu una àmplia difusió en conferències per pobles i ciutats explicant el seu concepte de l'humanisme i el significat de la col·lecció de clàssics en català; vegeu, per exemple, la ressenya publicada per C., «En la protectora de Felanitx El Poble i l'Humanisme, conferència por Joan Estelrich», *El Día* de Mallorca (8.I.1929).

ces elementals que regeixen el destí i els moviments dels individus i dels pobles.

Tot això –sentit del relatiu i sentit de l'universal– dona el sentit de la realitat. La història de la humanitat civilitzada ha estat definida com una línia ininterrompuda que marxa a través dels segles. Si només en coneguèssim el punt on ens trobem, no en sabríem la direcció. La interpretariem erradament o fantàsticament. Ens cal punts de comparació amb el passat. Els grans autors clàssics ens donen la coneixença i la mesura de l'home. [...] No som creats per a esdevenir esclaus del saber; ans el saber és fet per a servir-nos. Hem de treure doncs, de la coneixença de la saviesa antiga, no una erudició freda i estèril, sinó una afirmació fecunda de la valor de la nostra vida.»⁴⁶

Les tasques de direcció de la Fundació Bernat Metge són compaginades amb una intensa tasca editorial, de la qual destacariem l'edició d'una selecció poètica de Miquel Costa i Llobera, *Líriques* (1923), que Estelrich realitza conjuntament amb Josep Maria Capdevila, la direcció de l'obra completa de Joan Maragall, pròlegs diversos ⁴⁷, i un creixent interès per la crítica literària, espars aquí i allà en nombroses col·laboracions periodístiques, que mostren una especial atenció pels crítics italians Benedetto Croce i Francesco De Sanctis ⁴⁸.

Cap al 1927 Estelrich esdevé un dels protagonistes del panorama cultural per dues activitats especialment significatives. En primer terme, l'organització de *L'exposició del Llibre Català a Madrid*, de la qual foren responsables Ernesto Giménez Caballero, des de Madrid, i Joan Estelrich, des de Barcelona. L'exposició es complementà amb un cicle de conferències sobre la història i la cultura catalanes, totes pronunciades per col·laboradors de la Fundació Bernat Metge (F. Valls i Taberner, Carles Soldevila, C. Riba, Feliu Elies, M. Ferré, T. Garcés, J. M. Bellido), i que clou Estelrich amb un parlament titulat *Orientaciones de la cultura catalana*. L'èxit aconseguit animà Estelrich, que volgué repetir l'experiència a València, amb l'ajuda del seu amic Artur Perucho, però no els atorgaren els permisos necessaris ⁴⁹.

46. JOAN ESTELRICH, «El nostre sentit de l'humanisme, La fundació Bernat Metge», *art. cit.*, pp. 159-160.

47. Són poc coneguts alguns pròlegs escrits per Estelrich en aquesta època, com els de JOSEPH CONRAD, *Alma rusa/under western eyes* (traducció de Juan Mateos de Diego; amb un estudi preliminar de Joan Estelrich), Barcelona: Montaner y Simon, 1925 i H. LEONARDON, *A la recerca d'un Rei* (traducció de Domènec de Bellmunt i Faustí Paluzie i pròleg de Joan Estelrich), Barcelona: Políglota, 1930.

48. Vegeu, per exemple, una sèrie d'articles publicats a *El Día* de Mallorca, entre els quals destaca especialment el primer, J. ESTELRICH, «De la crítica y su necesidad», *El Día* (16.VII.1921).

49. Vegeu més informació a JOSEP M. ROIG ROSICH, *La dictadura de Primo de Rivera a Catalunya, un assaig de repressió cultural*, Barcelona: PAM, 1992.

En segon terme cal destacar, també, la participació de Joan Estelrich en una de les moltes polèmiques culturals de la premsa de l'època. Fou en concret la coneguda com *la batalla del llibre*, en la qual el mallorquí intervé com a editor i, com passa sovint amb algunes de les seves opinions, resulten encara avui d'una actualitat aclaparadora —lamentablement en aquesta ocasió—, perquè, entre altres coses, Estelrich es queixava de l'excés de producció editorial, de la desorganització del mercat del llibre, i de la manca de professionalitat dels llibreters ⁵⁰.

Després de 1927, i com a conseqüència de la primera dictadura, emergeix, ja de manera evident, el polític que havia estat dominat per l'home de cultura. L'acció desenvolupada dins de les files del partit s'havia resolt, fins al moment, amb un clar balanç en positiu vers la gestió cultural, però la reacció d'Estelrich davant de la persistència de la dictadura, que ell considerava per definició una cosa *extraordinària i transitòria*, serà l'element clau en la gestació de l'Estelrich més polític. En la dècada següent, Estelrich efectua un desplegament impressionant de força activa; esdevé un dels homes més visibles de la Lliga, fa conferències que són editades pel partit, i comença la seva època més prolífica, quant a publicacions, que apareixen en forma de degoteig constant: *La qüestió de les minories nacionals I. Les vies del dret* (1929), i *El moment polític* (1930), *Catalunya endins: un examen de consciència col·lectiva en temps tèrbols. Llibre per a tots i contra ningú* (1930), *De la dictadura a la república* (1931), *Catalanismo y reforma hispánica* (1932), *L'autonomia en perill* (1932), *Fènix o l'esperit de la renaixença* (1934), *Al servei dels ideals: discursos parlamentaris* (1934) i (1936). Dels títols dels llibres se'n desprèn que l'acció d'Estelrich es desplegava sempre en una doble direcció: Catalunya endins, en tant que exercici analític i d'autocrítica; i Catalunya enfora, amb una evident intenció pedagògica envers la resta de l'Estat espanyol i els altres pobles d'Europa.

Aquesta productivitat la compartia amb multiplicitat d'activitats, com les diverses tasques editorials esmentades, entre les quals cal destacar l'inici de l'edició de l'obra completa de Joan Crexells el 1933, a càrrec d'Estelrich i Carles Riba, la direcció i gerència de l'Editorial Montaner y Simon i l'editorial Alpha. També fou una peça clau en les relacions entre els intel·lectuals catalans i castellans d'aquesta època, per això el trobem l'any 1930 a Barcelona, fent de cicerone i encapçalant l'expedició dels intel·lectuals castellans que s'havien solidaritzat amb la llengua catalana el 1924 i el 1927. De fet, Estelrich constituí un pont entre cultures a l'Estat espanyol de la dècada dels 30, paper que a ell li agradava potenciar especialment, i al qual respon l'organització de la Setmana de la Saviesa de Formentor (1931), a la qual

50. Vegeu l'extracte i un resum interessant de la polèmica fet per Josep M. ROIG ROSICH, *Ibid.*

es permetia de convidar personalitats intel·lectuals de primer ordre, tant espanyoles com catalanes (Ortega y Gasset, Unamuno o Carles Riba), i sempre sota la mirada atenta de pensadors forans, com fou el cas de les sorolloses vingudes a Mallorca del comte Keyserling, entre d'altres, etc.

Durant la dècada dels 30 Estelrich ostenta, a més, diversos càrrecs de representativitat política: fou diputat en les Corts Constituents de 1931, diputat per Girona el 1933 i 1936, vicepresident de la comissió d'instrucció pública el 1934 i 1935, i president del Consell de Cultura de Catalunya els anys 1935 i 1936. A destacar: la feina d'estratega polític realitzada per Estelrich entre 1930 i 1933, per a la constitució del partit autonomista de Mallorca, proper als nacionalistes catalans, i l'interès d'un projecte de llei sobre drets d'autor presentat a les Corts espanyoles el 1936.

Quant a la seva obra escrita, el llibre que presenta les primeres esquetxes i contradiccions en el pensament polític d'Estelrich és *Catalunya endins*, un llibre escrit a manera de dietari personal, fragmentat, complementat amb alguna conferència i article de diari, fruit de la multiplicitat d'activitats que desenvolupava el seu autor. No és, ni de lluny, l'assaig més reeixit d'Estelrich; m'atreviria a dir que aquest és *Entre la vida i els llibres* i, d'altra banda, *Fènix o l'esperit de la Renaixença* fou l'assaig més celebrat en vida seva. *Catalunya endins* mostra el titubeig de la decepció, Estelrich recapitula i corregeix algunes idees respecte a la funció de l'intel·lectual en la vida pública, i fins reivindicava la independència del pensament, perquè el preu que van pagar els intel·lectuals del noucentisme li sembla, ara, massa alt⁵¹:

«(...) vida espiritual i nacionalisme, apareixen a Catalunya estretament units. L'únic qui en pateix, paradoxalment també, és el creador de valors espirituals, per al qual no hi ha repòs ni tranquil·litat, exposat constantment a la censura o el vituperi, requerit sense parar per noves i més dures exigències de l'esperit nacional, el qual, desproveït de les seguretats que li donaria, per exemple, un règim de vida política autònoma, s'arrapa desesperadament a la producció espiritual, és a dir, als productors de valors espirituals, com a nodriment únic per viure. Bé podem dir que el treballador intel·lectual és l'únic estament del nostre poble sacrificat a l'ideal nacional.»

Reclama ara Estelrich el polític de professió, i que els literats deixin d'envair les redaccions dels diaris polítics, perquè el país també ha pagat un preu per aquest *subvertiment de valors*. Tal vegada en una dura crítica efectuada en aquest llibre es fa més que comprensible el distanciament de relacions entre el mallorquí i el poeta Josep Carner:

51. Joan ESTELRICH, *Catalunya endins, un llibre per a tots i contra ningú*, Barcelona: Llibreria Catalònia, 1930, pp. 63-64.

«Certament, cal que cadascú estigui al seu clos, cal que la política no influeixi massa la literatura, però cal més encara que els literats no siguin una trava constant, un obstacle permanent, a l'acció política. Els mots de qualsevol infeliç que té una ploma a la mà suren més en l'opinió que el gest de l'hèroe o l'obscur sacrifici de l'organitzador. En nom del patriotisme, qualsevol poeta és invulnerable; en nom de la literatura, qualsevol home d'acció coratjós és vituperable. Les valors estan subvertides en aquest caos de punts de vista.»⁵²

D'alguna manera, es podria entendre que *Catalunya endins*, com a reflexió sorgida de la crisi interna de la Lliga després de l'escissió d'Acció Catalana (1922), i de la decepció dels anys de la dictadura, és un llibre premonitori per a entendre actituds posteriors d'Estelrich.

També en els anys de la dictadura hi ha un fet personal, en la vida d'Estelrich, que fa augmentar la sensació d'angoixa i de període obscurantista. Ha patit els primers atacs d'una artritis que l'acompanyarà la resta de la seva vida, com escriu en el seu dietari personal, obligant-lo a reflexionar de manera constant i obsessiva sobre el seu estat: «Anomeno la *malaltia* aquesta presència del cos a la consciència. La presència del cos priva l'esperit d'exercir el seu vol amb plena llibertat.»⁵³

La commemoració del centenari de la Renaixença, el 1933, té un efecte de distensió en el procés intern del pensament d'Estelrich, i *Fènix o l'esperit de la Renaixença*, que com diu Melià podria ser titllat de *pamflet periodístic, literatura de commoció, de xoc i de combat*⁵⁴, mostra un Estelrich més serè, però que evidencia, ara sí, el seu fracàs com a intel·lectual, perquè l'ambiciós jove mallorquí no ha esdevingut altra cosa que un diplomàtic al servei d'interessos d'altri, que de Barcelona estant continua amb el cap posat a Mallorca, que és en realitat la seva prioritat. El *Fènix* és la mitologia de l'ànima nacional de Mallorca, sempre contrastada amb Catalunya, en la qual s'emmiralla, però a la qual no hi arriba, perquè les aigües del Mediterrani sovint la distancien més, que no l'agermanen. L'Estelrich realista d'anys enrere ha efectuat un viratge de supervivència, ara es mou en el terreny de l'ideal.

I amb la inoportunitat de les coses que descol·loquen, just en aquests moments de fragilitat del personatge, els fets d'octubre del 1934 desborden Estelrich, perquè posen en evidència el muntatge ideal que havia construït per a la seva supervivència intel·lectual. I reacciona creant una nova publicació, poc estudiada, *Després. Setma-*

52. *Ibid.*, p. 65.

53. Vegeu Miquel ROCA i Andreu MANRESA, *art. cit.*, p. 246.

54. Josep MELIÀ, «Pròleg», dins *Fènix o l'esperit de la Renaixença*, Mallorca: Moll, 1988, p. 9.

nari Català (20.X.34/12.II.36), que recomana als seus amics i cone-
guts amb una carta:

«En aquests moments delicadíssims per a la vida política de casa
nostra, hem cregut convenient amb altres amics, la publicació d'un
setmanal en el qual s'estudïin els fets més importants que fassin
referència a qüestions polítiques, econòmiques i socials, així com
també les noves idees que es discuteixen l'orientació dels diversos
Estats.»⁵⁵

Estelrich culpa obertament les esquerres dels fets d'octubre; de
fet en la seva correspondència personal es poden resseguir les seves
reticències vers els partits polítics d'esquerra del país. Però prova d'anar
més enllà i d'explicar els fets d'octubre en el conjunt del panorama
internacional, i una vegada més, avançant-se al seu temps, parla de la
necessitat d'un estat internacionalment digne, que equival per a Es-
telrich a una prèvia reforma integral de l'Estat espanyol, i de les rela-
cions entre els pobles peninsulars⁵⁶, d'un nou ordre polític i econòmic
en el conjunt d'Europa, adverteix del constant perill d'ebullició de la
zona dels Balcans⁵⁷ i, una vegada més, reivindica l'eficàcia del treball
intel·lectual⁵⁸.

Els fets d'octubre del 34 suposaren per a Estelrich, i per a molts
intel·lectuals liberals del moment, un daltabaix perfectament compa-
rable al sotrac que suposà per a un dels seus mestres, el periodista i
escriptor Miquel dels Sants Oliver, la Setmana Tràgica. Si com ha
explicat Joan-Lluís Marfany, Oliver no tornarà a ser el mateix, des-
prés de la Setmana Tràgica⁵⁹, salvant les distàncies que calguin, Estel-
rich, que ja no era el jove d'empenta d'abans de la dictadura de Primo
de Rivera, suma una decepció en la seva trajectòria intel·lectual. I
aquesta vegada, sense gairebé període transitori per a la recuperació,
sense temps per a sobreposar-se i per a la construcció del mite, el
conflicte civil del 36 esclata i l'Estelrich actiu, el pragmàtic, el reso-
lutiú, queda tan fora de joc com molts altres intel·lectuals conserva-

55. Carta d'Estelrich a Joan Pons, datada l'octubre de 1934. Arxiu personal de
Joan Pons i Marquès.

56. Joan ESTELRICH, «Un estat internacionalment digne», *Després* (29.XII.1934).

57. Joan ESTELRICH, «Política de cooperació contra política d'equilibri», *Després*
(20.X.1934).

58. Joan ESTELRICH, «L'eficàcia del treball intel·lectual», *Després* (8.XII.1934) Este-
rich s'emmiralla en aquest interessant article en la figura de l'intel·lectual britànic Wells,
i en reivindica l'optimisme: «Wells, de cara a l'imperi britànic, sosté, amb optimisme,
que en els gabinets de treball, en els tallers, en els laboratoris, en els despatxos, germina
i es desplega el món novell, qui sap si l'ordre novell. És, de cara a Catalunya, la mateixa
idea central de Prat de la Riba, que caldrà que torni aviat a la mateixa pràctica de la nostra
administració, a desgrat dels revisionistes que voldrien atuir-la.»

59. Vegeu la *Introducció* que fa Joan-Lluís MARFANY a M. S. OLIVER, *La literatura en
Mallorca*, Barcelona: PAM, 1988.

dors del seu entorn, perquè quan es discuteixen les supervivències la intel·lectualitat esdevé un luxe prescindible.

Aquesta vegada Estelrich es posà al costat dels vencedors. Tot i això, tampoc no aconseguirà cap victòria personal i finalitzarà la seva vida a París, sol i malalt, després d'haver patit les conseqüències de la seva decisió en la seva mateixa família⁶⁰. Com es diu en aquests casos, les notes del seu dietari personal *parlen soles*:

«He après sobre el meu existir tant pel goig i la joia com pel dolor i l'angoixa; extrems de l'arc i entre els dos extrems el remat de les sensacions i dels sentiments o vibracions intermèdies. El goig i la joia en el punt més alt oh glop d'eternitat; i la dolor i l'angoixa en el punt més baix, oh desconhort! Però si el goig i la joia es produeixen en l'instant, només en l'instant, la dolor i l'angoixa s'allarguen en el temps. Això ja ho sabien els antics, que situaven el plaer en l'instant, car el goig passat s'ha esvaït i el goig futur potser no es produirà. (...) Ja fa més de vint anys que sóc víctima del dolor; i víctima de l'angoixa almenys a partir de 1936. / (...) / Per culpa d'aquesta gota, aviat faré trenta anys que estic perdent les oportunitats més propícies (artritis-gota-sucre-atac cardíac). Sóc vell i pobre. He treballat tota la vida vertiginosament. Només m'he esmerçat substancialment en empreses que poguéssin portar als homes més concòrdia i més claror espiritual.»

60. Vegeu en els estudis de Josep Massot i Muntaner les peripècies que hagué de fer Estelrich per tal d'aconseguir que li fos commutada la pena de mort al seu germà Bartomeu Estelrich.

ÍNDEXS

ÍNDEX DE NOMS

- Abellán, J.L.: 27, 162
Ador, Gustave: 54
Agamben, Giorgio: 24
Agustí d'Hipona: 38, 96, 98, 151, 155, 156, 161, 162, 173, 179, 181
Agustín, Antonio: 130
Ainaud, Manuel: 174
Alanís [pseudònim de Miquel Ferré]: 208, 210
Albranca, Francesc d' [pseudònim de Francesc Camps Mercadal]: 202, 203
Alcalá Zamora, Niceto: 118
Alcoberro, Ramon: 8, 73, 87
Alcover, Antoni M.: 18
Alcover, Joan: 200, 204
Alfons XIII: 7, 199
Almirall, Valentí: 33
Alomar, Gabriel: 64, 65
Alsted, Johann Heinrich: 143
Altamira, Rafael: 53, 54, 59, 65, 66, 70, 71
Ametlla, Claudi: 36, 40
Amorós Barra, José V.: 127, 130
Anglada, Ramon: 51
Anglès i Cervelló, Misericòrdia: 108
Aramon i Serra, Ramon: 109, 110
Arana, Sabino: 207
Aranguren, José L. López: 27
Arendt, Hannah: 44, 86
Aristòtil: 38, 46, 83, 99
Arnau de Vilanova: 139, 142-144, 147
Arteaga, Esteban de: 126, 130
Atenàgores: 97
Bacon, Francis: 28
Baden Powell, Robert S. S.: 61
Balfour, Arthur James: 28
Balmes, Jaume: 21, 76, 78, 92, 93, 124, 140, 144
Bardina, Joan: 157
Basch, Víctor: 105
Basili de Cesarea: 97
Basili de Rubí: 12, 15, 18, 20, 21, 24
Batista i Roca, Josep M.: 138
Batllori, Miquel: 92, 130, 141, 143, 144, 147, 148
Baumgarten, Alexander G.: 126, 129, 130
Bayer, Raymon: 105
Bellido, Josep M.: 210
Bellmunt, Domènec de: 210
Benavente, Jacinto: 67
Bentham, Jeremy: 83
Bergson, Henri: 61, 73, 82, 126, 130, 152, 163, 166
Berlin, Isaiah: 191
Bernard, Claude: 78, 82, 152
Bernat i Duran, Josep: 15
Bibesco, Marthe: 52
Bilbeny, Norbert: 9, 126, 131, 177, 185, 193
Biran, Maine de: 129, 130
Bismarck, Otto L.: 190

Blasco Ibáñez, Vicent: 120
 Blasi Hospital, Trinitat: 114, 115-117
 Bobin, Christian: 16
 Bofill i Bofill, Jaume: 105
 Bofill i Mates, Jaume: 12-16, 18, 26, 186, 192, 208
 Bonaventura: 38
 Bon, Gustave Le: 61
 Bonet i Baltà, Joan: 11, 19, 21
 Bonilla y San Martín, Adolfo: 60, 141, 142
 Borges, Jorge Luis: 33
 Bosch Gimpera, Pere: 7, 152, 158, 171, 186
 Botti, Alfonso: 12
 Bourgeois, Léon: 55, 57, 60, 62, 67, 70
 Bové, Salvador: 146
 Bratt, Olivier: 54
 Brentano, Franz: 165, 176
 Brosa, Jaume: 33
 Buckle, Henry Thomas: 195
 Budé, Guillaume: 202

 Cabana, Francesc: 36
 Calsamiglia, Josep: 149
 Calvo Sotelo, José: 36
 Cambó, Francesc: 12, 13, 21, 64, 186, 194, 199, 202, 203, 205
 Campalans, Rafael: 169, 171
 Campins Pons, Antònia: 201
 Campreciós i Bosch, Pere [vegeu Miquel d'Esplugues]: 18
 Camps Mercadal, Francesc: 202, 203
 Canals Vidal, Francesc: 105
 Cannon, Walter B.: 152
 Capdevila, Josep M.: 210

 Capmany, M. Aurèlia: 36
 Cardó, Carles: 8, 16, 30, 89-104
 Cardona, Pere: 16
 Carner, Josep: 12, 15, 16, 74, 80, 181, 186, 203, 205, 206, 208, 212
 Carrasco, Salvador: 103
 Carrera, Joan: 103
 Carreras, Lluís: 8, 16
 Carreras Artau, Joaquim: 8, 16, 105-112, 114, 117, 123, 124, 137-148
 Carreras Artau, Tomàs: 8, 16, 22, 118, 138, 140, 143, 146-148, 186, 193
 Carreras i Costajussà, Miquel: 8
 Carreras i Fontserè, C.: 148
 Carrió i Trujillano, Bartomeu: 205
 Casanovas, Ignasi: 78, 127
 Casanovas, Pompeu: 8, 9, 14, 29, 49, 104, 193
 Casas, Bartolomé de las: 182
 Casassas, Jordi: 60
 Cassirer, Ernst: 105, 127, 130
 Cecil, Lord Robert: 70
 Celan, Paul: 16
Cercle de Viena: 84
 Cervantes, Miguel de: 129
 Chesterton, Gilbert K.: 11, 187
 Churchill, Winston: 187, 190, 191
 Ciceró: 28, 199
 Ciril d'Alexandria: 97
 Cisa, Pere: 91
 Clara d'Assís: 25
 Claret, Antoni M.: 93
 Claris, Pau: 12
 Clascar, Frederic: 17
 Climent d'Alexandria: 97, 98
 Cohen, Hermann: 186

- Coll i Alentorn, Miquel: 8, 103
 Collell, Jaume: 16
 Colomer, J.: 103
 Colomer, Oriol: 103
 Conrad, Joseph: 200, 207, 210
 Coromines i Montanya, Pere: 8, 33-48
 Coromines i Vigneaux, Joan: 37
 Corretger i Sàez, Montserrat: 206
 Cossío, Manuel Bartolomé: 151, 153, 157-161, 180, 182
 Costa, Joaquín: 62
 Costa i Bou, Joan: 103
 Costa i Llobera, Miquel: 201, 210
 Crexells i Vallhonrat, Joan: 7, 9, 125, 185-195, 211
 Crist: 97, 159, 161, 175
 Croce, Benedetto: 105, 126, 130, 131, 141, 148, 210
 Cuéllar, Lluís: 138
 Cuenca Toribio, José M.: 27
 Cuevas, Manuel de [pseudònim de Miquel d'Esplugues]: 18, 20
- Dalí, Salvador: 77
 Dalmasas, Joaquim de: 117
 Daurella i Rull, Josep: 74
 Delacroix, Eugène: 128, 130
 Delgado, B.: 160
 Derrida, Jacques: 12, 13, 41
 Descartes, René: 38, 43, 46, 152, 156, 165
 Dessoir, Max: 127, 128, 130
 Díaz Díaz, Gonzalo: 131, 148
 Díez Canedo, Enrique: 53
 Dilthey, Wilhelm: 153, 154, 160, 175
 Doll Petit, Rubèn: 105, 112-114, 118
- Domènech, Cristòfor de: 22, 24
 Domènech, Salvador [Dalí]: 174
 Domingo Soler, Amàlia: 77
 Donoghue, Steve: 191
 Duns Scot, Joan: 139, 141, 147
 Duran i Bas, Manuel: 144
 Duran i Ventosa, Lluís: 205
 Dwelshauvers, Georges: 140
- Ebert, Friedrich: 186, 190
 Einstein, Albert: 187
 Eixalà, Martí d': 125, 144, 145
 Eiximenis, Francesc d': 21
 Elies, Feliu: 210
 Eliot, Thomas Stern: 17
 Épinettes, Lanteline des: 51
 Erasme, Desideri: 78, 161
 Esplugues, Miquel d' [vegeu Miquel d'Esplugues]
 Esposito, Roberto: 28
 Èsquil: 199
 Estalella, Josep: 174
 Estelrich i Artigues, Bartomeu: 215
 Estelrich i Artigues, Joan: 9, 30, 64, 192, 197-215
 Estrada, David: 105
- Fabra, Pompeu: 33, 77, 186
 Fàbregas, Evarist: 36
 Fechner, Gustav Th.: 131
 Fernández Buey, Francisco: 199
 Fernández Prida: 64
 Ferran, príncep hereu de Romania: 52
 Ferrater, Gabriel: 29
 Ferré, Miquel: 204, 207, 208, 210
 Ferrer i Guàrdia, Francesc: 76

- Ferrer Guinard, Andreu: 202
- Fichte, Johann G.: 43, 152, 169, 175, 180
- Foix, Josep Vicenç: 12, 13, 29, 30, 186, 191
- Folch i Camarasa, Lluís: 171
- Folguera, Joaquim: 7
- Folguera i Duran, Manuel: 60, 64, 65, 192
- Font i Puig, Pere: 112
- Fontcuberta, Joan: 50
- Fontserè, Eduard: 138
- Forteza i Pinyà, Guillem: 205
- Fraga Iribarne, Manuel: 197
- Francés, José M.: 64
- Francesc d'Assís: 23, 25
- Franco, Francisco: 17, 76, 113
- Fressage, Paul de la: 51
- Freud, Sigmund: 29
- Fuster, Joan: 192
- Galí, Alexandre: 43, 140, 158
- Galilei, Galileu: 165
- Garcès, Tomàs: 186, 210
- García Morente, Manuel: 157, 162
- Garea, Mario: 53
- Garganta, Joan de: 29
- Gassol, Ventura: 171
- Gaudí, Antoni: 16
- Gentile, Giovanni: 155
- Gil Cremades, Juan José: 50
- Gilson, Etienne: 38
- Giménez Caballero, Ernesto: 210
- Giner de los Ríos, Francisco: 157-160, 182
- Giner de los Ríos, Hermenegildo: 35, 107
- Giró i París, Jordi: 8, 89, 91, 103
- Goethe, Johan W.: 129, 130, 153, 166, 167, 180
- Gomà i Musté, Francesc: 75, 105, 149, 154, 168
- González Cuevas, Pedro Carlos: 202
- González Hontoria, Manuel: 64
- Gouhier, Henri: 38, 39
- Goya, Francisco: 130
- Graña, Isabel: 9, 197-199, 201, 204
- Green, Julien: 16
- Gregori d'Alexandria: 97
- Gregori Nazianzè: 97
- Griera, Antoni: 77
- Grup de Concord*: 81
- Guansé, Domènec: 26
- Guàrdia, Josep Miquel: 200
- Guirau, Jordi: 162, 182
- Guy, Alain: 131, 148
- Guy, Reine: 150
- Hegel, Georg W. F.: 84, 126, 138
- Heidegger, Martin: 18, 84, 164
- Herder, Johann G.: 170
- Hernández, Francesc: 16
- Herrera, Juan de: 147
- Hilferding, Rudolf: 187
- Hindenburg, Paul von: 186, 190
- Hitler, Adolf: 190
- Horaci: 199, 201, 202
- Humboldt, Wilhelm von: 170
- Hurtado, Amadeu: 36
- Husserl, Edmund: 41, 152, 155, 156, 163, 164, 176
- Izquierdo, Santiago: 33, 34

Jacobina, beata: 25
 Jaeger, Werner: 175, 179
 Jankélevitch, Vladimir: 86
 Jeroni: 98
 Jiménez Fraud, Alberto: 160
 Jiménez Salinas, Jeroni: 116
 Jiménez Salinas, Manuel: 116
 Joan: 166
 Joan Crisòstom: 97
 Joffre, Josep: 64
 Joley, H.: 54
 Jorba, Manuel: 198
 Jordán de Urríes y Azara, José: 108
 Jovellanos, Gaspar Melchor de: 198
 Joyce, James: 16
 Juan de la Cruz: 23, 162
 Julià i Capdevila, Lluïsa: 206
 Julià l'Apòstata: 97
 Justí: 97

Kant, Immanuel: 38, 43, 46, 84, 120, 126, 132, 133, 138
 Kautsky, Karl: 186
 Kerschesteiner, Georg: 176
 Keynes, John M.: 56, 68, 187
 Kierkegaard, Sören: 200, 207
 Korn, Richard: 54
 Koskenniemi, Martti: 58
 Krause, Karl C. F.: 170, 180
 Külpe, Oswald: 168

Lalo, Charles: 105, 131
 Landsberg, Paul Ludwig: 178
 Larroyo, Francisco: 180
 Lasalle, Frederic: 99
 Latorre Segura, Àngel: 112

Lenin [Vladimir Ilitx Uliànov]: 190
 Leibniz, Gottfried W.: 28, 152, 166
 Leo, Frater [pseudònim de Miquel d' Esplugues]: 18
 Leonardon, Henri: 210
 Leopardi, Giacomo: 200, 206, 207
 Lerroux, Alejandro: 118
 Lessing, Gotthold E.: 170
 Levinàs, Emmanuel: 44
 Liost, Guerau de [pseudònim de Jaume Bofill i Mates]: 26
 Lipps, Theodor: 132
 Littré, Émile: 76
 Lleó XIII: 92
 Llorens i Barba, F. Xavier: 108, 124, 125, 144, 145, 193
 Lloyd George, David: 35, 187
 Lluís Font, Pere: 8, 109, 137, 143, 148
 Llull, Ramon: 21, 26, 124, 139, 140, 142, 143, 146-148, 162, 178, 181, 182
 López Lloret, Albert: 117
 López-Picó, Josep M.: 203
 López Quintás, Alfonso: 131
 Lorenzo, Anselmo: 34
 Lotze, Rudolf H.: 165
 Luxemburg, Rosa: 84, 186
 Luzuriaga, Lorenzo: 160, 175

Macdonald, Ramsay: 187, 191
 Macià, Francesc: 37, 118
 Madariaga, Salvador de: 63, 64
 Maduell, Àlvar: 16
 Mestre Laborde-Boix, Francesc: 64
 Manent, Albert: 26, 206
 Manresa i Montserrat, Andreu: 200, 213

- Manresa i Montserrat, Mariantònia: 209
- Maragall, Joan: 12, 14, 16, 26, 29, 33, 157, 194, 200, 207, 210
- Maragall, Jordi: 75, 105, 149-151, 161, 173
- Maravall, José M.: 27
- March i Ordines, Joan: 202, 209
- Mardones, José M.: 105
- Marfany, Joan Lluís: 214
- Maria, reina de Romania: 52
- Marichalar, Luis [vescomte d'Eza]: 141
- Maritain, Jacques: 38
- Marquès de Lozoya: 67
- Marquina, Eduard: 67
- Marshall, Alfred: 187
- Marshall, Franck: 51
- Martí i Ximenis, Lluís: 205
- Martínez Ferrando, Ernesto: 142
- Marx, Karl: 61, 99, 138, 195
- Maseras, Alfons: 51, 53, 60, 206
- Maspons i Anglasesell, Francesc: 56, 57
- Massanet, Jeroni: 202, 203
- Massó Torrents, Jaume: 33
- Massot i Muntaner, Josep: 12, 199, 215
- Matallonga, Pere: 74
- Mate, Reyes: 27
- Mateos de Diego, Juan: 210
- Maurras, Charles: 202, 203
- Máximo: 199
- Medina, Jaume: 206
- Melià, Josep: 197, 198, 213
- Menéndez y Pelayo, Marcelino: 127, 130, 141, 142, 145, 148
- Mensa, Jaume: 143
- Mercadé, Francesc: 16
- Merleau-Ponty, Maurice: 41, 44
- Merlí, Joan: 77
- Messer, August: 168
- Messiaen, Olivier: 16
- Metge, Bernat: 199, 202
- Milà i Fontanals, Manuel: 144
- Miquel d'Esplugues: 8, 11-32
- Mira i López, Emili: 140, 152, 153, 155, 160
- Mirabent Miró, Anna M.: 105, 116
- Mirabent Sala, Antoni: 105
- Mirabent Sala, Marta: 105
- Mirabent i Vilaplana, Francesc de P.: 8, 77, 105-135, 138, 146, 193
- Mirabent i Vilaplana, Joan de la Creu: 116, 117
- Miró, Joan: 77
- Modrego, Gregorio: 138
- Moisès: 47
- Moll, Francesc de Borja: 18
- Moncunill, Lluís Maria: 104
- Monner y Sans, Ricardo: 53
- Monserdà de Macià, Dolors: 25
- Monserrat Molas, Josep: 9, 14, 29, 104
- Montoliu, Cebrià: 53, 60
- Montoliu, Manuel de: 53, 60
- Montseny, Joan: 34
- Mora, Antoni: 8, 11, 150
- Moro, Tomàs: 173, 182
- Munro, Thomas: 127, 130
- Muñoz Alfonso, Adolfo: 131
- Murià, Josep M.: 86
- Nadal, Jordi: 59
- Natorp, Paul: 155

Nazariantz, Hrand: 53
 Negri, Toni: 16
 Nietzsche, Friedrich: 23, 166, 178
 Nin, Andreu: 173
 Nygren, Anders: 179

Oliver, Miquel dels Sants: 214
 Oltra, Benjamín: 16
 Olwer, Lluís Nicloau d': 26, 186, 192
 Orígenes: 98
 Ors, Eugeni d': 12-15, 17, 18, 22-24, 60, 64, 77, 79, 80, 173, 186-188, 192
 Ortega y Gasset, José: 27, 151, 153, 156-158, 212
 Otlet, Paul: 60
 Ovidi: 39

Palmés, Ferran M.: 140
 Paluzié, Faustí: 210
 Pantenus: 96
 Pareyson, Luigi: 131
 Parpal, Cosme: 140
 Pasca Harsanyi, Doina: 52
 Pascal, Blaise: 156, 162, 207
 Pau de Tars: 18, 23, 29, 96, 151, 181
 Paulí de Nola: 98
 Pavlov, Ivan P.: 152
 Pearson, Karl: 188
 Pestalozzi, Johann H.: 176
 Pérez Ballester, Jordi: 124
 Pérez-Francesch, Joan Lluís: 104
 Pericles: 191
 Pericot, Lluís: 138
 Perucho, Artur: 210
 Petrarca: 39, 43, 45, 201
 Pévitch, Janké: 86
 Pi i Arsuaga, Joaquín: 118

Pi i Margall, Francesc: 62, 118, 150, 172
 Pi i Sunyer, August: 151, 152
 Pi i Sunyer, Carles: 37, 192
 Picas, Francesc d'A.: 104
 Picasso, Pablo Ruíz: 77
 Picavet, François: 28
 Pijoan, Josep: 157
 Piñol, Josep M.: 104
 Pitollet, Camilo: 53
 Pius XII: 92
 Pla, Josep: 26, 29, 173, 188, 200, 203, 206
 Plató: 38, 46, 98, 125, 130, 150, 167-169, 173, 175-177, 183, 187
Platònics de Cambridge: 105, 125, 129, 130
 Plotí: 38
 Poline: 51
 Ponce, José Luis: 199
 Pons i Marquès, Joan: 197, 199, 202-204, 214
 Pous i Pagès, Josep: 36
 Prat de la Riba, Enric: 34, 62, 93, 186, 194, 195, 202, 203, 205, 214
 Prevost, Marcelo: 53
 Prieto, Indalecio: 36
 Primo de Rivera, Miguel: 7, 36, 63, 67, 149, 210, 214
 Puig, Jaume de: 143
 Puig, Sebastià: 17
 Puig i Cadafalch, Josep: 109, 147

Quadrado, Josep M.: 93
 Querol i Gavaldà, Miquel: 131

Raguer, Hilari: 104
 Rahola, Frederic: 60

Rancière, Jacques: 28
Ranzato, Gabrielle: 50
Recasens, Eduard: 36
Recasens, Francesc: 36
Regina: 51
Renan, Ernest: 76
Rey Altuna , Luis: 127, 130
Riba, Carles: 12, 22, 186, 192, 210-212
Ribalta, Enric: 117
Rigol, Joan: 104
Ríos, Fernando de los: 118, 173
Riquer, Borja de: 198
Rius, Mercè: 14
Rivera y Pastor, F.: 53
Rivière, Joseph: 60
Roca Benàssar, Miquel: 200, 213
Roca i Caball, Joan Baptista: 104
Roig i Gironella, Joan: 91, 117, 131
Roig Rosich, Josep M.: 210, 211
Romains, Jules: 207
Romero Flores: 118
Roosevelt, Theodor: 205
Rossell i Vilà, Pere M.: 15
Rossellini, Roberto: 16
Roura Parella, Joan: 153, 155, 158, 160, 181
Rousseau, Jean Jacques.: 152, 180
Rovira i Virgili, Antoni: 7, 12, 19, 26, 35, 36, 37, 60, 104, 186, 192
Roviró, Ignasi: 8, 105
Rubió i Lluç, Antoni: 147
Rucabado, Ramon: 24
Ruiz Simon, Josep M.: 143
Rupert de Manresa: 12, 16
Ruskin, John: 131
Russell, Bertrand: 187, 188, 194
Sacristán, Manuel: 105
Sagarra, Josep M. de: 16, 33, 186
Sales i Coderch, Jordi: 8, 33, 104, 174, 181
Salmerón, Nicolás: 120
Salord Ripoll, Josefina: 201, 203
Salvà, Maria-Antònia: 206
Sánchez Carazo, José Ignacio: 158, 162
Sánchez de Toca, Joaquín: 64
Sanchez Vazquez, Adolfo: 159
Sanctis, Francesco de: 210
Santayana, George: 105
Sanz del Río, Julián: 158, 159, 162, 182
Sardà i Salvany, Fèlix: 19, 20
Sartre, Jean P.: 164
Scheler, Max: 84, 165, 176, 178
Schelling, Friedrich W.: 43
Schmitt, Carl: 18, 27, 30
Schopenhauer, Arthur: 43, 166
Sèneca: 90, 93
Serra Hünter, Jaume: 7, 8, 37, 40, 43, 73-87, 105, 108-112, 130, 140, 146, 151, 154, 169, 171, 180, 181, 184, 186, 192
Serra i Moret, Manuel: 171
Shaw, George B.: 187
Sibiuda, Ramon: 124, 140, 142, 143
Sidgwick, Henry: 83
Sòcrates: 161, 163, 181, 183
Soldevila, Carles: 186, 210
Soler, Gaietà: 17
Soler, Josep: 16
Soria y Recudero, Mariano: 113
Spranger, Eduard F. E.: 154, 166, 175-177
Squella, Gabriel: 202

Stuart Mill, John: 26, 27, 83
 Suárez, Francisco: 141, 147
 Subías, Pilar: 152
 Subirà, Joan: 17
 Sudrià i Triay, Carles: 59
 Sugranyes de Franch, Ramon.: 104
 Sunyer i Capdevila, Francesc: 76
 Sunyol, Ildefons: 37
 Sunyol, Josep: 34
 Sureda i Blanes, Josep: 197, 199

Tàcit: 199
 Taine, Hippolyte: 131
 Tarruella, Víctor: 117
 Termes, Josep: 33
 Terricabras, Josep M.: 74
 Thibon, Gustave: 23
 Tolstoi, Lev: 61
 Tomàs d'Aquino: 38, 45, 92, 94, 96, 98-100
 Torras i Bages, Josep: 14, 19, 21, 23, 26, 76, 91-93, 101
 Tous i Maroto, Josep M.: 206
 Traval, Àngel: 117
 Tresserre, Francisco: 53
 Trias de Bes, Josep M.: 208
 Trilling, Lionel: 27
 Turri Cano [pseudònim de Joan Estelrich]: 201, 202
 Turró, Ramon: 22, 60, 140, 152, 192
 Turull, Antoni: 50
 Turull, Fèlix: 50
 Turull, Filomena: 50
 Turull, Isabel: 50
 Turull, Joan: 50
 Turull, Lluís: 50
 Turull, Maria Neus: 49-71

Turull, Xavier: 50
 Turull i Comadran, Joan: 50
 Turull Fournols, Pau Maria: 8, 49-71
 Turull Sallent, Pere: 50
 Tusquets, Joan: 17, 24, 76, 148

Unamuno, Miguel de: 37, 200, 205, 207, 212
 Urales, Federico [pseudònim de Joan Montseny]: 34
 Uranga, Emilio: 159

Vacaresco, Hélène: 52, 53
 Valentí Serra de Manresa: 12, 14, 18, 19
 Valls Taberner, Ferran: 210
 Valverde, José M.: 105, 130
 Vandellós: 192
 Vasco de Quiroga: 182
 Vehils, R.: 65
 Verdaguer, Jacint: 13, 14, 16, 26, 28, 29
 Verdaguer, Miquel: 112
 Vicens Vives, Jaume: 141, 146, 148
 Vidal i Barraquer, Francesc: 90
 Vigneaux, Celestina: 34
 Vigny, Susanne de: 51
 Vila, Pau: 186
 Vilanou, Conrad: 9, 149, 152, 171
 Vilanova, Evangelista: 92
 Virgili: 201
 Vitoria, Francisco de: 182
 Vives, Joan Lluís: 105, 124, 125, 129, 130, 140, 161, 182, 183, 200
 Vives i Tutó, Josep de Calassanç: 23, 26, 93
 Vivien: 17
 Voltaire, [François Marie Arouet]: 23

Weber, Max: 84
Wedekind, Benjamin F.: 187
Weil, Simone: 16, 23
Wells, Herbert George: 214
Whitman, Walt: 52
Wilson, Woodrow: 55, 56, 62, 63

Xammar, Eugeni: 173, 199
Xirau, Antoni: 150

Xirau, Joan: 150
Xirau, Joaquim: 7, 8, 9, 77, 85, 111,
140, 149-184
Xirau, Josep: 150, 174
Xirau, Ramon: 149, 152, 162, 163,
179, 180

Zubiri, Xabier: 157
Zweig, Stefan: 50

ÍNDIX

| | |
|--|-----|
| PRESENTACIÓ. <i>Josep Monserrat Molas i Pompeu Casanovas</i> | 7 |
| Les lluites del PARE MIQUEL D'ESPLUGUES. Uns episodis de Filosofia (i) Política | 11 |
| <i>Antoni Mora</i> | |
| PERE COROMINES: <i>Jardins de Sant Pol</i> . Un llibre singular en la literatura catalana | 33 |
| <i>Jordi Sales</i> | |
| PAU MARIA TURULL FOURNOLS i la Societat de Nacions | 49 |
| <i>Pompeu Casanovas</i> | |
| JAUME SERRA HÚNTER, filòsof noucentista català | 73 |
| <i>Ramon Alcoberro</i> | |
| Pensament filosòfic de CARLES CARDÓ | 89 |
| <i>Jordi Giró i Paris</i> | |
| FRANCESC MIRABENT I VILAPLANA | 105 |
| <i>Ignasi Roviró i Alemany</i> | |
| JOAQUIM CARRERAS I ARTAU | 137 |
| <i>Pere Lluís Font</i> | |
| JOAQUIM XIRAU. Deu fites en el pensament d'un filòsof-pedagog ... | 149 |
| <i>Conrad Vilanou</i> | |
| JOAN CREXELLS i el pensament europeu noucentista | 185 |
| <i>Norbert Bilbeny</i> | |
| Itinerari intel·lectual en el pensament de JOAN ESTELRICH | 197 |
| <i>Isabel Graña</i> | |
| ÍNDIX DE NOMS | 219 |