



LA FILOSOFIA CATALANA A L'EXILI

Antoni Mora

Barcelona, març del 1985

1. 2. 85
A. Mora

I N D E X

-- Aquest índex es correspon amb tots els materials presentats fins ara. En algun cas s'ordena algun capítol d'una manera diferent respecte de l'ordre en què es va lliurar.

INTRODUCCIÓ: La filosofia catalana a l'exili. Notes per a un estudi

I. LA FILOSOFIA A LA CATALUNYA DELS ANYS TRENTA

Presència de la filosofia a la cultura catalana del segle XX.

La filosofia dels anys trenta. La reforma universitària com a projecte interromput

JAUME SERRA HUNTER

JOAQUIM XIRAU

FILOSOFIA NO ACADEMICA: LUIS DE ZULUETA
EMILI MIRA
JOSEP M. CAPDEVILA

II. LA GENERACIÓ DE L'EXILI

L'abast de l'exili filosòfic català
Recensions dels primers llibres

JOAN ROURA PARELLA

J. D. GARCIA BACCA

LUIS FARRÉ

EDUARD NICOL

DOMÈNEC CASANOVAS

JOSEP FERRATER MORA

FILOSOFIA NO ACADEMICA: JOAN CUATRECASAS
RODOLF LLORENS I JORDANA
EL GRUP DE QUADERNS DE L'EXILI

III. SEGON GRUP GENERACIONAL

1 Introducció

2 RAMON XIRAU

3 FREDERIC RIU

4 MANUEL DURAN

5 ROGER BARTRA

6 C. ULISSES MOULINES

IV. LA FILOSOFIA CATALANA EN EL CONTEXT AMERICÀ

- 1. L'aportació dels catalans en el procés de definició de les filosofies americanes
- 2. La filosofia americana com a context de pensament

V. MEDITACIÓ DE L'EXILI

- 1 Introducció
- 2 PENSAR L'EXILI
- 3 CATALUNYA PENSADA DES DE L'EXILI

VII

NOTES PER A LA CONCLUSIÓ: D'una filosofia catalana

1 APENDIX. Filosofia catalana: una certa retirada familiar.

La filosofia catalana a l'exili: pèrdues, intercanvis i retrobaments (text I. JORNADES CATALANO-AMERICANES)

VIII

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Contribució a la revista "ENRALLONAR"

Introducció

LA FILOSOFIA CATALANA A L'EXILI
Notes per a un estudi (*)

Antoni Mora

Juny 1984

1. Filosofia catalana: tradició, escola i exili

¿Per què la proposta d'un estudi sobre la filosofia catalana a l'exili, quan aquesta és aparentment tan dispersa en autors i obres, i a tants anys d'haver-se esdevingut l'exili, i quan el període polític que el mantingué està ja clos? Per altra banda, ¿hem de fer una consideració molt diferenciada de la filosofia respecte de la resta de la cultura exiliada dels anys 1936-1939?

Començant per aquesta darrera qüestió, un estudi sobre la literatura catalana a l'exili com el d'Albert Manent (1) evidencia la diferència que aquesta pot tenir respecte a la filosofia. La major part dels escriptors han anat tornant al país, on són més o menys coneguts, i on han ~~seguit~~ continuant escrivint i publicant, des de Joan Sales, que tornà l'any 1948, fins a Agustí Bartra, que ho va fer el 1970, per esmentar-ne dos de ben diferents. Així, veiem que la filosofia ha tingut un altre camí que el de la literatura: la pràctica totalitat dels filòsofs a l'exili no han tornat a viure al nostre país, a penes hi han publicat i, llevat d'alguna comptada excepció, la seva obra ens és pràcticament desconeguda. Per adonar-nos d'això n'hi ha prou a repassar els noms que després anirem citant.

Aquest estat anòmal de la filosofia catalana a l'exili s'hauria d'examinar en relació a la situació de la filosofia dins de la cultura catalana contemporània, que no és gaire menys anòmala. I als tres exilis que diu haver viscut Eduard Nicol -el del país, el de la llengua i el d'estar al marge dels centres de producció cultural europeus- (2), cal afegir-n'hi un quart: el que caracteritza la filosofia

respecte a la cultura catalana. Aquest exili és el que explicarà la perllongació dels altres tres. A més, ens explicarà, en part, aquest permanent estar en fals que caracteritza ~~la cultura catalana~~ fins ara mateix la filosofia en la nostra cultura.

Aquest estat anòmal ja és present quan tot sovint es posa en dubte la mera existència de la filosofia catalana. És ja com un ritual iniciar un estudi sobre una obra filosòfica catalana amb aquest dubte. El que no es té en compte és que l'existència d'una filosofia catalana, si no li volem donar un místic sentit essencialista, queda més que assegurada i fora de tot dubte justament a través de qualsevol d'aquests estudis que comencen per interrogar-se sobre aquella existència. L'adjectivació de nacional a una filosofia es produeix per simple acumulació de noms i obres. Una filosofia nacional, valgui haver-ho de dir, és la que es produeix en el llarg del temps en una nació. Un cop entès això, podem començar a afegir adjectius a aquesta filosofia nacional, que serà més o menys interessant, original, pobre, profunda o allò que sigui. Amb Josep Ferrater Mora, aleshores, podem dir que els adjectius fan nosa quan es fa filosofia seriosa, "llevat dels adjectius que poden aclarir-nos l'estructura conceptual de la filosofia feta" (3).

El dubte sobre una filosofia catalana ha estat afavorit, sovint, per la confusió entre la seva mera existència i una precipitada valoració de la seva qualitat i originalitat preses globalment, com si d'aquestes en depengués aquella. També ha acabat per confondre l'ús indiscriminat i poc rigorós de termes com escola de Barcelona i Tradició catalana aplicats a la filosofia ~~de~~. Convé diferenciar una i ~~altra~~ altra amb molt de compte, encara que sigui d'una manera esquemàtica (4).

Per escola de Barcelona s'ha entès, inicialment, el grup de filòsofs vinculats a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona dels anys vint i trenta, de la mateixa manera que es parlava d'una escola de Madrid, en referir-se a la Facultat de la Universitat d'aquesta ciutat.

Ja a París,

José Gaos va parlar d'aquestes dues escoles en aquest sentit, i afegí que corresponien a les dues úniques facultats que en aquells anys hi havia a Espanya (5). Més tard, en parlar alguns deixebles d'Ortega d'una escuela de Madrid en un sentit molt més específic del terme ~~escuela de Madrid~~, semblava que també es podria parlar d'una escola de Barcelona en aquest sentit. En el seu article "La Escuela de Barcelona", Eduard Nicol explica minuciosament la inexistència d'una escola filosòfica catalana entesa així. Quan alguna vegada algú ha fet servir aquest text per a dir el contrari, no ha comptat ni amb la seva primera frase, que diu "ja sé que no hi ha una Escola de Barcelona" (6). Es pot ^{dir} ~~parlar~~ pròpiament, doncs, que dels anys vint i trenta surt una escola de Madrid a l'entorn d'Ortega (com repetidament han fet els seus deixebles, especialment Manuel Granell i Julián Marías) i com a molt un grup de Barcelona, però no una escola (7).

Una altra cosa que una escola és una tradició filosòfica. Per defensar-ne una de catalana, s'ha intentat alguna vegada buscar fonaments a La Tradició Catalana (1892), de Torras i Bages, sense tenir en compte que el que veritablement es proposava el bisbe de Vic era mostrar l'existència d'una tradició de pensament catòlic a Catalunya. Seguir part de les tesis de Torras i Bages per defensar una tradició filosòfica catalana pròpia és el que en el seu moment va interessar a Francesc Pujols en el seu divertit Concepte General de la Ciència Catalana (1918). Aquest autor i la

seva obra ens poden donar una mica la idea de la perspectiva en què una tradició filosòfica catalana es pot defensar.

Parlant amb cert rigor, no hi ha aquesta tradició filosòfica. Una tradició no solament la constitueix una acumulació d'autors i obres aïllats en el temps (això que en el nostre context podem anomenar filosofia catalana), sinó que també cal comptar amb la vinculació d'uns autors als altres, llur continuïtat en el temps, una certa herència d'uns als altres a través d'anàlisis, crítiques, interpretacions, disputes, corrents, influències, escoles, grups, etc. En la filosofia catalana no es produeix aquest encadenat i no hi ha, per tant, un hàbit de crítica i tradició filosòfiques, com pròpiament continuem sense tenir ara mateix.

No és més que una contradicció produïda per aquestes mancances el fet que l'obra de Joaquim Xirau hagi estat dins de la filosofia catalana una de les poques que ha estat estudiada d'una manera global i exhaustiva, almenys en dos treballs acadèmics sobre la seva filosofia, i que justament en ells se l'hagi considerat de representatiu d'una escola de Barcelona, en un cas, i com a integrant d'una tradició catalana, en un altre.

La no existència d'una tradició filosòfica explica la debilitat, la poca originalitat de la filosofia catalana i la mínima força per acabar d'arrelar i ser fecunda. La resistència a reconèixer tot això perpetua aquest estat, i origina una situació anòmala de la filosofia dintre de la cultura catalana: un llarg exili. No és casual que, al final de la seva vida, Eugeni d'Ors fins i tot es considerés un expatriat intel·lectual; com tampoc no ho és que, recentment, més d'un filòsof s'hagi considerat exiliat respecte d'alguna institució. És per això que la filosofia exiliada del 1939

no ha pogut considerar acabat del tot el seu exili, tan enllà d'aquesta data, com ho ha anat fent la novel·la o la poesia. Ha estat la inèrcia d'una manca de tradició filosòfica, i potser una inconscient voluntat d'oblit cap un passat filosòfic no especialment esplendorós, allò que ha ajudat a perllongar l'exili de l'obra filosòfica més enllà dels condicionants ja històrics que el motivaren i mantingueren tants anys.

Una de les maneres d'acabar amb aquesta inèrcia que ens continua afectant pot consistir a portar a terme una feina de mera recopilació: organitzar, explicar i relacionar les dades del nostre passat filosòfic, i recompondre'l en els seus fragments. Aquesta és una primera feina gairebé d'arxiver que, en la major part dels casos, no s'ha fet (8). Conjuntament amb això, s'hauria de passar a l'anàlisi, a la crítica, a la interpretació. No per improvisar precipitadament una tradició, sinó més aviat per iniciar-la. Les tradicions s'hereten, per dir-ho així, a través de les diverses crítiques de les crítiques crítiques. Cal, doncs, que comencem a fer tot just les primeres crítiques. En aquesta feina són fora de lloc tota mena de triomfalismes; i, per tant, serà una inconveniència recordar massa que la cultura catalana ha donat el primer filòsof en llengua romànica, ja que dins d'aquesta cultura, i al llarg dels segles, l'exemple no ha estat molt seguit. També serà fora de lloc el derrotisme que ens ajuda a ser més mediocres del que som realment. Amb això, ens podriem cafregar de moral, ésser una mica orteguians i començar a estudiar "les èpoques deslluïdes" de la nostra filosofia, les quals, per cert, no són poques i estan en la seva major part per estudiar. I així, per no perpetuar la buidor, podriem anar estudiant

els buits, cosa que en una petita part ja s'ha començat a fer. Aleshores, un cop estudiats tots, ens podrem aplicar amb profit una lleugera variant de la dita d'Adorno: cal tenir assimilada la nostra ~~no~~ tradició per a poder odiar-la amb raó.

2. Algunes aproximacions a la filosofia a l'exili

És clar que l'estudi que proposem té el seu principal sentit en la seva inexistència. Això no vol dir que no s'hagin fet alguns intents d'emprendre un estudi així o, més sovint, que no s'hagi indicat la necessitat de portar-lo a terme. Val la pena que en veiem alguns de significatius.

José Luis Aranguren ha estat un dels primers, si no el primer, que ha indicat l'interès d'estudiar la filosofia catalana a l'exili. Ho va fer en el seu article "La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración" (1953). En una nota a peu de pàgina, diu que ha de deixar de banda, per manca de material bibliogràfic, "la evolución (o no evolución) de los intelectuales vascos y catalanes, especialmente, por ser mucho más numerosos e importantes, la de estos últimos" (9).

Posteriorment, José Luis Abellán inicia els seus estudis sobre l'exili espanyol amb un text que és, o hauria pogut ésser, punt de partida per a posteriors estudis sobre la filosofia a l'exili: Filosofía española en América. 1939-1966 (10). El sentit d'aquest llibre era en la seva voluntat suggeridora, especialment en la seva quarta part on s'aplega un seguit d'autors, dades, apunts cronològics i bibliogràfics, que continuen constituint un important punt de referència per a posteriors estudis sobre el tema. La primera

part, la dedica Abellán a "Tres filòsofos catalanes", amb tres capítols dedicats a Joaquim Xirau, Eduard Nicol i Josep Ferrater Mora. Era la primera vegada que, a Espanya, l'obra d'aquests autors s'estudiava d'una manera global.

En posteriors textos, Abellán ha insistit en la necessitat d'estudiar la filosofia a l'exili. Ho ha fet en el capítol dedicat a la filosofia i el pensament dins de El exilio español de 1939 i a Panorama de la filosofía española actual (11).

En el seu llibre Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975) (12), Elías Díaz ha estudiat el pensament espanyol a l'exili en relació al pensament de l'interior. Fa un interessant repàs de l'inici del diàleg entre un i altre i les polèmiques que va originar.

El grup d'hispanistes de la Universitat de Tolosa, que en diferents ocasions s'ha dedicat a estudiar la filosofia espanyola (13), ha dedicat un volum col·lectiu als Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil (14), entenent "filosofia" i "exili" en els seus sentits més amplis possibles, ja que en el llibre s'inclouen estudis sobre escriptors tan diversos com Anselm Turmeda, Joan Lluís Vives, el jueu Menasseh ben Israel, Ortega y Gasset, Ferrater Mora, Octavio Paz i Helder Câmara.

En el recent llibre col·lectiu publicat a Mèxic, El exilio español en México. 1939-1982, s'inclou un capítol sobre la filosofia firmat per Raúl Cardiel Reyes (15). En ell se segueix la característica general de tot el llibre d'oferir dades errònies i contradictòries, tot fent alguna referència interessant. De fet, es tracta més d'un llibre que pretén donar una idea molt general sobre l'exili a Mèxic (la major part dels textos estan firmats per periodistes) que no pas un recull de textos molt especialitzats.

A aquests estudis i articles citats podríem afegir-ne d'altres que mostren l'interès que ha despertat la filosofia (o el pensament en general) a l'exili, especialment per part de filòsofs i intel·lectuals americans. Sobre això han escrit, entre d'altres, Francisco Romero, Leopoldo Zea, Francisco G. Díaz Lombardo o el ja esmentat Francisco Larroyo (16). Uns i altres textos són testimoni d'una obra que, malgrat tot, a penes ha estat estudiada en el nostre país. Des del llunyà text d'Aranguren, la manca de material bibliogràfic no pot seguir essent obstacle per ~~no~~ començar a conèixer l'àmplia obra de la filosofia a l'exili. La ignorància d'aquesta, de fet, no s'ha degut necessàriament a això, ja que avui una bona part d'ella és localitzable en el nostre país. Quant a l'interès d'un estudi sobre aquesta filosofia, només ens cal afegir una mínima reflexió a l'entorn de la seva vigència. En el moment de l'article d'Aranguren, l'interès d'aquest estudi podia ~~malauradament~~ coincidir amb el diàleg que des del ~~país~~ (especialment des de ~~del país de Madrid~~ certs cercles intel·lectuals de Madrid) s'iniciava amb la filosofia espanyola a l'exili. En el moment del primer estudi d'Abellán es tractava d'una proposta d'estudi d'una obra en gran part ja feta. Avui ja es tracta d'un interès per recuperar una obra considerable, encara que només sigui pel volum. D'aquí a uns quants anys, si aquesta obra continua amb l'escàs ressò que té en la seva major part ara mateix, un estudi així començarà a tenir un valor arqueològic, un interès per a estudiar els rars. El més lamentable del cas és que això ja comença a passar.

3. Esquema per a endegar un estudi sobre la filosofia a l'exili

Ens hem referit a l'interès per a començar a estudiar els diversos períodes de la filosofia catalana a partir d'una primera etapa gairebé d'arxiver: classificar autors i obres, i fixar dades. Intentarem aplicar esquemàticament això a la filosofia catalana a l'exili.

En la mesura en què aquest estudi s'ha de proposar explicar allò que ha estat una part important de la filosofia catalana dels anys trenta ençà, cal atorgar una especial atenció als dos filòsofs més reconeguts d'aquells anys, els quals després s'exiliaren: Jaume Serra Hunter i Joaquim Xirau. Els podem considerar, ambdós, dins d'un primer grup generacional, ja que, malgrat pertànyer a dues generacions distintes, durant els anys vint i trenta tots dos eren professors del segon grup generacional que va viure des de dintre la reforma de la Universitat de Barcelona entre el final dels seus estudis i l'inici de donar-hi classes.

Distingim, doncs, un primer grup generacional (a), que els anys vint i trenta professava a Barcelona, que havia nascut abans del canvi de segle i que va participar activament en la reforma universitària de la República (Serra Hunter va ser rector de la Universitat de Barcelona, en la transició de la Dictadura a la República, i Xirau va ser degà de la Facultat de Filosofia i Lletres d'aquesta Universitat, Facultat-pilot d'aquella reforma). En un segon apartat (b) dins d'aquesta darrera distinció, incloem autors que no són estrictament filòsofs, bé perquè en tenen la formació però que no s'hi van dedicar de ple (cas de Luis de Zulueta o Josep M. Capdevila), o bé perquè

a partir d'una altra formació es van dedicar, en una part de la seva obra, a algunes qüestions filosòfiques (Emili Mira o Joan Cuatrecasas).

En el segon grup generacional (nascuts entre el 1900 i el 1912) distingim igualment (c) els dedicats plenament a la filosofia dels que (d), malgrat llur formació, només s'hi van dedicar parcialment (en aquest cas, Rodolf Llorens). Incloem entre els primers des de Joan Roura-Parella fins a Josep Ferrater Mora, sense deixar de banda Juan David García Bacca, que, si bé és nascut a Pamplona, ~~Països~~ es va doctorar a la Universitat de Barcelona (on va donar classes) i va publicar diversos textos en aquesta ciutat (algun d'ells en català).

Finalment no deixem de parlar d'un tercer grup, format per fills d'exiliats (excepte F. Riu). Aquest grup va perdre el sentit d'exiliat a mesura que avancem amb els autors: és plenament justificat d'incloure-hi Ramon Xirau, Manuel Duran i Josep Miret (si bé per algú serà més discutible que aquests dos darrers es puguin considerar plenament com a filòsofs), però ja ho són menys autors posteriors que, en tot cas, hem cregut interessant d'esmentar.

A continuació hem aplegat en aquest esquema generacional tots aquells autors que creiem interessant de tenir en compte sense poder evitar una més o menys llarga llista de noms seguits de dades quasi telegràfiques. Com diem en el títol, allò que proposem aquí no és res més que les notes per a un estudi en curs.

4. Primer grup generacional: de Serra Hunter a Cuatrecasas

a) Jaume Serra Hunter (Manresa 1878 - Cuernavaca 1943) es considerava continuador de Francesc Llorens i Barba. Des de 1913 va ser catedràtic d'Història de la Filosofia a la Universitat de Barcelona, on creà el Seminari de Filosofia l'any 1914. Com ja hem dit, del 1931 al 1933 és rector d'aquesta Universitat.

Serra Hunter s'autodefineix dins d'un "espiritualisme idealista". Jordi Sales ha perfilat la seva possible originalitat en l'intent d'adoptar a Catalunya la filosofia acadèmica francesa de finals de segle. Els seus textos sempre són a mig camí de la divulgació, des dels dos volums de Filosofia i cultura (1930 i 1932, fragments de diversa procedència) a les petites monografies que dedica a Sòcrates (1931) i Spinoza (1933). En aquest mateix sentit, podem recordar els articles filosòfics que escriu per a la Enciclopedia Espasa.

Exiliat el 1939 (recordem que va arribar a ser vice-president del Parlament de Catalunya), només s'arribà a publicar un llibre seu a Mèxic, dos anys després de la seva mort. Es tracta de El pensament i la vida. Estímuls per a filosofar (1945, pròleg de Josep Carner), un llibre representatiu de tot el seu pensament, planer en la seva exposició, sense masses pretensions i, com diu Ferrater Mora, amb una filosofia "molt segle XIX". El llibre també es publicà en castellà (1945, pròleg de Juan David García Bacca), però no es pot dir que el seu autor tingués gaire temps per a integrar-se en els medis filosòfics mexicans.

Joaquim Xirau (Fugueres 1895- Mèxic 1946) és més bon coneixedor de la filosofia contemporània, almenys alguns

dels corrents més importants, com la fenomenologia, que ja explica a les seves classes. En ocasió dels cursos de doctorat que va haver de fer a Madrid (es doctorà en filosofia amb una tesi sobre Leibniz -1921- i en dret amb una sobre Rousseau -1923) coneix a Ortega, a qui no deixa de tenir sempre una admiració, però rep una influència més directa i permanent de la Institución Libre de Enseñanza, especialment a través de Manuel B. Cossío, sobre qui va fer un llibre (Manuel B. Cossío y la educación en España, 1945). La voluntat pedagògica que, en part, rep de la Institución no és del tot deslligable de tota la seva labor a Barcelona (on trasllada la seva càtedra de Lògica, a partir del 1929) com a professor, on crea el Seminari de Pedagogia .

L'obra filosòfica barcelonina de Xirau no és la més destacable, però ja indica un fil de pensament que ~~no~~ no abandona: una crítica a la filosofia moderna i una recerca d'un fonament per a filosofar ja es troba explicitat a El sentit de la veritat (1927) i a L'amor i la percepció dels valors (1936) (17). A l'exili mexicà la seva obra escrita assoleix una major originalitat a partir de Amor y mundo (1940). En ell, Xirau troba una síntesi a les seves preocupacions filosòfiques, en un camí proper al que ha estat un filòsof que progressivament ha anat tenint en compte, Scheler, i un que en aquests anys va anar descobrint, Whitehead, per no citar ja el filòsof que sempre és en el rerafons del seu pensament, com és sant Agustí. A l'exili també escriu dos llibres sobre altres dos filòsofs que coneix bé i que no l'han deixat d'influir, com són Bergson i Husserl. En els seus darrers llibres mostra una especial preocupació a l'entorn del problema del temps (a partir de Lo fugaz y lo eterno, 1942) i escriu un seguit de llibres

sobre pensadors catalans i espanyols, una mica entre l'enyor i l'esperança: Vives (1944), Lluïl (1946, el seu darrer llibre) i l'esmentat sobre Cossío.

b) Luis de Zulueta (Barcelona 1878 - Nova York 1964) inicia una llarga correspondència amb Unamuno, a propòsit d'un comentari que aquest li va voler fer a un article seu publicat a La Publicidad, "La prudència de León XIII" (1903). Des d'aleshores, Unamuno es converteix en receptor de les inquietuts i dubtes del jove Zulueta, dels seus interessos per la filosofia, de la seva formació a l'estranger abans que a Espanya ~~després de la seva formació~~, de la seva inclinació cap a qüestions de pedagogia. Progressivament se sentí més pròxim a Giner de los Ríos i a la Institución Libre de Enseñanza. Va fer la seva tesi doctoral sobre la pedagogia de Rousseau (1910), i va combinar l'activitat política amb la de publicista, sempre des d'una perspectiva republicana d'esquerres (al llarg del temps, passa de ser diputat per Solidaritat Catalana a ser-ho per Acció Republicana, i assoleix el càrrec d'embaixador al Vaticà; després el de ministre d'Estat). S'exilià a Bogotà, Ginebra i Nova York. La seva obra és molt dispersa en diaris, revistes i conferències.

Josep M. Capdevila (Olot 1892 - Banyoles 1972) té uns inicis molt propers a Eugeni d'Ors, qui l'anomenà assistent a la direcció del Seminari de Filosofia, conjuntament amb Joan Crexells (1919). Més tard és membre fundador de la Societat Catalana de Filosofia (1923). La seva activitat, però, es decanta més cap a la crítica literària i el periodisme. En aquest darrer camp, dirigeix la revista de Carles Cardó "La Paraula Cristiana" (1925), i funda amb Josep M. Junoy el diari catòlic "El Matí", del que n'és

director (1929-1934). S'exilià a Colòmbia. La seva obra filosòfica gira a l'entorn d'un neotomisme una mica sui generis i de no molta volada, en textos com Bellesa i veritat (1924) i especialment En el llindar de la filosofia (Correspondència amb Maurici Serrahima, 1960). Sobre la seva relació amb d'Ors té Eugeni d'Ors. Etapa barcelonina (1965). Del conjunt de la seva obra, i a més d'aquest darrer llibre citat, val la pena tenir especialment en compte els seus reculls de crítiques literàries: Postes i crítics (1926) i Estudis i lectures (1965).

Emili Mira (Cuba 1896 - Brasil 1964) va portar a terme una important labor en psicologia a la Barcelona dels anys trenta. Va ser el primer que en aquest país va escriure sobre Freud (La psicoanàlisi, 1926). Cap de l'Institut Psicotècnic de Barcelona (1931-1939), fou co-director, amb Joaquim Xirau, de la Revista de Psicologia i Pedagogia, en la qual va publicar interessants articles com, entre d'altres, "Assaig psicològic sobre el dolor" o "Psicopatologia dels estats passionals". Exiliat al Brasil, va escriure sobre els temes més diversos relacionats amb la psicologia: Los fundamentos del psicoanálisis (1943), Manual de psicología jurídica (1945) i Cuatro gigantes del alma: el miedo, la ira, el amor, el deber (1947), entre molts d'altres.

Bartomeu Oliver (Benissalem, Mallorca 1894 - Caracas 1972) tampoc és exactament un filòsof, però val la pena esmentar-lo pels seus llibres sobre Ciceró (Cicerón en su vida y en su obra i El legado de Cicerón). S'exilià a Caracas, on fou un dels primers professors de la Facultat de Filosofia i Lletres, de la qual va ser degà.

Joan Cuatrecasas (Camprodon 1899) és metge, professor de Patologia general a la Universitat de Barcelona (1924) i catedràtic d'aquesta especialitat a la de Sevilla (1930).

Exiliat a l'Argentina, a part de seguir com a metge i professor de medicina a Universitats d'aquell país, s'interessa per l'antropologia, matèria de la qual arriba a ser professor a la Universitat de La Plata. A més d'una molt abundant bibliografia sobre diverses qüestions mèdiques, és autor de diferents textos a l'entorn d'una peculiar visió d'antropologia i biologia, com El hombre, animal óptico (1963), La metamorfosis del hombre masa (1967) i Psicología de la percepción visual (1981). És d'ell el pròleg de l'edició castellana del llibre pòstum de Ramon Turró Tres diálogos (1951). Altres textos seus són Lenguaje, semántica y campo simbólico (1972) i Ramon Llull, médico y filósofo (1977).

5. Segon grup: la generació de l'exili

Hi ha qui ha anomenat aquest grup la generació de la República, ja que està formada pels qui van acabar llur formació a la Universitat reformada i van començar a professar-hi. Per primera vegada a Catalunya, un grup de joves tenia una formació filosòfica sòlida i amb coneixement dels corrents del pensament europeu més importants del moment. La pregunta sobre què hauria estat la filosofia en aquest país, a partir de la Facultat de Filosofia i de les generacions formades en ella no té resposta. Només ens queda la possibilitat de saber què ha estat dels qui integraren aquelles primeres generacions després de la guerra. Els que restaren a Catalunya foren depurats i separats de la Universitat: Josep M. Calsamiglia (Barcelona 1913-1982) i Jordi Maragall (Barcelona 1911). Els que varen anar a l'exili van córrer una sort diversa.

c) Joan Roura-Parella (Tortellà 1897 - Middletown 1984) va estudiar a Barcelona, Madrid i Berlín. En aquesta darrera

ciutat va seguir cursos d'Spranger, Köhler i Jaeger. Del primer rep una influència decisiva, especialment pel que fa a la lectura de Dilthey, i una certa concepció de la pedagogia. Els seus textos giren a l'entorn d'aquests autors, que coneix molt bé, i sobre qüestions que els són pròpies: la unitat de la ciència a partir de la construcció del món espiritual; la psicologia com a base de les ciències de l'esperit. S'exilià, de primer a Mèxic, per passar després als EUA. Entre les seves obres hi ha la seva tesi doctoral Educació i ciència (publicada en castellà a Mèxic, 1940, i en curs de publicació a Barcelona de l'original català), Eduardo Spranger y las ciencias del espíritu (1944), El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Wilhelm Dilthey) (1947) i Tema y variaciones de la personalidad (1950).

Juan David García Bacca (Pamplona 1901) té una formació quasi tan àmplia com ho és la seva obra en el nombre de llibres. Parteix d'un bon coneixement de l'escolàstica i del tomisme (té diversos textos sobre diferents qüestions escolàstiques, alguns en llatí), però també dels grecs (tradueix l'obra completa de Plató i llibres d'Aristòtil, Euclides, Plotí, Plutarco...), de la física i de la matemàtica moderna i de la filosofia contemporània en general. Fa el doctorat a la Universitat de Barcelona (Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas, 1935) i hi fa classes. Aquí publica, entre tants altres textos, Introducción a la logística amb aplicacions a la filosofia i a la matemàtica (2 vol., 1934) i Introducción a la lógica moderna (1936). S'exilià a Mèxic i després passà a Quito i a Caracas. Escrivé sobre diversos pensadors ecuatorians i veneçolans, tot recopilant textos d'ells. En el seu pensament és important el descobriment de Heidegger (molt present,

per exemple, en les seves traduccions dels pre-socràtics, 1942), però també el de Marx (Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx, 1965).

Aquests coneixements i aquestes etapes són interioritzats per García Bacca en un pensament que té una forta voluntat per crear una filosofia original que es vol expressada en un estil molt personal. Això el porta també a una confrontació de filosofia, literatura i poesia al llarg de molts dels seus textos (especialment Filosofia en metáforas y palabras. Introducción literaria a la filosofía, 1945, Glosas filosóficas a unos versos de Antonio Machado, 1959). El resultat de tot això és una obra gairebé inabastable en pàgines publicades, en temes tractats, en coneixements exhibits i, sobretot, encreuats. A més, fa una molt peculiar anàlisi de tota mena de filosofies: El poema de Parménides (1942), Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas (1947), Siete modelos de filosofar (1950). Sovint s'ha considerat que Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea (1963) era la seva obra més personal i definitiva, però García Bacca és molt lluny d'haver dit l'última paraula. Actualment anuncia la publicació d'un gran volum titolat Pasado, presente y porvenir de grandes nombres. Mentrestant encara ha tret Vida, muerte e inmortalidad (1983) i ha culminat la traducció de les obres completes de Plató. Recentment, una editorial barcelonina ha iniciat la publicació d'obres de García Bacca amb més textos inèdits d'aquesta tan peculiar filosofia: Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica i Tres ejercicios literario-filosóficos de economía (ambdós del 1983).

Luis Farré (Montblanc 1902) és a l'Argentina des del 1932. Allí fa el doctorat (Axiología y filosofía antigua,

1944) i des d'aleshores fa classe a diverses universitats del país. És autor de diversos llibres d'estètica (Estética, 1950, Categorías estéticas, 1966) i de textos sobre els més diversos autors (Unamuno, James, Kierkegaard, Lucreci, Santayana). Ja des de la seva antropologia, segurament el seu llibre més conegut entre nosaltres (Antropología filosófica. El hombre y sus problemas, 1968, en actual reelaboració), la decantació cap a preocupacions més de tipus religiós, i concretament cap a la teologia, es va fent més explícita (és professor del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires). És testimoni d'això Filosofía de la Religión (1969), Aislamiento y comunicación (1970), Hombre y libertad (1972) i Libertad y riesgo en una teología del hombre y del mundo (1976).

Eduard Nicol (Barcelona 1907) va estudiar inicialment per a mestre, abans que filosofia. L'any 1933 guanyà la càtedra de l'Institut Salmerón de Barcelona (del que n'arribà a ser director). L'any 1938 fou nomenat secretari de la Fundació Bernat Metge. S'exilià el 1938 a Tolosa i passà a Mèxic on fixà la residència. Allí va ser secretari de la revista Filosofía y Letras (1941) i director fundador de Diánoia (1955). Creà el Seminari de Metafísica, del qual és catedràtic.

Nicol és el filòsof català que ha emprès la construcció d'una obra filosòfica sistematitzada, tot cercant un replantejament dels problemes fonamentals de la filosofia. Des del seu primer llibre (Psicología de las situaciones vitales, 1941) queda clar aquest plantejament i, pràcticament, hi queda de la manera que s'anirà desenvolupant. Els autors contemporanis més presents en la seva obra, gairebé els seus interlocutors, són Heidegger, Bergson i, en menor mesura, Cassirer. La seva obra es va construint peça a peça, amb una

gran voluntat de claredat, rigor i coherència interna, perfilant-se progressivament d'un llibre a l'altre (i en molts casos reelaborant-ne més d'un). A través de la seva trajectòria, podem veure tres etapes. Una primera etapa és una crítica a la metafísica tradicional (que constitueix una negació de l'ésser atemporal i immòbil de Parmènides) en llibres com La idea del hombre (1946 i 1977) i Historicismo y existencialismo (1950 i 1960). En una segona etapa es dedica a defensar una ontologia de l'ésser a la vista i temporal (identificant ésser, expressió i símbol), en llibres com Metafísica de la expresión (1957 i 1974) i Los principios de la ciencia (1965). Una tercera etapa la constitueix una trilogia a l'entorn de la filosofia i el seu esdevenidor: El porvenir de la filosofía (1972), on es plantegen i analitzen els agents externs a la crisi de la filosofia i de l'home (per a Nicol, ambdues són inseparables); La reforma de la filosofía (1980), que en relació a l'anterior seria una revisió a la crisi interna de la filosofia (de fet es tracta d'un estudi de la crisi filosòfica des de la modernitat); i la Crítica de la razón simbólica. Revolución en la filosofía (1983), recapitulació dels dos llibres anteriors (pràcticament una superació dels seus negres pressagis) i, pròpiament, de tota la seva obra.

Nicol és autor d'altres llibres que complementes i desenvolupen diverses qüestions dels llibres esmentats, com El problema de la filosofía hispánica (1961), La primera teoría de la praxis (1978) i La agonía de Proteo (1981). És interessant destacar, del primer, la distinció que fa de filosofia i assaig, ja que la confusió de l'una amb l'altra constitueix, per a Nicol, aquest "problema de la filosofía hispánica".

Domènec Casanovas (Barcelona 1910 - 1978) va ser un dels deixebles més directes de Joaquim Xirau. A mitjan els anys trenta, va fer classes al Seminari de Pedagogia. Va ser catedràtic dels instituts de Vigo i de Manresa, si bé per poc temps, a causa de la guerra civil. És professor de l'École de Sciences Politiques de París (1938). Exiliat a Bogotà, col.laborà a "El tiempo", i d'allí passà a Caracas, on, l'any 1944, fundà la Facultat de Filosofia i Lletres, de la que n'arribà a ser degà. Havent tornat a Barcelona des del 1959, deu anys més tard és reincorporat a la Universitat Autònoma, on es doctora amb un treball titolat Una evolución histórica del concepto de verdad (1973). Entre els seus llibres trobem dos textos d'introducció a la filosofia: Las tendencias fundamentales de la filosofía actual y otros ensayos (1941, que inclou també una Introducción a la filosofía de san Agustín) i La duda peregrina (1953), una història de la filosofia que inicialment va aparèixer en forma d'articles a la premsa diària.

Josep Ferrater Mora (Barcelona 1912) és el filòsof català exiliat que necessita menys presentació. Havia publicat ja un llibre, Cóctel de verdad (1935), abans d'exiliar-se a Cuba (on escriu la primera edició del Diccionario de Filosofía, 1941); després va a Xile (on, entre d'altres, escriu Les formes de vida catalana, 1944, Cuatro visiones de la historia universal, 1945, i El sentido de la muerte, 1947). La resta de la seva obra l'escriu als EUA, on resideix des del 1947.

El mateix Ferrater ha descrit la seva trajectòria com un progressiu despullar-se de retòrica. I, realment, això és evident si analitzem l'evolució que va de l'esmentat llibre El sentido de la muerte a El ser y la muerte, dos

llibres que conserven una idèntica estructura de capítols, però que han sofert successives reelaboracions amb el darrer títol (1962, 1967, fins a la de 1979), que són resultat de diferents etapes del seu pensament. Aquest constant replantejament dels propis llibres, que el mateix Ferrater indica i explica d'un text a l'altre, constitueix una de les característiques més pròpies de la seva manera d'entendre la filosofia, segurament un dels seus punts més permanents: que en filosofia mai s'arriba a dir l'última paraula, ja que aquest és un saber en una constant evolució.

La distància entre els dos llibres sobre la mort ve determinada sobretot pel progressiu allunyament que Ferrater experimenta respecte a les filosofies europees (els existencialismes, un cert orteguisme...) i per una lenta aproximació cap a les filosofies anglo-saxones, que no és en absolut forçada respecte del temperament filosòfic de Ferrater i la qual acaba per coincidir amb la seva anada a Nordamèrica. En aquest sentit cal tenir en compte que El sentido de la muerte no és gens un llibre existencialista (la mort és, des del principi, un motiu per a cercar el que en diu "una ontologia general"), de la mateixa manera que el parellisme entre El ser y el sentido i El ser y la muerte amb els llibres de Heidegger i Sartre només és present en els títols, com ha dit el mateix Ferrater.

La progressiva influència de la filosofia analítica és especialment present a partir de El ser y el sentido (1967), de Indagaciones sobre el lenguaje (1970), i és motiu de reflexió i autoanàlisi a Cambio de marcha en filosofía (1974). El "canvi de marxa" es refereix, doncs, no solament al decurs de la filosofia en general, sinó, i molt especialment, a la pròpia, ja que en funció d'ella Ferrater porta

a terme un lúcid replantejament de varis punts de la seva filosofia, exposada en llibres anteriors. Aquesta actitud de replantejaments serà represa en el llibre de filosofia més personal, fins ara, de Ferrater, De la materia a la razón (1979), en el qual el caràcter de constant evolució i autocrítica correspon plenament a una actitud filosòfica (més que a una filosofia i, fins i tot, més que a un mètode), on l'anàlisi opera sempre tenint en compte diversos punts de vista que ell pretén integrar (d'aquí l'anomenat "integracionisme", que no té res a veure amb qualsevol forma d'eclecticisme).

En textos recents, Ferrater s'ha aproximat a l'ètica (Ètica aplicada, amb Priscilla Cohn, 1981), a la crítica literària (El mundo del escritor, 1983) i a la novel·la (Claudia, mi Claudia, 1982), per no citar els seus textos sobradament coneguts i més propers a la divulgació i a la informació (tot sovint reeditats), entre els quals hem d'incloure els quatre volums que ja componen el diccionari.

d) No incloem entre els filòsofs catalans a l'exili Luis Recasens Siches (Guatemala 1903 - Mèxic 1977), filòsof del dret, de pares catalans i format a la Universitat de Madrid (sempre es va considerar un deixeble d'Ortega) (18). Sí que hem de considerar-hi, en canvi, Rodolf Llorens i Jordana (Vilafranca del Penedès 1910), que, per la seva formació, s'inclou de ple en el grup anterior, però a qui l'exili no li permeté que es dediqués a la filosofia. Va tractar personalment a Eugeni d'Ors quan aquest intentava preparar el retorn a Barcelona. Llorens, però, es va allunyar molt aviat de l'autor de La ben plantada, tot escrivint una rèplica d'aquest llibre, La ben nascuda (1937, noves edicions de 1957 i 1977. També és autor del llibre Servidumbre y grande-

za de la filosofia (1949), una introducció a la filosofia (en la qual cada capítol està encapçalat per una cita de Ramon Turró), que havia de ser un preàmbul d'una història de la filosofia que ja no es va publicar. També de Llorens, entre d'altres llibres, és Com han estat i com són els catalans (1968).

6. Les darreres generacions

Incloem en aquest grup la possibilitat d'estudiar els fills d'exiliats nascuts a l'entorn del 1925 (a més de Frederic Riu, com un cas especial) i dos autors (més enllà d'un exili pròpiament dit) d'una altra generació.

Ramon Xirau (Barcelona 1924), fill de Joaquim Xirau, a qui sempre ha considerat com el seu primer mestre, ha estat considerat un home-pont entre cultures i entre disciplines. La seva obra parteix en bona part d'un interès per a la filosofia de la història (amb textos com El péndulo i la espiral, 1959, Introducción a la historia de la filosofía, 1964, i El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental, 1975). També té diversos estudis sobre autors de tots els temps, especialment contemporanis (Wittgenstein, Mounier, Teilhard de Chardin). La seva condició de filòsof i poeta l'ha portat, des de molt aviat, a la crítica literària en molts textos en els quals analitza autors espanyols i americans, com Poesía hispanoamericana y española (1961), Tres poetas y la soledad (1955), Poesía y conocimiento (1978) ~~Wittgenstein~~ i Dos poetas y lo sagrado (1980). És membre del Colegio Nacional de Mèxic, i director fundador de la revista Diálogos.

Manuel Duran (Barcelona 1925) s'exilià amb la seva família a Montpeller, i d'allí passà a Mèxic (1942), on va ser alumne de Joaquim Xirau i d'Eduard Nicol. Ha escrit poesia (una part d'ella en català) i s'ha dedicat principalment a la crítica literària. És catedràtic de literatura espanyola a la Universitat de Yale, on és director de departament. És autor de La ambigüedad en el Quijote (1960), entre molts altres llibres. De filosofia, ha escrit sobre Ortega, Scheler, Heidegger, Unamuno, Lukács i Buber, entre d'altres.

Frederic Riu (Lleida 1925) surt del país l'any 1945 cap a França, i al cap d'un any va a Caracas, on estudia filosofia. I hi té com a professors Garcia Bacca i Casanovas. Amplia estudis, becat, a la Universitat de Friburg. Torna a Caracas el 1956, on és professor de l'Escola de Filosofia de la Universitat Central. En llibres breus, concisos i penetrants ha anat mostrant la seva preocupació per l'ontologia contemporània (Ontología del siglo XX, 1966) i el marxisme (Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács, 1968, i Tres fundamentaciones del marxismo, 1976). Altres llibres seus són Ensayos sobre Sartre (1968) i Usos y abusos del concepto de alienación (1981). Té en preparació un text sobre Ortega.

Podem citar, encara, Joan Espinasa (Montcada i Reixac 1926), que es graduà en filosofia a Mèxic amb un treball sobre Louis Lavelle, i dos fills d'exiliats (els quals no en són ells pròpiament) ~~ella~~, d'una generació posterior, Uli-sses Moulines i Roger Bartra. Moulines (Caracas 1946) estudià a Barcelona i es doctorà a Munic. S'ha dedicat principalment a la filosofia de la física. Entre d'altres obres, és autor de La estructura del mundo sensible (1973) i de Exploracio-

nes metacientíficas (1982). Membre de l'Institut de Filosofia de la UNAM, recentment ho és de la Universitat de Bielfeld. Roger Bartra (Mèxic 1942) és fill d'Agustí Bartra. Primerament s'havia dedicat a l'Arqueologia, però es decantà cap a la sociologia (es doctorà a la Universitat de París). Ha fet una crítica al marxisme des de dintre a Las redes imaginarias del poder político (1981). Va ser director de la desapareguda revista mexicana El machete.

7. Filosofia: catalana i a l'exili

En descartar, com hem fet al principi, l'existència d'una tradició i d'una escola pròpiament dites en la filosofia catalana, no hem negat que aquesta pugui tenir una característica en comú, encara que només consisteixi en la manca d'una tradició o d'una escola, o per l'acumulació d'un seguit de dissorts. Després de passejar la nostra filosofia per l'exili americà, és possible que ens trobem amb noves característiques comunes, o potser amb les mateixes, però engrandides. Si això és així ~~ho~~ haurem de dir un cop fet l'estudi que ens hem proposat. Vegem-ne, però, el que pot ser algun tret avançat.

En els anys trenta, sembla que una part de les bones perspectives que es veuen per a la filosofia vénen donades per la possible superació d'uns mals endèmics: la desvinculació entre universitat i filosofia, la pràctica inexistència d'una comunitat filosòfica, i el poc coneixement de les filosofies coetànies europees (per no repetir ja el desconeixement del propi passat filosòfic). La pràcticament nul·la interdependència entre universitat i filosofia és un cas molt peculiarment català, ja que és una interdependència

pròpia de la filosofia europea contemporània. A Espanya, aquesta interdependència s'importa tard, però amb una certa eficàcia, en tots els sentits, per part d'Ortega. A Catalunya, però, fins al 1910, només tenim una Facultat de Filosofia de nom; no és fins molt més tard que aquesta assoleix una certa vitalitat. Això (si bé no només això) ha permès que un d'Ors es veiés exclòs del que hauria estat el seu lloc "natural", o que ~~seu lloc natural~~ en aquest país tinguéssin audiència com a filòsofs personatges com Pompeu Gener o Francesc Pujols, mentre gent com Zulueta o Capdevila, entre els abans esmentats, havia de renunciar a la filosofia al mateix temps que renunciava a la Universitat.

La reforma universitària semblava una garantia per a trencar amb això. La Facultat de Filosofia era, justament, una facultat-pilot d'aquesta reforma, i Joaquim Xirau n'era un dels animadors. El mateix Xirau, des d'altres llocs (com l'Institut Psicotècnic o la Revista de Psicologia i Pedagogia), impulsava aquest sentit d'una comunitat de pensament, xixí com era ell mateix qui, a les classes, explicava alguns dels corrents filosòfics vigents en l'Europa d'aquells moments.

Amb l'exili, el grup dels joves filòsofs que van rebre aquesta formació (de Roura-Parella a Ferrater Mora) es van dispersar i només en part van treure rendiment de l'esperit d'aquells pocs anys. La universitat que van perdre a Barcelona la van recuperar, la major part d'ells, en els països de l'exili (com ho hem vist en el cas de Casanovas a Caracas, quan no hi havia Facultat, la creven), però en un sentit molt diferent, ja que en la major part dels casos eren unes universitats amb molts més problemes i mancances que els que havien deixat enrera. Els nous medis van imposar un cert aïllament per als filòsofs exiliats, un aïllament

cada vegada més gran i que els anava desconectant, en la seva majoria, de la filosofia que en aquell moment es feia en altres indrets.

Apareixen en ells, a més, allò que ha estat una constant en els filòsofs catalans contemporanis, d'Eugeni d'Ors a Ramon Turró, i d'aquesta ^{Sovint,} a Joaquim Xirau, a Eduard Nicol i a Josep Ferrater Mora: un neguit per a fer una filosofia original. Aquest neguit és motiu d'un més gran aïllament i desconexió respecte d'altres filosofies. Però això encara queda més aprofundit en un sentit més negatiu si tenim en compte la desvinculació respecte el país d'origen, que acaba per agafar la forma d'un cap-i-cua: els filòsofs exiliats parteixen d'una manca de tradició pròpia que no els dóna un punt de referència sòlid de vinculació, ni els permet de discrepar seriosament, filosòficament, amb la poca obra que havien produït les generacions que els eren anteriors; d'aquesta mateixa manera, les generacions posteriors a ells tampoc no han discrepat d'ells, tampoc han seguit un camí d'aproximació i allunyament respecte a la seva obra. Pensem en el paper real que té avui a Catalunya l'obra filosòfica d'Eduard Nicol o la de Ferrater Mora.

Recentment s'ha tornat a plantejar el possible retrobament que la cultura catalana té pendent amb el seu passat (de vegades inclús amb el seu present) filosòfic. Per una banda, Xavier Rubert de Ventós ha vist en ^{Platón} Joan Crexells una possible "tercera via" entre la comunitat d'una filosofia clàssica i universal i la continuïtat d'una filosofia més pròpia del nostre país (19). Ara, en un text posterior, el mateix Rubert ha insistit en la necessitat de reforçar la segona via abans d'arribar a la tercera, és a dir, i en el context d'una política cultural a Catalunya: cal establir

els "projectes que amb tota claredat i radicalitat expressin una tradició i una manera de fer pròpies" (20). Per una altra banda, i en aquesta mateixa línia, Eugenio Trías, al final del seu assaig La Catalunya ciutat, ha deixat oberta la pregunta sobre la possible "idea característica" del pensament català (21).

No trobarem respostes concretes i definitives en els filòsofs a l'exili que hem anat esmentant abans. Els podem mantenir en l'oblit en que tenim el nostre fragmentat passat filosòfic o, desvetllant aquest oblit, els podem incloure en un debat sobre la filosofia que s'ha fet i es fa en aquest país. És el repte sempre pendent de la filosofia del nostre país: barallar-nos, filosòficament, amb aquesta poca filosofia que tenim, explicant els buits que l'envolten -i que de vegades la constitueixen-, o perpetuar la nostra buidor filosòfica, que ja ens és tan pròpia.

Notes a peu de jergina:

- (*) Aquestes notes pertanyen a un estudi, en actual elaboració, sobre la filosofia catalana a l'exili, que es porta a terme amb els ajuts de la Fundació Bofill, l'obra Social de la Caixa de Barcelona i la C.I.R.I.T. (Ampliació d'estudis a l'estranger).
- (1) ALBERT MANENT, La literatura catalana a l'exili, Barcelona, Curial 1976.
- (2) En el diàleg televisat amb XAVIER RUBERT DE VENTÓS, Pensadors catalans, de pròxima edició.
- (3) JOSEP FERRATER MORA, "Reflexions sobre la filosofia a Catalunya", Discurs d'investidura doctor honoris causa, Bellaterra, Servei de Publicacions de la U.A.B., 1979, p. 37; text inclòs a Les formes de vida catalana i altres assaigs, Barcelona, ed. 62, M.O.L.C., 1980.
- (4) TOMAS CARRERAS I ARTAU, per exemple, no distingeix entre tradició i sentit d'escola a Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya, Barcelona, Catalònia, 1931, p. 18. Estem d'acord amb ell, en canvi, quan diu que "cal distingir entre l'existència de la tradició filosòfica d'un poble, la valoració d'aquesta tradició i l'esdevenidor de la filosofia en el mateix poble", op.cit., p. 90.
- (5) ^{2006 GAOS} "Los 'transferrados' españoles de la filosofía en México", Filosofía y Letras, nº 36, octubre 1949, p. 207; article posteriorment inclòs en el seu llibre Filosofía mexicana de nuestros días. A partir d'aquest text podem pensar que és Gaos un dels primers ~~autors del moviment~~ en escriure sobre aquestes dues suposades escoles.
- (6) EDUARD NICOL, "La Escuela de Barcelona", El problema de la filosofía hispánica, Madrid, Tecnos, 1961, pp. 165 i ss. JOSEP FERRATER MORA també inclou el dubte al parlar d'aquesta escola en el seu article corresponent al Diccionario de Filosofía. PERE LLUIS I FONT igualment parla d'una manera molt matisada d'un "moviment filosòfic sorgit a Barcelona", "en certa forma continuat en el segle XX", article "Escola filosòfica catalana" a Ietineu. Diccionari de les ciències de la societat catalana als Països Catalans, Barcelona, ed. 62, 1979, p. 179.
- (7) En aquest sentit és just FRANCISCO LARROYO quan, en parlar dels filòsofs exiliats espanyols, es refereix a "la escuela de Madrid" i al "grupo de Barcelona", La filosofía iberoamericana, Mèxic, Porrúa, 1978, pp. 134 i 137.
- (8) TOMAS CARRERAS I ARTAU diu: "Si existeix una tradició filosòfica catalana; és precis inventariar-la. Si no existís aquesta tradició, i l'activitat filosòfica catalana, històricament considerada, es reduís a uns quants noms inconexos, deslligats dels grans filòsofs o que fossin només un debil ressò d'aquests, aleshores caldria estudiar les causes profundes d'aquest fet col·lectiu. Ens trobaríem, doncs, en un primer i interessantíssim exercici d'introspecció col·lectiva", op.cit., p. 90. D'acord amb les dues afirmacions, encara afegiríem que de no existir aquella

tradicció, com ja hem dit, igualment és precís inventariar-la, és a dir, inventariar la no tradició, cosa que ja suposaria "estudiar les causes profundes" d'aquesta inexistència.

- (9) JOSÉ LUIS ARANGUREN, "La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración", Crítica y meditación Madrid, Taurus, 1977, 2ª ed., p. 133.
- (10) Madrid, Guadarrama - Seminarios y ediciones, 1967.
- (11) "Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939", El exilio español de 1939, III, Revistas, pensamiento, educación, Madrid, Taurus, 1976. En el llibre Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa, Madrid Espasa-Calpe, 1978, dedica una part a l'exili: "En torno al exilio filosófico del 39".
- (12) Madrid, Tecnos, 1983. Aquest llibre és una reelaboració de textos anteriors, publicats a la revista Sistema (1973) i apareguts posteriorment en forma de llibre amb el títol Notas para una historia del pensamiento español actual (edicions de 1974 i 1978).
- (13) ALAIN GUY, Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui Tolosa, Privat éditeur, 1956, 2 vol.; REINE GUY, Axiologie et métaphisique selon Joaquim Xirau. Le personnalisme contemporain de l'Ecole de Barcelone, Tolosa, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail; 1976. Alain Guy ha anunciat una Histoire de la philosophie espagnole. El mateix Guy ha ~~escrit~~ fet un petit balanç d'aquest grup de Tolosa: "La philosophie espagnole a l'étranger: l'équipe de Toulouse", Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978.
- (14) Tolosa, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1977.
- (15) "La filosofía", El exilio español en México. 1932-1982, México, F.C.E. i Salvat, 1982.
- (16) FRANCISCO ROMERO, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano" (1942), Filosofía de ayer y de hoy, Buenos Aires, Argos, 1947, i també Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos, Buenos Aires, Losada, 1960, on diu que el desterrament és "la condición habitual de Los filósofos españoles" (p.30); LEOPOLDO ZEA, La filosofía en México, México, Biblioteca Mínima Mexicana, 1955, 2 vols; FRANCISCO G. DIAZ LOMBARDO, Historia de la filosofía en México, México, J.M. Cajica, 1973. Entre els espanyols que han parlat sobre el tema, apart dels textos de J. Gaos i J. Ferrater Mora, podem citar l'article de GUILLERMO DE TORRE, "La emigración intelectual, drama contemporáneo" (1940), inclòs a Tríptico del sacrificio, Buenos Aires, Losada, 1960, 2ª ed.; RAMON XIRAU i MANUEL ~~DE~~ DURAN ens consta que publicaran en breu textos sobre la filosofia catalana a l'exili.

coneguts

- (17) Sobre l'etapa barcelonina de Joaquim Xirau han donat testimoni JOSEP M^e CALSAMITGLIA i JORDI MARAGALL, "Semblança de Joaquín Xirau", Insula, n^o 234, maig 1966, p.5, i el mateix JORDI MARAGALL, "Record de Joaquim Xirau", Convivium, n^o 26, gener-març 1968, pp. 115-122, i en el proleg a l'edició barcelonina de Amor y mundo (1983). Podem esmentar també la molt ambigua referència que fa ANTONIO MACHADO de Xirau a "Miscelánea apócrifa: sigue Mairena...", Hora de España, n^o 20, agost 1938, pp.5-12 (inclòs a Juan de Mairena).
- (18) Tampoc inclouem altres autors que abans de l'exili havien fet alguna cosa més o menys relacionada amb la filosofia, però que un cop exiliats no van escriure res sobre el tema. És el cas de JOAN MONTSENY "Federico Urales" (Reus 1864 - Dordogne 1942), que entre molts textos teòrics de l'anarquisme va escriure La evolución de la filosofía en España (publicat inicialment a La Revista Blanca entre 1900 i 1902). També és el cas de MANUEL SERRA MORET (Vic 1884 - Perpinyà 1963), de qui només coneixem, sobre filosofia, un text anterior a l'exili: Nocions d'història i de filosofia (1930) (Una biografia sobre Serra i Moret la va escriure PERE FOIX: Serra i Moret, Editores mexicanos Unidos, 1967). Finalment, Francesc Pujols (Barcelona 1882- Martorell 1962) tampoc va publicar res a l'exili. Sobre ell i el seu pensament sí ho va fer ARTUR BLADÉ I DESUMVILA (Benissanet 1907) en el seu exili mexicà: Geografía espiritual de Catalunya (1944) i Francesc Pujols per ell mateix (1967).
- (19) XAVIER RUBERT DE VENTÓS, "Joan Crexells o la filosofia a casa nostra", Per què filosofia?, Barcelona, Eds, 62, 1983.
- (20) "Cultura i política", Reflexions crítiques sobre la cultura catalana, Barcelona, Departament de Cultura de la Generalitat, 1983, p. 173.
- (21) La Catalunya ciutat i altres assaigs, Barcelona, L'Avenç, 1984, p.83.

La Filosofia a Catalunya dels anys trenta

I 1) PRESENCIA DE LA FILOSOFIA A LA CULTURA CATALANA DEL SEGLE XX

"La Història no registra cap cultura sense Filosofia". Així començava Jaume Serra Hunter una conferència l'any 1929 (1). Aquesta afirmació no semblaria molt lúcida ni especialment original si no tinguéssim en compte el context en què està feta. L'aïllament de la filosofia dins de la cultura catalana contemporània és tan gran que la seva presència és gairebé inexistent. I quan algú, en un atac d'optimisme, ha parlat d'una suposada "renaixença filosòfica", paral·lela a la literària, no ha pogut fer gaire més que enregistrar un seguit d'intencions per a donar una empenta a la filosofia dins de la cultura catalana (2).

Aquestes intencions (i, sovint, temptatives) conformen una part important de la filosofia catalana contemporània; potser tota aquesta filosofia. Per això també la conforma, i d'una manera realment predominant, la frustració de moltes d'aquestes intencions i temptatives. La cultura catalana sempre ha tingut un compte pendent amb la filosofia: és, en conseqüència, una cultura que pensa, però poc. Per això en la nostra cultura filosòfica no s'identifica fàcilment amb Universitat, ni amb erudició, ni amb serietat, ni amb originalitat.

La visió que aquí ens interessa de la filosofia catalana dins de la cultura catalana contemporània ve inevitablement condicionada pel nostre treball. Ens interessen,

doncs, unes quantes dades esquemàtiques en funció dels continguts d'aquest treball. Em limitaré al plantejament d'aquestes dades que ens introduiran al tema del capítol següent (la filosofia catalana dels anys trenta) i, després, als continguts pròpiament dits del treball (la filosofia exiliada). Dividim, així, el nostre repàs de la filosofia catalana del segle XX en tres aspectes significatius: la filosofia acadèmica, la filosofia i els intents per a institucionalitzar-la i els mestres (és a dir, i més que qualsevol altre cosa, els que ho haguéssin pogut arribar a ser).

Filosofia i Universitat

D'entrada cal dir que a principis de segle -i, de fet, al llarg del segle passat- la idea no ja de filosofia, sinó de filòsof, no era la mateixa a Catalunya (i a Espanya) que a la resta d'Europa. A les cultures europees, l'ofici de filòsof s'ha identificat plenament amb el de professor de filosofia. És aquesta una constant del segle passat, que, en expressió feliç d'Alejandro Rossi, va reinventar el professor de filosofia. Un filòsof és així, i abans que qualsevol altra cosa, un professor: Hegel era professor abans que ~~qualsevol altre~~ filòsof, com també ho aren, malgrat tot, Schopenhauer i Nietzsche (inclús van ser antiacadèmics després d'haver assajat la càtedra). Això comporta diverses coses que, a grans trets, configuren el que era (i en molts sentits ha continuat essent) un filòsof. En primer lloc, un funcionari de l'Estat. I, com a

tal, amb unes obligacions que comencen per la seva dedicació (més o menys plena) a la filosofia i al seu ensenyament. El professor d'Universitat o d'Institut entra així en la lògica de l'escalafó. Al professor de filosofia (com al de qualsevol altra matèria) se li exigeixen uns coneixements que ha de demostrar per a pujar de categoria professional. A més, ha de mostrar aquests coneixements amb treballs i publicacions. Tot això comporta, entre altres coses, l'especialització de la filosofia i la delimitació més clara en escoles filosòfiques.

No es pot dir que aquesta idea del filòsof com a professor arribés a Catalunya i a Espanya molt aviat. A dir veritat, és Ortega y Gasset un dels seus primers importadors (3). A Catalunya això arriba amb Jaume Serra Hunter, Tomàs Carrenas i Artau, Joaquim Xirau i, en les seves primeres i frustrades intencions, amb Eugeni d'Ors.

El problema de la Universitat a Catalunya, és clar, no és exclusiu de la filosofia. Recordem com acabava la convocatòria del primer Congrés Universitari Batalà, datada el 15 de desembre de 1902, amb una cita de Torras y Bages: "El dia que la Universitat sigui de debó catalana, començarà la renaixença de Catalunya" (4). O recordem, també, la glossa d'Eugeni d'Ors: "...aquesta Universitat nostra -que no és encara nostra, però a la que hi acudeixen estudiants que sí són nostres" (5). No és, doncs, ^{un problema} ~~exclusiu~~ de la filosofia, però aquesta ja té un important paper en aquests congressos. Entre les conclusions del primer (celebrat del 31 de gener al 2 de febrer del 1903), a la secció I, tema 5è, titulat "Extensió de les ensenyances especulatives", es dedica a la filosofia. Aquests són els

tres punts del tema cinquè:

- 1. La instrucció filosòfica serà exigida en els exàmens d'ingrés a tots els Estudiants Generals.
- 2. Existiran a la Universitat les tres Facultats o Estudis Generals de: Teologia, Filosofia i Ciències antropològiques i socials. En les dues primeres facultats hi hauran Càtedres especials de Teologia lul.liana i Filologia lul.liana.
- 3. En totes les Escoles Normals i d'Estudis Superiors hi seran obligatoris els estudis filosòfics (6).

El Segon Congrés Universitari Català (del 7 al 14 d'abril del 1918) separa clarament els estudis de filosofia dels de teologia, amb uns projectes i plans d'estudis completament delimitats als uns dels altres. La Facultat de Filosofia es projectava dividida en tres seccions: Filosofia, Lletres i Història. La proposta per a la secció de filosofia es dividia en dos grups:

- a) Els estudis que tradicionalment es consideren de Filosofia.
- i b) Un grup de càtedres de caràcter i nombre variables, que a proposta de la Facultat s'oferiran als investigadors (7).

Joan Crexells va ser qui va presentar aquesta "organització dels estudis de filosofia", que va ser aprovada per unanimitat, amb la inclusió d'unes esmenes presentades per Jaume Serra Hunter i Tomàs Carreras i Artau (8).

La renovació de la Universitat anava lenta -caldría esperar l'any 1931-, però aquesta lentitud es deixava notar especialment en el terreny de la filosofia. Tomàs Carreras i Artau es va presentar, l'any 1905, a les oposicions per obtenir la càtedra de Dret Natural de la Universitat d'Oviedo, que havia deixat vacant Leopoldo Alas "Clarín" en morir. El destí de Carreras segurament hagués estat diferent d'haver guanyat aquesta oposició, però no va ser així. Eugeni d'Ors va fer una glossa sobre

aquest fet, parodiant les oposicions i la Universitat en general, però amb una certa simpatia cap l'opositor:

Diu que el jove fervorós va sentir fred, fred de cementiri, entre aquest combat d'ombres que declamaven avui disputant-se el menjar de demà... (9).

El "fred de cementiri" de la Universitat espanyola no el va tastar Carreras, almenys com a catedràtic, fins set anys més atrd, quan va guanyar la d'Ètica de la Universitat de Barcelona. Per la seva banda, Eugeni d'Ors no va sentir aquest fred de cementiri en carn pròpia ni quan anys més atrd (l'any 1915) d'haver escrit aquesta glossa va intentar, sense èxit, la seva aventura acadèmica, en presentar-se a les oposicions per a la Càtedra de Psicologia superior, també de la Universitat de Barcelona.

Per la seva banda, Jaume Serra Hunter aconseguí la seva càtedra d'Història de la Filosofia de la Universitat de Barcelona l'any 1913. El fet, però, ^{que} que Serra i Carreras fossin catedràtics de joves (als trenta-cinç i als trenta-tres, respectivament) no canviava massa les coses. Aleshores la Universitat "encara no era nostra" i el pes específic de la Facultat de Filosofia era molt petit, començant per la reduïda assistència d'alumnes (10).

La migrada filosofia acadèmica a Catalunya ha donat una especial facilitat al cert èxit que han tingut alguns aficionats i pseudofilòsofs. És el cas de Pompeu Gener, Cristòfor de Domènech, Dídac Ruiz, Francesc Pujols o inclús d'Agustí Esclasans. Aquest darrer n'és tot un cas, i molt diferent dels altres esmentats: reconegut com a escriptor i poeta, no va poder resistir la temptació de presentar la totalitat de la seva obra amb un toc de pretenció filosòfica, amb el títol de ritmologia, parlant obertament

d'una "Filosofia del Ritmicisme" i d'una, "Metafísica del ritme sistemàtic". Humoristes, il·luminats, intel·lectuals pedants i mesclats, s'han presentat com a filòsofs i, sovint, han estat reconeguts com a tals, creant més la confusió que altra cosa. Tomàs Carreras i Artau va parlar d'una "filosofia com espectacle" que si bé anava dirigit contra Ortega, bé podia estar pensant amb aquests dits filòsofs.

En un article molt dur sobre la situació de la filosofia a Catalunya, Joaquim Xirau també es va referir acells:

els homes que per acàs parles ací de coses més o menys filosòfiques donen sempre una lamentable impressió d'aficionats o de simples causours. La filosofia aquí s'ofega perquè li manca la atmosfera respirable que sols un ample desenrotllament científic li pot donar (11).

La filosofia acadèmica catalana va arribar tard a Catalunya. I quan va arribar no es va poder espolsar tan fàcilment del seu problema principal, que en filosofia és un mal mortal: l'aïllament. De "dificultats d'isolament" parla Mirabent en referir-se a Serra Hunter i la filosofia de principis de segle; de "solitaris allunyats del seu entorn", descriu Xirau en parlar de Llorens i Balmes i de la cultura catalana en general, aïllada d'Europa. (12). És també Joaquim Xirau el que va descriure cruament la Universitat que va conèixer d'estudiant, la Facultat de Filosofia de Barcelona de l'any 1916 cap endavant, en un escrit ja de l'exili:

Quan penso en aquella Universitat de fa 25 anys on vaig començar els meus estudis, freda, bruta, sòrdida, hostil a totes les palpitations de la vida i de la cultura, separada de la realitat i dels anhels del poble, que per la perfecció amb què realitzava totes les aberracions s'havia fet mereixedora de la denominació de "entro" amb què

els alumnes la distingien... (13).

Aquesta decrepita Universitat Era considerada l'organisme menys docent i menys científic, o sigui menys universitari, que pogués donar-se", escriví, ja amb els ulls a la Facultat reformada del 1931, l'aleshores estudiant Eduard Nicol (14).

La institucionalització de la filosofia a Catalunya

És curiós veure com tres intents per crear institucions filosòfiques (no universitàries) al llarg de les tres primeres dècades del segle moríssin poc després d'haver nascut. Aquests tres intents són: Fundació Catalana de Filosofia, Seminari de Filosofia i Societat Catalana de Filosofia.

L'èxit de la primera va ser tan gran que només en coneixem l'intent. Va ser una idea de Dídac Ruiz (15) va presentar el desembre del 1906 amb un acte a l'Ateneu. El silenci posterior a aquest acte ens fa pensar que aquesta Fundació Catalana de Filosofia no ca tenir altra activitat que la de la seva presentació pública (16).

Tampoc va tenir molta fortuna, però sí més durada, el Seminari de Filosofia que Eugeni d'Ors va crear dins de la Secció de Ciències de l'Institut d'Estudis Catalans. Va ser constituït la tardor del 1914. Eugeni d'Ors, que n'era director, va nomenar assistents a Joan Crexells i a Josep Maria Capdevila. Desposseït, a principis del 1920, del secretariat de l'Institut, d'Ors es veïes en l'estranya situació, que ha explicat detalladament Enric Jardí,

per la qual mantenia la direcció del Seminari. Això va permetre que l'acte públic més reconegut (d'entre les poques activitats que va portar a terme) del Seminari, la vinguda de Bertrand Russell a Barcelona, es fes amb un d'Ors a punt de ser destituït com a director, a principis del 1921 (17).

La Societat Catalana de Filosofia es va fundar el 17 de gener del 1923, també com filial de l'Institut d'Estudis Catalans. Si tenim en compte que el principal fundador -i ànima- d'aquesta societat va ser Ramon Turró, es estrany que no s'hagi vist, entre els pocs que n'han parlat, com un replantejament -si no una decidida rèplica- del projecte orsià. A més de Turró van ser socis fundadors: el canonge de la catedral de Barcelona, Josep Maria Llovera, Lluís Carreras, Jaume Serra Hunter, Alexandre Galí, Georges Dwelshauvers, Pere Martí Bordoï-Torrents i Josep M. Capdevila. En una sessió immediatament posterior va comptar amb dos membres més: Tomàs Carreras i Artau i Pere Corominas.

Ramon Turró va explicar les finalitats d'aquesta Societat en la introducció de l'únic anuari que es va publicar (18). Aquesta introducció comença així: "Dins de nostra renaixença hi mancava, indubtablement, una Societat de Filosofia catalana". I tot seguit ve una referència que es pot entendre directament dirigida al record de Xènius: "...convinguérem, per a portar a la pràctica l'afalagador projecte, que devíem fugir de tota mena de dilettantisme per eixorc".

En aquesta introducció és interessant veure com Turró recull alguns dels que havien estat (i serien des d'ales-

hores) tòpics definidors de la filosofia catalana. Si ja ho, és aquest defugir el dilettantisme, més ho és el realisme que li vol donar Turró a aquesta filosofia de la Societat:

Hereus de la filosofia grega, venim forçats a creure que els objectes són donats en forma d'imatges que en són la representació veritable; no és l'enteniment qui fixa llur forma i dimensions o llur duració, ni els dona una realitat.

És una filosofia que el mateix Turró defineix, en aquesta introducció, d'"objectiva de soca rel". Finalment, Turró no passe per alt un fons religiós, sempre -o quasi sempre- present en el pensament filosòfic català fins fa ben poc -i amb poquíssimes excepcions entre les generacions de pensadors que ens ocupen en aquest treball, de Serra Hunter a Ramon Turró. És una religiositat que, per altra banda, i fora dels tomistes (alguna vegada anomenats sota una escola tomista catalana) no s'intercala en el pensament filosòfic, no el fonamenta, però el culmina (per dir-ho així, l'envolta i, de vegades, li vol donar un sobreafegit sentit de transcendència). Diu així la faceta religiosa de la Societat, en paraules de Turró: "La intel·ligència ens fou infosa per l'alè de Déu en el cervell per a conèixer les coses que són obra d'Ell i amb elles ascencionalment al seu Autor".

¿Què va donar de si la Societat Catalana de Filosofia? La memòria ~~d'aquesta~~ del primer i únic any d'activitats (inclosa a l'esmentat Anuari) la firma Josep M^e Llovera i Pere M. Bordoy-Torrents. No és qüestió de repassar tpts els punts d'aquesta memòria, que inclou els estatuts de la Societat. Només diguem que hi havia el compromís de fer unes

rèunions periòdiques (almenys, es diu, una al mes), que estava previst (i així es va fer) assistir a congressos internacionals de filosofia i iniciar subscripcions i intercanvis amb diverses ~~seu~~ revistes filosòfiques (cosa que també s'endegà) i que es va acordar mantenir relacions amb entitats filosòfiques estrangeres (cosa que es va limitar a uns intercanvis amb institucions italianes). A més del compromís d'editar un anuari i d'organitzar cursets i conferències, es va acordar fer la redacció d'un vocabulari filosòfic català a partir del projecte i materials que ja tenien Serra Hunter i Tomàs Carreras. D'aquest vocabulari no se n'ha sabut res més.

De fet, l'única realització de la Societat és l'esmentat Anuari, que no és altra cosa que un número aïllat del que hagués estat una revista de filosofia d'indubtable qualitat (19). Què va acabar amb aquesta societat al cap d'un any d'existència no és una cosa fàcil d'esbrinar, almenys d'una manera unívoca. El mateix Turró va veure el naixement del projecte amb algunes reserves:

La Societat Catalana de Filosofia no és encara una realitat; avui és una esperança, un dolçíssim despertar. Sóc massa vell per fer-me il·lusions i no crec tenir-les en aquest punt... (20).

Sens dubte que la Dictadura de Primo de Rivera va crear un clima que no ajudava aquest tipus d'empreses, però aquest no és un motiu suficient per a justificar la desaparició del projecte mig iniciat, com algú ha pretès suggerir (21). Cal veure el context general de la filosofia d'aquests anys a Catalunya, el seu estat de permanent depressió. I en aquest sentit, coincidint amb la manca

de professionalitat habitual a la filosofia catalana i proliferació d'aficionats, la Societat Catalana de Filosofia comptava amb un bon nombre de socis que decididament no eren filòsofs o que es dedicaven molt parcialment a la filosofia (sorpren un soci com Alexandre Galí, de qui no se li coneixen gaires més activitats filosòfiques que la seva visceral oposició a Joaquim Xirau). Era, en realitat, una associació carregada de bona voluntat, però d'un arrelament poc probable. Aquesta voluntat, barrèjada amb la feblesa dels plantejaments, s'evidencia en l'apartat de la financiació de la Societat. Aquesta financiació es basava en la bona voluntat dels socis, com es desprèn dels estatuts (article 14) inclosos a la memòria abans esmentada: "La Societat comptarà, com a recursos, amb aquells que li proporcionin els seus membres, i amb donatius, subvencions, etc., que li atorguin les Corporacions o persones amants de la ciència".

Després de la Dictadura, la Societat no va reapareixer. Ni tan sols amb la República. Ramon Valls Plana ha dit que això es va deure a que aleshores Turró ja havia mort (22). Entre altres motius més convincents que ajudaren a deixar la Societat definitivament enterrada (definitivament per aquells anys i per aquells homes que l'intentaren endegar), cal tenir en compte la creació de la revista Criterion, que va ~~substituir~~ seguir algunes de les directrius expressades en aquella introducció citada de Turró. Aquesta revista era la primera de filosofia a Catalunya, creada l'any 1925, dirigida pel P. Miquel d'Esplugues. Era, pròpiament, una revista de filosofia catòlica, i entre els seus col·laboradors va comptar amb alguns dels socis que fundaren

aquella Societat. Alguns ~~mmm~~ ex socis no tan propers al pensament catòlic, o aquest corrent en concret, van donar conferències a l'Ateneu o van publicar a revistes com La Nova Revista i Revista de Catalunya.

Com la Societat Filosòfica (1817-1821), els intents d'institucionalitzar la filosofia no han tingut molta sort en aquest país. L'empresa més important portada a terme durant les dues primeres dècades del segle i ~~en~~ relació amb la filosofia, però no estrictament -o únicament- filosòfica, va ser, la Fundació Bernat Metge, patrocinada per Cambó. Es va constituir l'any 1923, i és un important punt de referència de la filosofia d'aquest país, inclús d'ara mateix. Del 1925 al 1939 en va ser director Carles Riba i des del 1938 Eudard Nicol en va ser secretari. Carles Cardó va traduir diversos llibres de Sèneca, Crexells de Plató (algun en col.laboració amb Serra Hunter). Fins el 1939 la Fundació va publicar vuitanta-quatre llibres, m traduccions d'autors, entre molts d'altres, com Xenofont, Ciceró, Plutarc, Demòstenes o Aristòtil.

Els mestres

Als dos catedràtics esmentats abans - Serra i Carreras - cal afegir Joaquim Xirau com a professor de filosofia destacat dels anys vint i trenta a la Universitat de Barcelona. D'una manera intermitent va donar classes a aquesta Universitat des de l'any 1925, i en va ser catedràtic des del 1928. Serra, Carreras i Xirau tenien una manera molt diferent d'entendre la filosofia, la Universitat i la política cultural més adequada per a fer funcionar una i altra.

Eren tres persones de caràcter molt diferent, però tres casos realistes i de certa importància per a fer filosofia en aquest país. I a dir veritat, cap dels tres va acabar de reeixir amb el seu projecte. El primer tenia un caràcter més aviat apocat i una filosofia una mica forada de la seva època. Es va veure aviat desplaçat per un filòsof que havia estat alumne seu, justament Xirau. L'exili va acabar amb totes les seves possibilitats: arribà a Mèxic envellit i malalt, morint als tres anys. Xirau, com és sabut, també s'exilià, interrompent el projecte i realització de la reforma universitària republicana, com després veurem. Carreras i Artau, Tomàs, era el que dels tres semblava tenir el futur més clar, ja que amb el franquisme va trobar un règim polític més proper a les seves conviccions polítiques (si no per catalanisme, que se li va anar suavitzant, sí per les seves posicions molt conservadores). El mateix franquisme, però, no havia de potenciar cap tipus de filosofia, i la labor de Carreras quedà relegada també a un seguit de pocs projectes realment portats a terme (23).

Els interessos filosòfics de Carreras i Artau i la seva obra renen dos vessants ben diferents: l'ètica, la psicologia i la sociologia, per una banda, i la filosofia medieval, per una altra. La primera conforma un estrany híbrid que desemboca en una peculiar etnografia folklòrica (tota una teorització del folclore català). La segona ha donat importants fruits amb diversos estudis sobre Llull i, sobretot, l'obra que va escriure amb el seu germà Joaquim: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, presentada com una continuació de la Historia de la Filosofía Espa-

Nola, d'Adolfo Bonikla Sennmartín, que havia quedat interrompuda en l'estudi del segle XII (24). Tomàs Carreras parlava d'una "introspecció col·lectiva" que era la base teòrica de tot el seu treball intel·lectual més enfocad cap a l'antropologia. Les arrels d'aquest pensament les veia ell mateix en la generació espanyola del 98 i, entre catalans, no tant en Martí d'Eixelà i Llorens i Barba, com en els seguidors d'aquests que es van dedicar al Dret i que van ser, tots ells, professors de Tomàs Carreras: Duran i Bas, Planas i Casals, Permanyer, Trias i Giró.

Serra Hunter ha estat presentat com un home de profundes contradiccions per un dels seus deixebles, segurament el més fidel d'entre ells: Francesc Mirabent (25). Aquest va seguir l'espiritualisme de Serra ~~aplicant-lo~~ especialment a l'estètica i endegant estudis que ~~de~~ segur li va suggerir el mateix Serra: l'estètica anglesa i l'escola escocesa del segle XVIII (26). Mirabent retrata Serra Hunter com un home indecís, de voluntat cohibida i tímid, "retret i melangiós". Del filòsof, però, en conta excel·lències: "havia contribuït a acostar els problemes filosòfics a la vida general del nostre poble..." (27). I encara afegeix: "a més de mantenir-se resoltament dins la més pura tradició catalana, harmonitza sense minoració ni desplaçament amb els altres corrents generals del pensament contemporani". La veritat és que aquesta harmonia no és fàcilment localitzable: En aquest punt, Ferrater Mora ha estat més just en definir Serra Hunter com un filòsof "molt segle XIX" (28).

Qui, com Mirabent, sempre s'ha considerat deixeble ~~de~~

Serra Hunter ha estat Eduard Nicol, i d'una manera excel·lent cap als altres professors dels anys vint i trenta (especialment cap a Xirau). Nicol ha ressaltat la discreció de Serra Hunter: discreció respectuosa com expositor d'altres filosofies, discreció com a mestre que respecte les conviccions religioses dels deixebles (reservant-se públicament de mostrar la pròpia); finalment, discreció exagerada que quasi acaba per impedir l'exemplaritat i pot propiciar l'oblit (29). I, realment, així ha estat: la discreció de Serra Hunter s'ha agermanat amb la mínima influència que ha deixat. També l'altre deixeble de Serra, Mirabent, ha ressaltat aquesta excessiva discreció en el seu caire més negatiu.

Molt diferent és el mestratge de Joaquim Xirau: molt més efectiu i dirigit a una influència concreta en els seus alumnes; més resolt en el que vol fer i com cal fer-ho. Així l'ha descrit Jordi Maragall, deixeble seu:

No ens serà difícil assenyalar uns trets que caracteritzen el seu pas, dissortadament breu, per la nostra Universitat: una mena de febre i de passió per la vida mateixa, per una vida més noble i dirigida a objectius ben definits (30).

Amb aquests objectius concrets entrem al que va ser l'inici de la seva realització, iniciada ja la dècada dels anys trenta.

Notes

- (1) "La filosofia i els seus problemes", Conferències de l'any 1929, Barcelona, Conferentia Club, 1931, vol. I, p. 79.
- (2) Parla d'aquesta renaixença filosòfica M. QUEROL GAVALDÀ en el seu estudi La escuela estética catalana contemporánea, Madrid, CSIC, 1953. Ni cal dir que tal "escola" no existí mai. L'estudi, en canvi, és interessant pel que té de proposta de classificació de l'estètica catalana.
- (3) Sobre aquest punt -Ortega en concret i la filosofia acadèmica europea en general- v. el lúcid article de ALEJANDRO ROSSI, "Lenguaje y filosofía en Ortega", Vuelta, nº 83, volum 7, novembre 1963, pp. 8-13.
- (4) MIQUEL PUIG I REIXACH, Els Congressos Universitaris Catalans, Barcelona, Undarius, 1977, p.59.
- (5) EUGENI D'ORS, "La Universitat dels missatges", La Veu de Catalunya, 6 de març (edició del matí). La frase completa i lleugerament variada que després es va recollir en llibre diu així: "L'il·lustre rector de Salamanca, té prou notícies sobre el viure de la Universitat nostra -que encara no és nostra, però a què acudeixen estudiants, que sí són nostres?", Obra Catalana Completa. Glossari 1906-1910, Barcelona, Selecta, 1950, p. 65.
- (6) Els Congressos Universitaris Catalans, p. 65.
- (7) íbid, pp. 94 i 95. L'apartat a) se subdividia en dos subcapítols: 1) Part fixa de la secció: Lògica, Epistemologia, Estètica, Metafísica i Història de la Filosofia; 2) Especialitats: Ciències Psicològiques i Morals (Antropologia, Psicologia fisiològica, Psicologia especial -de l'infant i col·lectiva- i Pedagogia); Filosofia del Dret, de la Religió i de la Història, Sociologia; Estudis d'Història de la Filosofia: Història de la Cultura, Filosofies antiga, medieval, moderna, etc. Queda escrit que "fóra de desitjar a més que en les Seccions de Filosofia es multipliquessin les especialitzacions".
- (8) íbid, p. 38. Segons assenyala MIQUEL PUIG I REIXACH, també van participar en la discussió d'aquestes esmenes Pere Bosch Gimpera i Vicenç Feliu, però no especifica els continguts de les esmenes de Serra i Carreras (ni tampoc si aquestes van ser presentades conjuntament o per separat).
- (9) XENIUS, "Balada d'un jove doctor", El Poble Català, nº 20, any II, 23 març 1905. ENRIC JARDI, en la seva biografia d'Eugeni d'Ors, Barcelona, Aymà, 1967, p.143,

- ~~mm~~ parla d'aquest article, però erròniament diu que Carreras va guanyar l'oposició. JOSEP MARIA RUIZ SIMON ha explicat en part aquesta glossa i el seu entorn, corregint l'error de JARDÍ, en el seu article "Una 'història' de la filosofia catalana", La Vanguardia, 23 setembre 1982.
- (10) En parlar del Seminari de Filosofia, creat per Serra dins de la seva càtedra; diu Francesc Mirabent: "Amb concurrència reduïdíssima, insignificant, cal dir-ho...", F. de P. MIRABENT, "Necrologia de Jaume Serra Hunter", Estudios Estéticos y otros Ensayos filosóficos, Barcelona, CSIC, 1958, vol. II, p. 201.
- (11) "Kent i la cultura catalana (Reflexions de centenari)", La Revista, 1 gener 1925, pp. 7-10.
- (12) F. MIRABENT, ob. cit., p. 199 i J. XIRAU, ob. cit., pp. 7 i 8.
- (13) J. XIRAU, "La Facultat de Filosofia", Ressorgiment, nº 301, any XXVI, agost 1941, p. 4868.
- (14) "La renovació de la Universitat: La Facultat de Filosofia", Mirador, nº 141, 15 octubre 1931, p. 3.
- (15) Nascut a Màlaga l'any 1881, li agradava signar el seu nom en català. Havia anat primerament a Madrid, on pel que es veu no va tenir molt èxit, i va provar fortuna a Barcelona. Era psiquiatre, però afecionat a la filosofia. Havia aconseguit posar els pels de punta a més d'un especialista en Llull amb el seu llibre Llull, maestro de definiciones. A costa de Ruiz Eugeni d'Ors es va permetre de fer una divertida glossa: "Un filòsof", La Veu de Catalunya, 21 març 1906 (edició del vespre. En ella d'Ors diu, comparant Madrid amb Barcelona: "Som pobrets, és ver, som encara molt pobrets nosaltres, però ~~ja~~ ens podem permetre alguns luxos ~~in~~accessibles als veïns". I afegeix: "I així, guanyant ~~mm~~ per a Catalunya un foraster filòsof, es fa obra bona d'imperialisme... (Bé dec tenir dret a parlar d'imperialisme jo, ¿veritat?...)- Més que amb "conquistes de Madrid", d'un imperialisme un xic... a la gallega". Anys més tard, Diego Ruiz escrivia excel·lències d'Eugeni d'Ors en un llarg i feixuc article sobre la seva filosofia titolat "Las bellas mentes de aquí (Ensayo sobre el estado actual de las ideas y de las letras en Catalunya)", La Publicidad, 11 i 25 juliol, 8 i 22 d'agost i 19 de setembre del 1912. El títol de ~~mm~~ la sèrie d'articles promet molt més del que finalment dona. Les floretes mútues entre Ruiz i d'Ors es van acabar aquí, de manera que l'Obra Catalana Completa del segon, del 1950, ja no inclou la glossa sobre el primer abans citada ("Un filòsof").
- (16) L'única referència la dona ENRIC JARDÍ a Eugenio d'Ors pp. 134-135.

- (17) E. JARDÍ, ob. cit., pp. 203-204. Això va donar peu a una breu polèmica en el diari Las Noticias, polèmica que no afegí gaire claretat més enlla dels fets consumats: J. CASANOVAS, "El Seminario de Filosofía", 8 febrer 1912, on l'autor, diputat de la Mancomunitat, acusa a Ramon Turró de no haver-lo deixat intervenir per defensar a d'Ors, quan aquest l'havia nomenat representant seu; R. TURRÓ, "El Seminario de Filosofía", 10 febrer 1921, on l'autor diu que Casanovas no tenia cap dret a intervenir en aquest afer. Una darrera contestació, gairebé un lament final, encara va fer Casanovas en un article final, "Lo del Seminario de Filosofía", 18 febrer 1921.
- (18) Anuari de la Societat Catalana de Filosofia any I, Barcelona, Publicacions de la Secció de Ciències de l'Institut d'Estudis Catalans, 1923, pp. 14-16.
- (19) El contingut d'aquest Anuari era el següent: "Memòria", firmada per J. M. Llovera, President, i P. M. Bordoy-Torrents, Secretari; Introducció de Ramon Turró; "Les persones polítiques en la *Αθηναική Πολιτεία*", de Pere Coromines; "Idealitat, Metafísica, Espiritualisme", de J. Serra Hunter; "De l'observation interne comme méthode métaphysique et comme méthode psychologique"; per G. Dwelshauvers; "La demostració de l'existència de Déu pel moviment i l'escola tomista catalana", per P. M. Bordoy-Torrents; "Els Estatuts del Col·legi Major de Sant Vicens i San Ramon, dels Dominicans, a Barcelona", de R. d'Alòs; "La metafísica i la psicologia del mestre Guiu de Terrena", del P. Bartomeu P. M. Riberta; "Estudis de Psicologia ètnica: la mentalitat primitiva", de T. Carreras i Artau; "Die mainzer 'Lullistenschule' im 18 Jahrhundert", de A. Göttron; "El Cardenal Joan-Tomás de Boxadors i la seva influència en el renaixement del Tomisme", de J. Tusquets i Terrats; "El concepte de creació en l'obra artística", de J. M. Capdevila; i "Una pàgina inèdita del Dr. Llorens".
- (20) Ob. cit., p. 16.
- (21) Així ho dona a entendre LAUREANO ROBLES en el seu estudi "La Societat Catalana de Filosofia", Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca, Eds. de la Universidad de Salamanca, 1983. Diu exactament: "Con la llegada de la Dictadura de Primo de Rivera en septiembre de aquel mismo año de 1923 las cosas tomaron un nuevo sesgo en toda España. El Anuari no pudo continuar su publicación y las actividades llevadas a cabo por sus respectivos miembros tuvieron que matizarse", p. 169. El valor d'aquest estudi de R. ROBLES rau en la capacitat sorprenent per a explicar la tan curta vida de la Societat en quasi trenta pàgines. A dir veritat, aquesta explicació es veu literalment inflada per les bibliografies que l'autor dona de cada membre de la Societat, bibliografies que no tenen res a veure pròpiament amb ella. Presentat així, aquesta Societat sem-

nès, 1930, pp. 111-137). El tema de la conferència connecta directament amb l'interès de Serra Hunter (compartit per Carreras i Artau) per a vincular la filosofia catalana amb l'herència filosòfica de Llorens i Barba i amb la filosofia del sentit comú relacionada amb la filosofia escocesa. Els dos textos citats, tesi doctoral i conferència, estan reeditats en el segon volum de l'esmentat Estudios Estéticos y otros Ensayos filosóficos, vol. II. Sobre la darrera qüestió, v. SERRA HUNTER, Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX, Barcelona, Atlas, 1925, i T. CARRERAS I ARTAU, Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica, Barcelona, Catalònia, 1931 (especialment l'assaig "Xavier Llorens i Barba (Revisió psicològica d'una caricatura)").

- (27) F. MIRABENT, "Necrologia de Jaume Serra i Hunter", ob. cit., p. 203.
- (28) "...Jaume Serra Hunter, un filósofo 'muy siglo XIX' -por el lado espiritualista e idealista de dicho siglo- y también 'muy escocés-catalán', como habría dicho, con mala huva, Miguel de Unamuno", E. RONZON, A. HIDALGO i M. LORENZO, "Entrevista a José Ferrater Mora", El Basilisco, nº 12, gener-octubre, 1981, p. 52. Afegeix Ferrater: "En una historia de la filosofia en Catalunya el nombre de Jaume Serra Hunter no debería faltar".
 El que no va tenir límits en idealitzar la figura de Serra Hunter va ser MANUEL SERRA I MORET. Després de qualificar-lo "sacerdot de la didàctica" escriu: "Era realment edificant sorprendre un obrer en el tramvia llegint Metafísica, Espiritualisme...", SERRA I MORET, "Un llibre postum de Serra Hunter", Ressorgiment, nº 355, febrer 1946, any XXXI, pp. 5771-2.
- (29) EDUARD NICOL, "La Escuela de Barcelona", El problema de la filosofía hispánica, Madrid, Tecnos, 1961, pp. 179 i ss.
- (30) JORDI MARAGALL, "Record de Joaquim Xirau", Convivium, nº 26, gener-març, 1968, p. 116. Com a professor, Xirau és descrit per Maragall en els seu doble vessant: "Tot el que tenia de suggeridor, d'apassionat, fins de grandiloqüent, en els cursos sistemàtics d'Introducció a la Filosofia, amb assistència nombrosa, tenia de contingut i cautelós en els cursos del Seminari/", ibid., p. 119.

I

2

LA FILOSOFIA DELS ANYS TRENTA. LA REFORMA UNIVERSITÀRIA
COM A PROJECTE INTERROMPUT.

Si, com veurem, la filosofia dels anys trenta experi-
mente una nova perspectiva pel·la que fa els replantejaments
acadèmics, diguem des d'un principi que la presència de
la filosofia dins de la cultura catalana d'aquesta
dècada no havia de comportar grans canvis. Llegint les re-
vistes culturals d'aleshores, veiem com la filosofia hi
apareix ben poc. Si agafem, per exemple, una revista
com Mirador (fundada per Amadeu Hurtado el 13 de gener
de 1929), la referència a les novetats filosòfiques
només apareix de tant en tant i sempre amb el comentari
de la poca filosofia que el país dona de si. Així comen-
tava Josep Palau l'aparició d'un llibre de Serra Hunter,
Filosofia i cultura, l'any 1930:

La nostra literatura ~~na~~ filosòfica és tan
reduïda que l'aparició d'un llibre retro-
lat Filosofia i cultura i signat per Jaume
Serra Hunter, significa en el nostre món
intel·lectual un esdeveniment... (1).

També Josep Palau, quatre anys més tard, comentava com
una agradable sorpresa, per poc freqüent, l'aparició
d'un nou llibre de filosofia, aquest cop Primers assaigs
del ja aleshores desaparegut Joan Crexells (havia mort el
1926):

La raresa de les publicacions de caràcter
filosòfic a casa nostra és tan notòria,
que l'aparició d'un llibre consigna-
tament a qüestions d'aquest esdeveniment en

el nostre món literari un esdeveniment que ha d'omplir de joia tots aquells que s'interessen per la cultura, a Catalunya, de les disciplines filosòfiques (2).

Novament, un any més tard, l'aparició d'un altre llibre és un altre cas aïllat. En aquest cas és el comentari de Joan Sacs sobre un nou llibre de Serra Hunter, Sentit i valor de la nova filosofia (per cert, el darrer que publicava a Catalunya):

Un llibre de Serra Hunter, mestre dels filòsofs catalans d'avui, ha de ser un gran esdeveniment en la nostra literatura i major esdeveniment encara en el desenvolupament peresós de la filosofia catalana moderna (3).

Abans d'entrar els anys trenta, va ser significativa la polseguera que va aixecar una conferència d'Ortega a Barcelona. Va venir a clausurar un Congrés de filosofia organitzat per l'Associació Espanyola para el Progreso de las Ciencias, celebrat del 20 al 27 de maig del 1929, coincidint amb la inauguració de l'Exposició Internacional. Va ser Tomàs Carreras i Artau qui la va aixecar, amb un article -signat només T.C.i.A.- titolat "La filosofia com espectacle. El cas del Sr. Ortega i Gassét" (4). Berran Valls i Taberner i Carles Soldevila van contestar, dient el primer que Ortega li havia semblat "un goig de l'entniment i una meravella de dicció"; mentre que el segon va dir que molts dels impugnadors d'Ortega estaven mancats d'originalitat i "d'una cosa que, comptat i debatut, té tanta importància com ella, per no dir més: personalitat" (5). Està clar que cap dels dos sabia ben bé per on anaven els trets, ja que amb els seus arguments no van fer més que abonar les tesis de Carreras (i per això aquest no

se n'estava de citar aquests articles).

De fet, i més que una crítica, el que Carreras havia fet d'Ortega va ser una caricatura d'allò que en digué una "actitud filosòfica". Per a Carreras, Ortega deixava de banda "l'augusta severitat de la Filosofia", justament per a fer "espectacle": "El senyor Ortega y Gasset ha esdevingut un veritable actor i artista de la Filosofia... massa actor i massa artista". I descriu Ortega pel "seu desig d'agradar abans que de filosofar", un tret que també li va fer, més de trenta anys més tard, Nicol (6).

Després dels articles de Valls i Taberner i Soldevila, Carrerasesencara va tornar a respondre, sense afegir res de nou. Sí val la pena de citar un article que s'adheria a aquest, ja que feia una significativa associació de personatges:

Crec que de Xènius n'hem tingut ben bé prou amb un, perquè fins els de fora ens commoguin (7).

Sobre aquesta identificació d'Ortega i de d'Ors se n'ha parlat més d'un cop. Un article de Delfí Dalmau (ja de l'any 1933) estava dedicat justament a la identificació d'aquests dos filòsofs:

Fa més de vint anys, q1 jovent català que llegia català -el glossari de Xènius a La Veu de Catalunya-; llegia una filosofia que li sembla repetida ara pel filòsof màxim de Madrid. Si aquest filòsof del meridià castellà no es planyés de veure en el llibre admirable d'un pensador alemany, conceptes dels quals reclam l'originalitat o la paternitat, no retreuriem d'haver-los vist expressats en català més de vint anys enrera (8).

Posar l'orteguisme com a punt de referència negatiu de la filosofia era una constant en la filosofia catalana d'aquests anys. En aquesta polèmica, la figura d'Ors juga

un paper ambivalent: tan aviat pot ser vist com un afí a la suposada frivolitat de la filosofia d'Ortega (la postura més usual), com un aïtor molt més original i profund que el madrileny. Una mostra més d'aquesta aversió a l'orteguisme (que no tenia prou força per a entendre'l com un sòlid antiorteguisme; cosa que sí serà fonamental, unes anys més tard, ja a l'exili, en els primers llibres de Nicol) la trobem en un article -sense signatura- a Mirador. En aquest cas es dona l'opinió dels escrits dels aleshores joves i prometedors estudiants madrilenys Julián Marías i Manuel Granell (amb el temps, dos dels més fidels orteguïans i, tots dos, defensors -i inventors- del terme "escola de Madrid", un des de Madrid i l'altre des de Caracas). Diu el setmanari català dels joves filòsofs madrilenys:

...ens posa en contacte amb la darrera fornada -made in Compluto- universitària central. La nostra prèvia simpatia -no de massa graus, certament, ha minvat, encara. Hem de concloure que la influència orteguiana ha estat fatal per aquestes noves promocions. Tot és cercar paraules noves, només el dring els preocupa, la necessitat de fórmules recents per dir qualsevol cosa... (9).

L'orteguisme/antiorteguisme no defineix, és clar, el que era la filosofia catalana dels anys trenta (o, més generalment, dels anys vint i trenta). Això ens portaria a una visió Barcelona versus Madrid que poc té a veure amb la filosofia realment important que es podia fer en una i altra ciutat durant aquests anys. Hi ha, però, una qüestió de tarannà que realment és notori en la filosofia que es fa en una i altra facultats. I això es demostra en resultats concrets, tot examinant quins ^{han estat} ~~van ser~~ els ^{libres} ~~est-~~ ^{sets} ~~re-~~ xebles (i llur obra) dels aleshores deixebles d'Ortega

(però també de García, Morente i, molt aviat, també de Xavier Zubiri), i quins els de Serra Hunter, Xirau, Carreras Artau, etc. L'orteguisme crea una escola filosòfica perquè aquesta és una de les seves més clares fites (i d'això n'ha parlat molt, i molt clar, Nicol en el seu llibre El problema de la filosofia hispànica). En canvi, els filòsofs catalans d'aquells anys que donen classes a la Universitat de Barcelona no tenen una unitat doctrinal tan palesa com l'orteguiana ni es proposen clarament de crear una escola filosòfica catalana (o l'adjectiu que es vulgui posar, ja que tampoc es tractava, en cap dels dos casos, de buscar una filosofia netament nacionalista). Xirau, que sovint se l'ha classificat d'orteguista, tenia una idea molt diferent de l'ensenyament de la filosofia (i una idea molt concreta de política cultural) respecte d'Ortega. Un i altre, com a caps més visibles de les filosofies més innovadores de les dues facultats de filosofia espanyoles d'aleshores, propiciaren dues maneres d'entendre i de fer la filosofia que es pot seguir clarament en els seus deixebles: una escola filosòfica que conformen els deixebles del filòsof madrileny (la ~~mateixa~~ escuela de Madrid, que amb més o menys variants componen José Gaos, María Zambrano, Manuel Granell, Luis Recasens, Javier Marías, etc.) i un grup, però no una escola, encara que tingui algunes connotacions comunes, que conformen els deixebles del filòsof català (i, com que no és una escola, cal matisar quan són netament deixebles de Xirau -Casanovas, Maragall, Calsamiglia, etc.- o mers alumnes -Nicol, Ferrater Mora) (10).

~~Una~~ Tot això ja es respirava en un ambient més o menys

eufòric (en tot cas, i com veurem, decididament optimista) de la filosofia dels anys trenta: (barcelonina i madrilena). I per això Ortega sorprenia quan venia a Barcelona, de la mateixa manera que Xirau sorprenia als alumnes d'Ortega. Així ho ha descrit Jordi Maragall:

El trobaren (amics nostres de Madrid, on professava Ortega, Zubiri, Gasc) massa afectat, romàntic. El respectaven pel contingut d'allò que exposa, però s'escandalitzaven lleugerament de com parlava... (11).

Pel que fa la comparació d'Ortega amb d'Ors, és interessant recordar que és justament per aquests anys trenta quan d'Ors es plantejava seriosament la possibilitat de retornar a Catalunya. Segons explica Rodolf Llorens i Jordana, "l'adveniment de la República frustrà el projecte d'au Fèlix, de fer ressorgir de les cendres un nou Xènius" (12). Per a Enric Jardí, d'Ors va intentar encara un retorn l'any 1935, frustrant aquest cop l'intent la guerra civil (13).

És també un llibre significatiu d'aquesta dècada, l'esmentat de Tomàs Carreras i Artau, Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica (1936). És un llibre que té alguns dels ingredients propis del que serà l'obra de Carreras vista en el seu conjunt, però amb una originalitat i empenta que molt poques vegades tornaria a assolir. Guillem Díaz Pla ja saludà l'aparició d'aquest llibre com un model de seriositat davant tots aquells que parlaven de filosofia o de ciència catalana, referint-se clarament a F. Pujols. I acabava:

Tenim escrits en llengua catalana, poemes -sobretot poemes-, novel·les, contes, tragèdies i redolins. Cal -ara que la Universitat és autònomitzada- crear una bibliografia de tipus universitari (14).

La veritat és que aquesta bibliografia no va ampliar-se molt durant aquesta dècada.

Filosofia i reforma universitària: un projecte interromput

Serra Hunter, Carreras Artau i Xirau eren tres filòsofs, hem dit, que tenien una idea clara del que calia "reformar" de la filosofia d'aquest país. Només un d'ells, Xirau, es va trobar en la conjuntura per a endegar des d'un primer pla aquesta reforma, en proclamar-se la República. Com hem dit, Serra Hunter va ser rector de la Universitat hereva de la dictadura, abans de ser pròpiament autònoma. En iniciar-se aquesta nova etapa, però, quedà més en un segon pla pel que fa la política universitària. Per una altra banda, Tomàs Carreras i Artau, que aleshores era militant (i diputat) de la Lliga, es manifestà explícitament en contra del projecte d'autonomia universitària (15).

A més, però, Carreras tenia una especial reticència a entendre el filòsof com a "home públic", de manera que difícilment podia prendre part en una reforma universitària de l'abast de la republicana (16). Pocs homes intel·lectuals han tingut a Catalunya una consciència clara de la necessitat d'una "filosofia pública", per a fer servir una expressió de Jaume Lorés quan parla justament, entre d'altres, de Xirau (17). Aquest ha estat un dels pocs

filòsofa d'aquest país que ha vist clarament la necessitat d'aquesta figura. En certa manera, però amb un fons molt diferent (no cal dir-ho), coincideix Xirau amb Eugeni d'Ors. Nicol va retratar d'una manera molt penetrant els punts de coincidència i els de divergència entre un i altre:

En verdad, las actividades de éste último (d'Ors), mientras vivió en Barcelona presentan algunos rasgos de los cuales las actividades posteriores de Xirau parecen una reproducción. Hay el mismo rumor de iniciativas; la misma pasión interventora en la mente de los demás, para incidir en ella -- educativamente; la misma capacidad de crear nuevos organismos; el mismo sentido de una "nueva época", de una misión cultural de cuyo centro figure el nuevo educador, y cuya irradiación se proyecte en todas las direcciones para beneficio de la comunidad entera (18).

Xirau no era un model per a Xirau, com tampoc ho era pròpiament dit Ortega. (19). D'Ortega, que Xirau va conèixer en fer els cursos de doctorat a Madrid, podia admirar la seva actitud reformadora. Però com educador estava molt més proper a la Institución Libre de Enseñanza. Per això, com també ha dit Nicol amb justesa, Xirau no era el que s'enten per un mestre d'escola filosòfica -- cosa a la que, malgrat tot, d'alguna manera tendia --, perquè predominava la seva voluntat pedagògica.

És clar que l'obra de la reforma universitària dels anys trenta no era obra d'un home sol, però Xirau va ser un home clau d'aquesta reforma a Barcelona des del seu càrrec de degà de la Facultat. Aquesta Facultat era -- amb la de Madrid -- la Facultat-pilot de la reforma.

Naturalment que la reforma no ~~pudria~~ va partir de zero, malgrat la gairebé indigència amb la que la Universitat

catalanames trobava a finals dels anys vint. Represent aquell article que hem citat abans de Xirau, escrit ja a l'exili, sobre la Facultat de Barcelona, on s'explica que aquesta era anomenada "antro", veiem com l'autor d'Amor y mundo descriu la transició d'un període a l'altre:

Un petit grup de professors i d'alumnes la portaven des de feia anys en el pensament i en el cor. Treballaven gairebé clandestinament; es reunien en un recó desmarxat o sota la grandària d'una vella aula, elaboraven amb paciència i esforç projectes i idees, formaven en el diàleg i la comunió els múscles i els tendons d'una vitalitat espiritual vigorosa i sàbia, omplien tots els àmbits de sements. El miracle estava llargament preparat. A l'adveniment de la República, tot es va obrir en una brotada triomfal (20).

Amb aquesta descripció, com dic, feta des de l'exili, Xirau dona la seva definició de Facultat de Filosofia que recorda molt directament a la kantiana:

La Facultat s'havia convertit, com li pertocava, en el nucli essencial de la Universitat reformada i un centre d'irradiació espiritual dintre i fora d'ella.

El ressò és kantian. Xirau, amb la reforma universitària en general que no és una obra personal, però en la que ell hi té un paper molt important, intentava actualitzar a Catalunya allò que no havia arribat a que hem descrit breument a l'anterior capítol: la identificació de filòsof i professor de filosofia. Aquesta identificació, recuperada -o reinventada, com diu Rossi en el text abans citat- durant el segle XIX, pertanyia a la Il·lustració. Kant havia definit la Facultat de filosofia d'una manera que ressona en les paraules de Xirau, encara que aquest no el citi: la Facultat de filosofia, deia Kant a El

Conflicte de les facultats (1798) havia d'ésser un departament entre els altres i, al mateix temps, l'essència de tota la Universitat, la seva mateixa condició. De fet, Kant descriu un model d'Universitat vigent a Europa fins ben entrada la tercera dècada del segle XX -gairebé podem dir que fins la segona guerra. El que es projectava de fer amb la reforma universitària republicana a Espanya era, doncs, posar a to la Universitat en aquest país just en un moment retardat, però encara no prou per ser aquesta una empresa fora del temps. Per dir-ho amb termes greus, aquesta era una darrera oportunitat històrica per a posar la filosofia en el seu lloc: la universitat.

Molts dels alumnes de la Universitat reformada van saber veure la importància d'aquest projecte. Escrivia Guillem Díaz Pla ja l'any 1932:

E'índex de temes que han de professar-se aquest any a la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de Barcelona dona la impressió d'una vitalitat i d'un desig de superació realment formidable (21).

I en l'article abans citat de Nicol, de l'any 1931, es fa previsió del que seran les futures generacions formades per la nova Facultat:

No és aventurat predir que, si tot va com cal, aviat la nostra Universitat serà una cosa molt diferent del que era fa uns anys. La Facultat de Filosofia pot servir de termòmetre d'aquests moviments de renovació; el que indica ara és esperançador. Pel cantó dels estudiants, hi ha una colla de menys de vint anys, dotats d'un talent msegur i que aviat faran parlar d'ells (22)

Renovar la filosofia en aquest país volia dir trencar tres aflaments, un cop havia entrat a la Universitat:

- (13) ENRIC JARDÍ, Eugeni d'Ors, Barcelona, Aymà, 1967, p.250.
- (14) GILLEM DIAZ PLAJA, "Una tradició cultural", Mirador, nº 131, 6 agost 1931, p. 6. I acaba: "Això és la manera més autèntica de servir una tradició de cultura. Parlar de medicina catalana, per exemple, no és pas servir-la".
- (15) Diu el seu germà Joaquim: "Sobre todo, promovió y condujo resonantes campañas en favor de la autonomía universitaria, sin mixtificaciones políticas,; y llegó a luchas contra sus propios amigos cuando, a pretexto del estatuto de Autonomía de Cataluña, fue implantado en la Universidad un régimen que no correspondía a dicho ideal. Hoy se hace justicia a la nobleza de sus intenciones y al acierto de su visión, que no fueron entonces reconocidos", JOAQUIM CARRERAS i ARATAU próleg a TOMAS CARRERAS Y ARTAU, Estudios filosóficos, p. 11.
- (16) Aquesta postura de Carreras té a veure amb el que abans hem vist que anomenava "la filosofia com a espectacle".
- (17) "La filosofia 'pública' catalana", La Vanguardia, 3 de maig 1983.
- (18) EDUARD NICOL, "La Escuela de Barcelona", ob.cit., p. 184: Les diferències que Nicol assenyala: l'actitud davant la Universitat, la pedagogia estètica (d'Ors) i la pedagogia ètica (Xirau), l'afectació europeïsta del primer... No cal insistir, per a ser fidels al context de Nicol, que aquest retrata tan agudament d'Ors i Xirau precisament per l'adistància que ell veu entre aquests i la seva pròpia filosofia. L'escètica concepció del "que ha d'ésser" un filòsof, per part de Nicol, l'allunya de les actituds d'un i altre, inclús abans d'entrar en llurs filosofies. Malgrat aquesta prevenció, i com veurem al final del nostre treball, entre ~~Nicol~~ les filosofies de Nicol i Xirau no hi ha discrepàncies tan insalvables com aquest ha volgut fer veure.
- (19) Sovint s'ha dit equivocadament, que Xirau era un deixeble d'Ortega. JOSE GAOS i JOSE LUIS ABELLAN ho han insinuat així algun cop, encara que precisant les diferències. Mmmh ANTONIO MACHADO ho va dir directament, sense matisos: "Es Joaquín Xirau... un discípulo de Ortega y Gasset, en el mejor sentido de la palabra", "Miscelanea apócrifa: Sigue Mairena...", Hora de España, nº 20, agost 1938, p. 5.
- (20) JOAQUIM XIRAU, "La Facultat de Filosofia", ob.cit., p. 4868.
- (21) GUILLEM DIAZ PLAJA, "La Universitat reformada: la Facultat de Filosofia", Mirador, nº 193, 13 octubre 1932.

I

3/

JAUME SERRA HUNTER

Nascut a Manresa (1878). De família humil. Es llicencià en filosofia a la Universitat de Barcelona i es doctora a Madrid (1909) amb la tesi Ensayo de una teoria psicologica del juicio. El 1910 és catedràtic de filosofia de l'Institut d'Almeria i aquest mateix any guanya la càtedra de Lògica de la Universitat de Santiago de Compostela, on professa fins l'any 1912. Guanyada la càtedra d'Història de la Filosofia de la Universitat de Barcelona, el 1913 es trasllada a aquesta ciutat. Un any més tard crea, dins de la càtedra, el Seminari de Filosofia.

A partir del 1914 comença a escriure les veus de filosofia i d'història de la filosofia per a la Enciclopedia Espasa. El 1923 és un dels fundadors de la Societat Catalana de Filosofia. El 1925 és nomenat acadèmic numerari de la Reial Acadèmia de Bones Lletres. Del 1919 al 1924 va ser professor de filosofia als Estudis Normals de la Mancomunitat. El novembre del 1929 va ser nomenat professor regent de la càtedra "Ramon Llull", de la Facultat de Filosofia i Lletres.

Amb la República exercix diversos càrrecs de la política universitària. Des del maig del 1931 va ser degà de la Facultat de Filosofia i Lletres. Va ser un dels membres encarregats (amb els degans de les altres Facultats: Enric Soler, Eduard Fontserè, August Pi i Sunyer, Ramon Casamada i Josep Xirau) d'elaborar un projecte d'Estatut per a la Universitat de Barcelona, que donaria lloc a la Universitat Autònoma. L'1 de juliol va ser elegit rector d'aquesta Universitat. Com a rector, instaurà els Estudis Universitaris per a Obrers. Presentà la dimissió com a rector l'octubre del 1933. El 1934 va ser nomenat president del Consell de Cultura, que havia creat el gener d'aquest any el conseller de cultura de la Generalitat, Ventura Gassol.

Serra Hunter va participar molt directament a la creació de diverses institucions: l'Institut d'Acció Social Universitària i Escolar de Catalunya (juliol 1933), el Consell Regional d'Ensenyament Secundari de Catalunya. També va ser, durant aquesta anys, professor de l'Escola Normal de la Generalitat. L'Ateneu Enciclopèdic Popular, on va donar nombroses conferències, el va fer president honorari.

Ja abans de la República Serra havia emprès la carrera política, si bé amb moderació i cautela,

com tot el que ell feia. Provenent del Partit Català Republicà, es presentà a les eleccions del 12 de juliol del 1931. Integrat aquest partit a l'Esquerra Republicana de Catalunya, Serra va ser elegit diputat del Parlament de Catalunya (1932). En constituir-se aquest Parlament (desembre 1932), Serra va ser elegit vice-president primer. A les eleccions municipals del 1934 Serra va ser elegit regidor de l'Ajuntament de Barcelona. El setembre del 1936 va ser nomenat Conseller-Regidor de la Conselleria de Serveis Públics i Cultura d'aquest Ajuntament.

Anteriorment ja havia donat moltes conferències i havia publicat articles, però és a partir d'aquesta dècada dels trenta quan l'obra escrita de Serra Hunter pren cos. Sentit i valor de la Nova filosofia és, justament, un aplec de tres conferències que havia donat abans dels anys trenta i que publicà amb aquest títol el 1934. Hem de destacar també els dos volums Filosofia i cultura (1930 i 1932), molt característics de l'escriptura del nostre filòsof. Ja en plena guerra publicà articles sobre la situació política a diverses revistes, especialment a Meridà (abans dita Mirador).

El juliol del 1937 va participar en el II Congrés Internacional d'Escriptors Antifeixistes, que se celebrà a Barcelona, València, Madrid i París. Dins d'aquest Congrés, presidí l'Associació d'Intel·lectuals per a la Defensa de la Cultura.

Durant la guerra, Serra va ser President de la Secció Catalana de Socors Roig Internacional.

El gener del 1939 Serra Hunter i la seva família s'exiliaren. Primer va anar a parar a un camp de concentració, d'on sortí gràcies a la gestió d'un Cardenal. Va anar a Toulouse, on va escriure articles que es van publicar a la Revista de Catalunya i a Terra d'OC. També allí va escriure part -si no tot- del que seria el seu darrer llibre: El pensament i la vida.

El 18 de juliol del 1940 va ser designat, a París, membre del Consell Nacional de Catalunya (amb P. Fabra, J. Pini Sunyer, J. Pons i Pagès i A. Rovira i Virgili). L'entrada dels alemanys a França canviaria la composició d'aquest Consell.

El 14 d'abril del 1942 embarcà amb la seva família cap a Mèxic. Després d'una breu estada a la ciutat de Mèxic, i donada la seva precària salut, es va haver de traslladar a una ciutat de menys altura: Cuernavaca. Aquesta manca de salut no li permeté d'acceptar l'ofertament que se li va fer per a donar classes a la Universitat de Cuyo (Mendoza).

Va ser director de la Revista de Catalunya i va publicar forces articles, pel poc temps de vida que li quedava a Mèxic, a revistes d'exiliats catalans, revisant, sovint, algunes de les actituds polítiques que havia mantingut en el passat.: Res-sorgiment, Catalunya, Germanor, El poble Català i

La Nova Catalunya. Tant a Toulouse com a Mèxic va escriure moltes notes, fins a donar peu a que es parlés de la "calaixera del doctor Serra". De la calaixera plena d'escrits, però, mai se n'ha trobat rastre. Morí el 7 de desembre del 1942 a Cuernavaca. Dos anys més tard el Club del Llibre Català, de Mèxic, publicava El pensament i la vida. Estímul per a filosofar, amb un pròleg de Josep Carner. Aquest mateix any, el Club publicava la versió castelliana, amb pròleg de J.D. García Bacca, que en paraules de Roura-Parella "tenia que servir-le de introducció al mundo filosófico y académico mexicano", però que més aviat es convertí en un epíleg (1).

Caracterització de la filosofia de Serra Hunter

Jordi Sales ha definit molt bé l'abast de la filosofia de Serra Hunter que ell mateix havia definit com un "espiritualisme idealista". Diu Sales:

"Espiritualisme" és una paraula que hom pot entendre en un sentit molt ampli; però en el nostre cas és una adaptació a Catalunya de la filosofia acadèmica francesa de finals de segle: el realisme o positivisme espiritualista de RAVAISSON, LACHELIER i sobretot BOUTROUX. Aquesta adaptació permeté una orientació del treball acadèmic que fou fecunda. No trobarem gaire més en Serra Hunter; però això permeté quelcom més d'una vintena d'anys de continuitat, que és un lapse de temps notable per a les nostres latituds" (2).

Realment, la modèstia s'imposa en estudiar la filosofia de Serra Hunter. I s'imposa per l'actitud sempre mesurada del mateix Serra. La seva obra va ser de gran importància per tot el que va fer d'una manera quotidiana i constant per a la filosofia d'aquest país des de que es va fer càrrec

de la càtedra de Barcelona. La seva més important obra, doncs, queda inscrita en les dades de la seva trajectòria personal que hem donat en començar aquest capítol sobre Serra Hunter. El més important, per tant, és el que diu Sales: la continuïtat que la labor de Serra va suposar per a la filosofia catalana contemporània, sempre tan discontinua. Però, a més, ens interessa l'actitud filosòfica de Serra no pel que tingui ella mateixa d'originalitat (que és ben poc), sinó perquè ella va ser model per als seus deixebles, bona part d'ells exiliats. Així, al capdavant del nostre estudi haurà estat útil haver entrevist la filosofia de Serra Hunter per veure fins a quin punt es dona una altra continuïtat a partir de la seva obra; en aquest cas, a través de l'obra dels seus alumnes a l'exili. En aquest sentit, El pensament i la vida és, encara que no cronològicament, el primer llibre de la filosofia catalana a l'exili.

L'obra escrita de Serra Hunter és, pròpiament, un recull d'escriures breus i fragmentats. Tota l'obra de Serra és un seguit d'aquests fragments que, com diu en el pròleg de la primera sèrie de Filosofia i cultura (1930), tenen diversos orígens: conferències, lliçons, col·loquis. Cap llibre de Serra escapa a aquesta condició: Sentit i valor de la Nova Filosofia (1934) és un recull de tres textos diversos; Figures i perspectives de la Història del pensament (1935) conté quatre articles, i el seu darrer llibre esmentat, El pensament i la vida (1945), és un nou recull de textos diversos i fragmentats. Podem dir que aquest ~~llibre~~ és l'estil de l'escriptura de Serra, a partir dels subtítols d'alguns dels seus llibres: suggestions, estudis, estímuls per a filo-

sofar. Els esmentats Filosofia i cultura i El pensament i la vida són els textos més representatius d'aquesta manera de fer filosofia, els més reixits i els que presenten més clarament la contradicció interna que comporten. Aquesta contradicció està justament en l'origen divers dels textos i llur condició fragmentada, per una banda, i per la intenció sistematitzadora d'aquests textos en una unitat, per una altra. I aquesta contradicció és encara més profunda si tenim en compte que Serra té una concepció sistematitzadora de la filosofia. Justament la seva filosofia vol combatre la situació actual del pensament, que és de "desintegració del sistema" (3).

Serra planteja directament la necessitat del sistema, el sentit arquitectònic de la filosofia, però la seva obra no assolix en cap moment l'arquitectura cercada. És clar que aquesta contradicció ho és relativament, ja que cada fragment és un tros d'aquell sistema, sense entrar mai en la contradicció en tre un i altre.

Una altra característica de l'obra escrita de Xirau, molt sovint determinada per l'origen dels textos (conferències, lliçons), és el to marcadament divulgatiu que se sobreposa a la intenció més especulativa dels seus llibres. Els llibres sobre Spinoza i sobre Sberates són un model d'aquest to, però també ho són els dos textos Filosofia i cultura i pràcticament tots els altres escrits.

Diagnòstic de la modernitat. Tradició i progrés, bases per a una "Nova Filosofia"

El diagnòstic del nostre temps és una constant en tota l'obra de Serra Hunter. La causa de l'actual desintegració

crisi filosòfica la veu en la desintegració de la cultura espiritual. Els agents d'aquesta desintegració s'endevinen i es veuen mig explicitats en els primers textos de Serra, però estan clarament esmentats en els seus darrers escrits: el materialisme i l'historicisme.

Malgrat que molt sovint parla d'una nova filosofia, la crisi de la filosofia contemporània no és, per Serra, un "inici d'una nova època" de la història de la filosofia. Es tracta més aviat d'una "crisi motivada per una falsa posició dels problemes i una adaptació irregular de les resultances de la ciència moderna" (4). És el problema de la modernitat: des del Renaixement, la filosofia ha pres com objecte del seu estudi el mateix que la ciència: la naturalesa. I l'esperit humà no pot limitar-se al pensar històric i condicionat de les ciències, de la mateixa manera que no es pot limitar a una, per altra banda inexistent, "experiència pura". Cal replantejar-se "una concepció de l'experiència que salvi a la ciència mateixa de son contingentisme" (5).

Una "nova filosofia" s'ha de plantejar la "preferència de les funcions superiors de l'esperit". I això només podrà ser orientant la filosofia cap una síntesi entre tradició i progrés: la filosofia tradicional (que per a Serra sempre vol dir filosofia grega i cristiana) no és més que la condició de "l'esperit progressiu".

Aquest esperit progressiu tendeix a l'alliberament de l'esclavatge de les dades empíriques i dels mòbils temporals" (6). La filosofia, així, tendeix a l'absolut, a l'eternitat: "La dinàmica de la cultura de l'esperit és sostinguda per la seva dèria per l'Absolut" (7). Art, filosofia i reli-

gió són diferents camins que porten a la contemplació de "l'èsser perfecte". La raó de l'home és "una porta oberta a l'Eternitat" (8).

La filosofia, però, no es limita a aquesta recerca de l'absolut, ja que tendeix -i té com a objecte- la unificació de la cultura. Així, "no ha de donar sols una concepció del món, sinó una solució pràctica als problemes de la vida" (9). Per això la filosofia té un caràcter de triple superació: del mer fenomen, del mer coneixement i de la mera vida personal, de grup o de classe. La "desproblematització" de la filosofia moderna només es pot solucionar tornant a un sentit unitari de la filosofia, que comporta un tornar a teoritzar sobre la cultura (ja que la filosofia és una part de la teoria general d'aquesta) i replantejament (un retorn) de "la vella ontologia". És, en resum, la unitat ideal entre pensament i acció el que té encomanat la filosofia.

El pensament i la vida

Com hem dir, aquest és el darrer llibre de Serra i l'únic escrit i publicat a l'exili. No ofereix res realment nou respecte dels seus escrits anteriors, com el mateix autor feu a la introducció. Referma la concepció idealista de la vida, la renovació cultural que s'ha d'emprendre des de l'idealisme. El que sí notem d'innovador és la perfilació de la crítica de l'historicisme des d'una postura que defensa la unitat sistemàtica de la filosofia. També és una innovació, més aviat anecdòtica, el seguit de disciplines filosòfiques que Serra proposa: la "protologia" (estudi dels

primers elements del coneixement) o la "taxeologia" (teoria de l'ordre).

Aquest llibre és molt menys optimista que molts d'anteriors. El coneixement, per exemple, és aquí descrit per les amenaces que rep dels seus enemics: el dubte, el mal, la ignorància. De fet, i malgrat la presentació d'una nova filosofia, tots els escrits de Serra Hunter, ja des dels primers, s'hi nota una actitud constant d'estar a la defensiva. Sovint trobem expressions com "tàctiques contra", "s'obria el camp a l'enemic", "on la filosofia espiritualista encara resisteix ...". Això ens fa pensar que, en el fons, Serra era conscient d'estar fent un tipus de filosofia molt ancorat en el present, ja des de la seva mateixa formació. La seva és una filosofia de síntesi i de replegament d'una filosofia que persisteix més enllà dels seus límits temporals, que està fora del temps.

Bibliografia

Una bibliografia essencial la recull JORDI BALES a la seva conferència sobre Serra Hunter. Molt completa, encara que estranyament ordenada, és la que dona MARTA VIDAL. Partim d'aquesta per a elaborar la nostra, que considerem provisional, ja que els textos de l'exili (articles tots ells) els anem localitzant en comptagotes. Prescindim aquí de l'obra inèdita, que sí recull M. VIDAL.

a) Llibres

Ensayo de una teoría psicológica del juicio, Madrid, Imprenta de los Hijos de Gómez Fuentenebro, 1911, tesi doctoral.

Filosofia i cultura. Suggestions i estudis, primera sèrie, Barcelona, Llibreria Catalònia, 1930.

Sòcrates, Girona, Gràfiques Darius Rahola, 1931,

Filosofia i cultura. Suggestions i estudis, segona sèrie, Barcelona, Llibreria Catalònia, 1932.

Spinoza, Girona, Gràfiques Darius Rahola, 1933.

Sentit i valor de la Nova Filosofia, Barcelona, Polonio i Margelí, 1934. Conté tres textos editats anteriorment (v. origen en el punt c de la nostra bibliografia): "Idealitat, Metafísica, Espiritualisme", "La filosofia i els seus problemes" i "Tradicció i progrés en la filosofia contemporània".

Figures i perspectives de la Història del pensament, Barcelona, Polonio i Margelí, 1935. Conté quatre textos editats anteriorment: "La vocació filosòfica d'en Creixells", "L'obra filosòfica d'en Ramon Turró", "El canceller Bacon i la metodologia científica" i "Sòcrates i la metafísica".

El pensament i la vida. Estímuls per a filosofar, Mèxic, Club del Llibre Català, 1945. Edició a cura de Pere Matalonga, pròleg de Josep Carner. Traducció al castellà: Mèxic, Publicaciones del Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras, 1945, pròleg de J.D. García Bacca.

capítol 4
(25-9.84)

I-4 / JOAQUIM XIRAU
Chac, Auleren

Joaquim Xirau i Palau va néixer a Figueres l'any 1895. Estudia filosofia i dret a la Universitat de Barcelona i seguí cursos de doctorat d'aquestes dues carreres a Madrid (1917-1920). Allí coneix i tracta personalment amb Ortega, García Morente, Zubiri i Manuel B. Cossío. El 1920 va ser ajudant de la Secció de Lletres d l'Institut Nacional d'Ensenyament Mitjà de Figueres. Aquest mateix any obté la Càtedra de l'Institut de Lugo. El 1921 demana l'excedència d'aquest Institut per a integrar-se a la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de Barcelona com a auxiliar. El 1922 presenta les seves tesis doctorals en dret (Rousseau y las ideas políticas modernas) i en filosofia (Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna). A proposta de la Facultat de Filosofia de Barcelona, el 1923 es fa càrrec de la Càtedra de Psicologia Superior.

El 1923 entra a la Unió Socialista de Catalunya. A partir d'aquest any col.labora a la Revista de Pedagogía, creada per la Institución Libre de Enseñanza. El 1924 comença a col.laborar a La Revista de Catalunya. El 1925 amplia estudis a París, Bèlgica i Suïssa, becat per la Facultat de Filosofia. Uns mesos més tard es reintegra a l'ajudantia de Barcelona.

El desembre del 1926 es trasllada a la Càtedra de Lògica Fonamental de la Universitat de Salamanca, que ha guanyat per oposició i on n'és titular només fins el gener del 1927. Aleshores trasllada la seva càtedra a la Universitat de Saragossa, fins que obté finalment -gener 1928- el trasllat de la mateixa càtedra a Barcelona. El curs 1929-30 el passa donant classes a la Universitat de Cambridge. En tornar és designat professor de filosofia a l'Escola Normal de Barcelona. També el 1930 participa ~~en~~ en el VIII Congrés Internacional de Filosofia celebrat a Oxford, en representació de la Universitat de Barcelona. En aquest congrés és elegit membre del Comitè Permanent Internacional de Filosofia. Durant aquests anys publica diversos treballs: El sentido de la verdad (1927, en català un any més tard) i Descartes y el idealismo subjetivista moderno (1927), entre els més significatius de com orienta les seves preocupacions filosòfiques. També durant aquests anys tradueix obres de Messer, Robin, Russell i, en català, el Discurs del mètode.

Ja durant aquests anys s'apleguen a l'entorn de

Xirau un seguit d'alumnes que, molts d'ells, seran professors a la Universitat. Josep M. Calsamiglia, Jordi Maragall i Domènec Casanovas sempre s'han considerat deixebles directes de Xirau. També van ser alumnes seus: Nicol, Ferrater Mora, Miquel Siguan, Francesc Gomà, etc.

El 1931 és nomenat director del Seminari de Filosofia i vice-secretari de la Facultat de Filosofia i Lletres (en aquests moments el degà era Pere Bosch Gimpera). Un any més tard crea el Seminari de Pedagogia. El 1933 és nomenat degà de la Facultat de Filosofia i Lletres. Altres càrrecs d'aquests anys republicans són: President del Patronat Escolar de Barcelona i del Consell del Segon Ensenyament; membre del Consell de Cultura de la Generalitat; sots-director de l'Institut Politècnic de Barcelona. Amb Emili Mira (que és director d'aquest darrer Institut) va dirigir la Revista de Psicologia i Pedagogia, on col·laborà tot sovint. També col·laborà a publicacions esquerranes, com La ciutat (1931) i Justícia Social (1931-1936).

El juliol del 1934 Xirau representa a la Universitat de Barcelona en el VI Congrés Internacional d'Educació Moral, celebrat a Cracovia. El març del 1936 dona conferències a Londres, Liverpool, Oxford i Southampton. En tornar s'afilià en el recent creat Partit Socialista Unificat de Catalunya.

El gener del 1937 pronuncià una conferència a la Sorbona sobre "L'amor i la percepció dels valors", que després publicà en forma d'article a Barcelona. El mateix any participà en el IX Congrés Internacional de Filosofia, celebrat a París i dedicat a Descartes. La participació de Xirau, que es publicà més tard a París, estigué titulada "Le problème de l'Être et l'autonomie des Valeurs". El mateix 1937 representa a Espanya en diversos congressos internacionals: els d'Estètica,

Ciència de l'Art, Psicologia i Educació popular, tots ells celebrats a París, l'estiu.

Després va ser nomenat membre de la Comissió Delegada per la Junta per a l'Ampliació d'Estudis. El 1938 participà en una reunió de filòsofs organitzada per l'Institut Internacional de Collaborations Philosophiques de París i la Société Générale de Philosophie de París i la Société Générale de Philosophie dels Països Baixos. Col·laborà en la revista Madrid. Cuadernos de la Casa de la Cultura. Que malgrat el títol, i davant la situació de la guerra, ja no es publicava a Madrid, sinó a València, primer, i a Barcelona, després.

El març del 1939 s'exilià a París, on va ser rebut per L. Robin, Maritain i Lacombe. Donà conferències a París, Cambridge i Liverpool. A París, formà part de la Junta de Cultura Espanyola, que tenia com a òrgan d'expressió la revista España Peregrina.

Cridat per La Casa de España en México, es

traslladà a aquell país el mateix 1939. De La Casa de España en va ser membre resident. Donà classes a la Facultat de Filosofia de la Universidad Nacional, al Liceo Franco-mexicano, a l'Instituto Francés de América Latina i a l'Instituto Luis Vives. El 1944 fou nomenat catedràtic d'Història de la filosofia a la Facultat de Filosofia i Lletres (es tractava de la càtedra que havia ocupat Antonio Caso, mort aquell mateix any).

A Mèxic publicà Xirau la seva obra filosòfica més personal, especialment els dos llibres Amor y mundo (1940) y Lo fugaz y lo eterno (1942).

Publicà també llibres monogràfics sobre Bergson, Husserl, Lull, Vives i M.B. Cassirer. També publicà a diverses revistes: Filosofía y Letras, Cuadernos Americanos, La revista dels catalans d'Amèrica i Ressorgiment.

L'any 1946 va morir a la ciutat de Mèxic, atròpellat per un tramvia, quan sortia de la Universitat.

L'estudi de la filosofia de Joaquim Xirau

A diferència de tants altres filòsofs catalans contemporanis, i en un cas gairebé excepcional, sobre la persona i l'obra de Joaquim Xirau s'ha escrit força. Sobre la seva personalitat i caràcter ho han fet molts dels que foren alumnes seus: Jordi Maragall, Josep M. Calsamiglia, Eudard Nicol i Manuel Duran (1). Nicol ha parlat del temperament "ardorós, febril a vegades, que l'impulsava a buscar les vies d'influència" en el seu vessant de pedagog(2). Aquesta influència es reflecteix en un poder absorbent que devia contrastar molt amb la manera de professar dels filòsofs madrilenys més reconeguts dels anys vint i trenta. Maragall relata com alumnes madrilenys que l'havien sentit (deixebles d'Ortega, García Morente o Zubiri), a part de respectar els continguts d'allò que explicava, "s'escandalitzaven lleugerament de com parlava" (3). És justament Jordi Maragall el que més certerament ha parlat de la personalitat i figura de

Xirau: "tot el que tenia de suggeridor, d'apassionat, fins de grandiloqüent, en els cursos sistemàtics d'Introducció a la Filosofia, amb assistència nombrosa, tenia de contingut i cautelós en els cursos del Seminari" (4).

A la necrològica que ja hem esmentat publicà Quaderns de l'exili en morir Xirau es parla del seu "dinamisme, el seu tacte, la seva gran competència en qüestions pedagògiques..."; també es critica, però, des del punt de vista de nacionalisme beligerant d'aquesta revista, l'idealisme de Xirau, la seva "noble fantasia de somniador" (5).

Josep Ferrater Mora ha recordat la figura del seu professor Joaquim Xirau des d'una perspectiva més filosòfica. Es refereix a ell com el "cap més ben dotat de la secció". El descriu amb un molt sòlid coneixement i parlant amb una claretat exemplar de Husserl (6).

El primer estudi global de la filosofia de Joaquim Xirau és el de José Luis Abellán inclòsmen el seu llibre Filosofía española en América. El capítol que es dedica al nostre filòsof, justament el que obra el llibre, porta el títol que caracteritza tota la interpretació d'Abellán: "Joaquín Xirau: el sentido ontológico del amor". És, doncs, una anàlisi -bastant literal- d'Amor y mundo. A part d'això, convé destacar que Abellán donà per primer cop les primeres dades cronològiques i bibliogràfiques de Xirau. Abellán destaca de Xirau el fet d'haver estat un dels més representatius d'una generació que, a Espanya, estava "canviant de dalt a baix el panorama intel.lactual d'aquella època". Aquesta afirmació ~~ha~~ve motivada, en el fons, pel paper que jugava Xirau entre la filosofia de Barcelona i la de Madrid (justament allò que els de Quaderns de l'exili els feia veure amb reticència l'obra de Xirau). El fet d'haver estudiat

a les universitats de les dues ciutats, i poder-se considerar així una mica deixeble de totes dues, feia que un cop instal·lat a Barcelona fou vist aquí com una mica orteguian (si més no en l'actitud, ja que se sentia molt més vinculat a la gent de la Institución), i des d'allà se'l veia una mica com l'exponent de la filosofia catalana del moment. Això configurava una mica la imatge d'un Xirau com a pont de diàleg i connexió entre les dues Facultats. Però Xirau no va arribar a ser un cap d'escola, com ho era Ortega de l'anomenada escuela de Madrid. I no ho era, i això ho haddescriu molt bé Nicol, perquè Xirau estava molt més motivat per un esperit pedagògic que ideològic. Així queda caracteritzada la figura de Xirau dins del grup filosòfic de Barcelona i respecte les formes del grup -escola- de Madrid, que havia tingut l'oportunitat de veure funcionar molt directament quan va seguir allà els cursos de doctorat: més aprop d'Ortega pel que fa els trets d'un temperament més suggestiu i persuasiu, però a la vegada allunyat d'ell pel que l'apropa a Cossío i a la Institución, que el porten a interessar-se més pel paper de pedagog que pel de mestre filòsof.

S'han fet dos estudis globals sobre la filosofia de Xirau amb un ànim exhaustiu i aprofundit. Es tracta de la tesi de llicenciatura Aproximación a la filosofía de Joaquín Xirau, de María Pilar Sánchez, presentada a la Universitat de Barcelona, i de la tesi doctoral de Reine Guy, Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau, presentada a la Universitat de Toulouse-Le Mirail (7). Ambdós estudis, com dic, coincideixen en el propòsit de presentar exhaustivament i detalladament la filosofia de Xirau: el primer l'organitza

d'una manera sistemàtica i sincrònica, per acabar per considerar-lo un hereu de la tradició catalana, sense aclarir ben bé quina; l'estudi de Reine Guy es presenta diacrònicament, molt detallat i sense deixar cap aspecte per classificar, per acabar considerant que Xirau és el màxim exponent i impulsor d'un corrent personalista dins de l'escola de Barcelona (aquest és el subtítol del treball: le personalisme contemporain de l'Ecole de Barcelone).

No cal entrar en una anàlisi molt puntual d'aquests dos estudis per a distànciar-nos d'ells en les seves interpretacions de la filosofia de Xirau. Aquestes, es pot pensar, vénen molt determinades pel caràcter acadèmics amb el que han estat fetes. En qualsevol cas, la lectura que faig més avall de la filosofia de Xirau defuig la implacable sistematització a la que els treballs de Sánchez i Guy la sotmeten.

L'estudi de Reine Guy va dirigit al públic francès. Així s'ha d'entendre-ja que no hi hauria altra manera- les notes de context històric que precedeixen l'estudi pròpiament dit de la filosofia de Xirau. Aquestes notes són molt generalistes i no estan desprovistes d'observacions aventurades per no dir, en alguns casos, de punts de vista del tot equivocats. Pel que fa la interpretació de la filosofia de Xirau, és excessiva la voluntat de l'autora per convertir Xirau en un filòsof molt coherent i sistematitzat, un filòsof, per altra banda, que sembla que tenia molt clara la seva trajectòria filosòfica des d'un principi. És interessant la descripció del caràcter evolutiu de l'obra de Xirau, però l'imperatiu sistematitzador obliga a fer un anàlisi uniformadora dels diferents escrits de Xirau, de manera que es dóna la mateixa importància als llibres més originals i als articles de

menor importància. Així, per exemple, es dedica un capítol sencer a la teoria del símbol en la filosofia de Xirau basant-se, com no podria ser d'altra manera, en un sol article sobre el tema, ja que Xirau no el repren en cap altra ocasió.

L'estudi de María Pilar Sánchez parteix d'un esquema molt rígid per analitzar la filosofia de Xirau. Ella mateixa diu voler aplicar a Xirau un esquema que inclou les parts fonamentals de la filosofia, que enten d'una manera que recorda molt els manuals d'introducció a la filosofia. Així, es nota que l'esquema precedeix a l'estudi de la filosofia de Xirau, de manera que a partir d'aquest s'opera una adequació a aquell. Dit a grans trets, aquest esquema conté uns fonaments axiològics, uns principis de la teoria del coneixement, una ontologia (es diu tot ampulosament "hacia una nueva ontología"; malauradament, Xirau no dona per aquestes novetats) i una part final dedicada a l'antropologia filosòfica i la teoria de l'esperit. Igualment rígida és la manera com classifica Sánchez l'obra de Xirau en tres parts: segons els treballs en els que es planteja la problemàtica filosòfica del seu temps, els estudis sobre els filòsofs "de la seva predilecció" i la seva pròpia filosofia. En conseqüència de tot això, les moderades posicions de Xirau es veuen radicalitzades en les conclusions d'aquesta interpretació: se'l considera autor, entre altres coses, d'una "crítica de la cultura" i se'l responsabilitza d'una "teoria de l'esperit on es posen les bases d'una nova concepció filosòfica de l'home" i d'una concepció metafísica "que proposa una nova solució als problemes". Cal repetir que tanta novetat no és present en l'obra de Xirau, i que ni ell mateix presenta mai la seva filosofia amb pretensions

d'innovació; tot el contrari, Xirau mesura sempre la seva obra i especialment quan dóna la seva opinió més personal sobre qüestions filosòfiques.

Encara podem esmentar alguns altres estudis com a mostra del cert interès que ha despertat l'obra de Joaquim Xirau des de diferents punts de vista: la breu i mesurada visió de Toni Vicens en el seu article "Joaquim Xirau, l'exploració d'un idealisme no egocèntric", la concisa dedicació que li fa Miquel Siguan en el seu llibre La psicologia a Catalunya i les cites que li dedica Jean Lacroix a Le personnalisme (v. bibliografia). Les referències que aquest darrer fa de Xirau en el seu repàs històric de diferents punts de vista a l'entorn del personalisme es deuen, en bona part a l'estudi de Reine Guy. En certa mesura és també la mostra de la lleu presència que el nostre filòsof va deixar en el seu breu pas pels medis filosòfics francesos, tan lleu com per^d que Lacroix citi sempre equivocadament el nom de Xirau, motejant-lo sempre com Jacques.

L'actitud filosòfica de Xirau

Crec que és interessant tenir en compte el caràcter d'obra no acabada que sempre té l'obra de Xirau i que molt sovint ell mateix fa explícit. Al marge d'aquells escrits d'introducció a altres filosofies (especialment aquells darrers que dedica a la de Bergson o Husserl), Xirau fa constants referències a la necessitat de tornar a certes qüestions, d'arrodonir i aprofundir certs aspectes en obres posteriors. Això mateix explica que el caràcter d'obra inacabada no és tant una limitació com la conseqüència de la seva actitud filosòfica. No es deu tant^{lors} a uns fets externs a l'obra (com la seva mort prematura o a els

alterats esdeveniments polítics i socials que li va tocar viure i als que sempre es va comprometre) com a una manera d'entendre la filosofia. Per això no deixen de sonar estranyes a l'esperit de Xirau aquells intents d'interpretar-lo d'una manera molt sistematitzada, quan és el mateix Xirau que defuig i descarta obertament el sistema per a la seva filosofia. Si volem copsar tota l'obra de Xirau en una sola actitud crec que només ho podem fer correctament considerant-la com una constant recerca. La trajectòria d'aquesta recerca la podem dividir en dos períodes: un primer en el qual el caràcter de recerca s'accentua més, on predomina una actitud interrogant i on la receptivitat cap altres filosofies és més notòria; i un segon període que apunta ja a una certa síntesi cap a una concepció filosòfica més pròpia i més elaborada. En el primer període hi comprem els escrits dels anys vint. El segon comença a expressar-se en textos de mitjans dels anys trenta i es concreta definitivament en la producció a l'exili.

Aquesta divisió de l'obra de Xirau ens pot ajudar a entendre el caràcter essencial de recerca que s'afirma en tota l'obra de Xirau. De fet, presa globalment, la trajectòria de l'obra de Xira és una gran coherència interna en la consciència d'evolució del pensament propi. Aquesta coherència d'evolució, tan explícita en tots i cadascun dels seus escrits, predomina davant una filosofia que es pugui creure en algun moment ja definitivament fonamentada. L'actitud de recerca, repeteixo, és una caràcter essencial del filosofar de Xirau.

Crítica del relativisme subjectivista. Cap a una teoria dels valors

L'obra del primer període l'inicia Xirau amb les seves tesis doctorals sobre Leibniz i Rousseau. D'aquests dos llibres podem extraure dues idees centrals que seran la base de la reflexió de Xirau en aquest període: el problema de les condicions universals, necessàries i eternes de la veritat general i el que suposa el Rebaixament en l'inici d'una concepció subjectivista del món. Aquests dos punts es desenvolupen en obres posteriors com Descartes y el idealismo subjetivista moderno i El sentit de la veritat. Aquest segon llibre és justament el punt principal on es dirigeix i desemboca tot aquest primer període de recerca de la filosofia de Xirau. En ell se citen i repeteixen sintèticament les fases cronològiques de l'evolució del subjectivisme modern que abans havia tractat en els seus treballs sobre Leibniz, Rousseau i Descartes.

Fet aquest recorregut, Xirau dona una visió del problema contemporani de la veritat, fa un repàs de la concepció fenomenològica i centra els punts que, segons diu ell mateix, han de ser la base per a una reflexió posterior,

Per a veure el sentit del gir modern en la concepció de la veritat, cal veure el procés de la filosofia fins el Renaixement. Aquest procés, diu Xirau, és el del naixement i desenvolupament d'una tercera categoria d'objectes entre la de la categoria i la de la idealitat. Aquesta tercera categoria té de la idealitat la seva immaterialitat, de la realitat la seva pretensió d'objectivitat. Així és com es produeix la història del progressiu avanç del que és espiritual per sobre del que és corporal. És un dua-

lisme no ja entitatiu, sinó de valor: el valor superior del que és espiritual. En aquest sentit, la ciència s'en-carrega d'alliberar-nos progressivament de l'aparença caòtica de la realitat, racionalitzant-la, estructurant-la amb les idees. En aquest procés, no obstant, "a ningú se li va ocórrer dubtar de la realitat de les coses ~~exterior~~ a l'esperit" (Descartes, p. 8). Aquest dubte vindrà amb un lleu avanç en aquella progressiva idealització del món. Un pas lleu, però decisiu. El món, es dirà aleshores, és una elaboració mental. A partir d'aquí, el procés es radicalitza en el tancament del jo en sí mateix. En aquest tancament la preocupació estarà finalment en invertir el procés, és a dir, en propiciar que el pensament surti cap a les realitats que li són exteriors.

Les conseqüències principals del relativisme ~~subjecti~~ subjectivista modern, especialment a partir de Descartes, és que la realitat i els valors passen a dependre de la "contextura mental de l'espècie humana". En el fons això implica un nou escepticisme, ja que es nega de base el concepte de veritat en la mesura que la necessitat i l'objectivitat es fonamenten en la constitució psicofisiològica de l'home. Les conseqüències d'aquest gir, però, abasten tota la cultura moderna. El relativisme subjectivista, dirà Xirau, "en l'ambient de la nostra cultura més l'aire que respirem" (El sentit de la veritat, des d'ara SV, p. 90). Afecta a tot ordre: en religió tot passa a dependre de la interpretació individual; la moralitat acaba en un mer utilitarisme; en l'ordre polític i social cada home està enfront de tots i cadascun dels demés; l'art passa a dependre de la sensibilitat subjectiva erigida en norma; la ciència, finalment,

es determina per la seva utilitat (SV, 74-74).

Si el relativisme és l'aire que respirem, la filosofia contemporània és una lluita contra ell. A El sentit de la veritat es fa un breu repàs dels fronts d'aquesta lluita: les escoles neo-kantianes de Marburg i Baden, l'escola aristotèlica de Viena, la fenomenologia. Aquesta darrera serà punt de fonamentació per a Xirau en la mesura que essent "Ciència general de la consciència, és la més general de totes les ciències, fonament de tot saber que aspiri a la dignitat científica" (SV, 131). (8). Els punts centrals als que arriba Xirau des de la fenomenologia es poden resumir en tres:

- tota ciència es compon d'un aplec de coneixements en connexió mútua i tot coneixement és relacionat amb una intel·ligència que el copsa;
- tot coneixement s'posa un subjecte i un objecte;
- tota veritat connecta lògicament amb els objectes

(SV, 164-165).

Queda així obert el plantejament de la possibilitat de la veritat per a ser reemprès en un futur. En aquest sentit caldrà distingir entre coneixements, objectes i veritats. Aquesta distinció és, de fet, una de les característiques fonamentals de l'home:

Aquesta capacitat de veure objectes estables i permanents, de posar-los en connexió harmònica i de retenir-los, mitjançant una ordenació legal, a un cosmos d'essència i de valors, és allò que caracteritza la naturalesa humana i la posa damunt de la naturalesa animal, "El concepte de llibertat i el problema de l'educació" (1933).

L'anàlisi d'aquesta capacitat, justament, és la que dona sentit a les coses i les ordena en una jerarquia de valors.

D'aquesta manera, Xirau orienta la seva recerca cap a

una teoria dels valors. És la conseqüència lògica de la preocupació pel relativisme subjectivista modern, de la pregunta pel sentit de la veritat, del camí seguit a prop de la filosofia de Husserl. A partir d'arasserà amb l'obra d'un deixeble d'aquest, Max Scheler, amb la que Xirau dialogarà constantment. Aquesta teoria dels valors, però, manté un fort interrogant: el de la seva jerarquització. Els escrits de finals dels anys ~~innumera~~ vint i principis dels trenta denoten aquesta orientació: "El sentit de la vida i el problema dels valors" (conferència donada a l'Ateneu, 1928 i "La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho" (1929), entre d'altres.

La jerarquització, però, no quedarà descrita en aquests textos. En aquests, de moment, queda traçada una teoria dels valors. Es rebutja del vitalisme la definició de vida com màxim valor. Ella mateixa no és un valor. "Les coses, a més d'existir, valen" ("El sentit de la vida...", p.87). Tendeixen a una manera de ser: tendeixen a ésser com deuen. Mai són del tot com deurien, ja que el món de les existències de les coses queda imposat pel món dels valors, Aquests són creats per la vida, "però els constitueix amb independència i s'hi sotmet" (íbid, 88). D'aquesta manera, els valors conformen un món real i ideal de plenitud del que participen les coses.

L'interval dels anys republicans

Amb aquest text del 1928 Xirau deixa esquematitzada una problemàtica empresa des dels seus primers textos dels anys vint a l'entorn del problema del relativisme subjectivista modern. I dic que ho deixa justament perquè després d'aque-

lla conferència l'obra de Xirau entra en un parèntesi de silenci en el qual no publicarà gairebé res de filosofia (i, sobretot, res que aportí novetats en la seva personal recerca). És el període de la República, amb el qual, com he dit, Xirau desenvolupa una important tasca en la reforma universitària. Precisament amb aquest títol, "La reforma universitària", Xirau va donar una conferència a Berlín en la que es reflecteix bona part de l'ocupació que va mantenir-lo al marge, almenys en escrits, de la filosofia.

Malgrat aquest silenci en la producció filosòfica, i com ho demostrèn els seus escrits immediatament posteriors a aquest parèntesi, Xirau no abandonà el fil de pensament que havia encetat deu anys enrera. Podem pensar en algunes recencions que Xirau va fer durant els anys trenta a la Revista de Psicologia i Pedagogia, que ell dirigia amb Emili Mira. Entre les recencions i articles que aquí publica durant els anys trenta (aquesta revista es va publicar des del febrer del 1933 fins l'agost del 1937, dinou números en total), així com en altres activitats (conferències, seminaris...) apareixen molts dels temes i preocupacions que Xirau reemprendria posteriorment, quan a l'exili podria disposar més temps per a escriure. Podem esmentar algunes d'aquestes activitats. En aquest sentit, ja hem esmentat l'article "El concepte de llibertat i el problema de l'educació", on es fa alguna reflexió sobre qüestions d'axiologia que després constituïran l'eix de tota la reflexió posterior. En el programa de cursos pels anys 1932-1933, per una altra banda, que organitzava l'Institut Psicotècnic de la Generalitat, Xirau va ~~fun~~ dictar un breu curs de tres lliçons sobre el tema "Fenomenologia de l'amor" (9), tema clau de de la filosofia de Xirau en els seus

posteriors textos. També dos llibres que publicà Xirau a l'exili van tenir un avanç previ durant aquests anys: sobre Lluïl ~~l'obra~~ (sobre el que va escriure Vida y obra de Ramón Llull, publicat pòstumament el 1946) havia participat en el VII Centenari del seu naixement amb una conferència titulada "Introducció al sentit filosòfic de l'obra lul.liana" (10), i sobre Cossío (sobre el que va escriure Manuel B. Cossío y la educación en España, 1944) va escriure un article amb motiu de la seva mort (11).

Veïem, així, com durant aquest interval de la República Xirau segueix igualment amb una sèrie de preocupacions que posteriorment reprendrà, en una etapa de la seva obra que apunta cap a una filosofia més personal. Aquestes diseperses i breus obres dels anys trenta (articles, recensions, seminaris) són com apunts sintètics de l'obra anterior a la vegada que notes per als futurs escrits. Això ha estat entès així per Josep M. Calsamiglia i Jordi Maragall en el seu article en comú sobre el seu mestre:

Los últimos años de Barcelona quedan señalados por el intento de una síntesis de las realidades que ha ido ganando en su reflexión anterior (12).

En aquests darrers anys, però, no tot són mers apunts de síntesi i notes d'esborrany. Podem dir que Xirau surt de Barcelona amb el gir filosòfic ja donat en la seva obra.

Ja hem caracteritzat la seva obra en dos períodes clars i nítids. Del primer d'aquests, que conclou a principis dels anys trenta, hem remet al seu caràcter de constant recerca, on cada nou escrit implica un nou interrogant. És un predomini de l'interrogant per sobre de la troballa: cada nou escrit obra els interrogants del següent. És aquest un període d'obertura a la influència d'altres obres i pensadors, influència que sovint es fa notar d'una manera

explícita.

En un segon període, l'obra de Xirau s'encamina més cap a un filosofar que comença a replegar-se en si mateix, per dir-ho així, comença a treure conclusions. De fet, ja hem vist que la conferència "El sentit de la vida i el problema dels valors", malgrat deixar l'interrogant de com resoldre la jerarquia dels valors (el problema clau de la filosofia de Xirau), ja ha deixat plantejat un marc per a la reflexió. I, és més, en aquest escrit ja notem un estil més afirmatiu. I així, a partir d'ara, la influència d'altres filòsofs estan més en funció d'aquesta reflexió que es vol més personal. Husserl, per exemple, queda més en un segon pla. El llibre que dedica a la seva filosofia, La filosofía de Husserl (1940), és un llibre d'introducció a la vegada que un intent de Xirau per ha deixar fixat, definitivament interpretat un pensament que ha exercit una important influència sobre ell. Segurament, i en vista dels resultats, més que d'influència hauriem de parlar d'utilització: Xirau s'ha servit del pensament de Husserl en el decurs d'aquella primera reflexió interrogant (el problema històric del relativisme subjectivista modern, el sentit de la veritat, ...). En canvi, ara seguirà més d'aprop a Scheler, però el seguirà com en un diàleg. Sovint es fonamentarà en ell, però més aviat per a recolzar-s'hi a un nivell gairebé d'inspiració. Ho podem dir sense menysprear l'actitud que comporta: Xirau troba en Scheler la solució dels problemes més greus que s'havia plantejat en la primera etapa de la seva filosofia.

Cap a on dirigeix aquest pensament més personal d'aquesta segona etapa? Sense perdre el sentit de recerca, de camí

que es va fent, Xirau està interessat en una filosofia de fonaments. En un dels seus darrers llibres, Lo fugaz y lo eterno, diu a la introducció: "són unas reflexiones en busca de unos principios".

Els principis no els arribarà a plantejar (el llibre és del 1942 i , com he dit, Xirau mor el 1946), però el punt clau que hi apunta ja està marcat a les principals obres d'aquest segon període: L'amor i la percepció dels valors (1936), Amor y mundo (1940) i Lo fugaz y lo eterno.

La percepció dels valors, l'amor i el món

Hem vist com la conferència "El sentit de la vida i el problema dels valors" Xirau havia deixat dibuixat allò que després anomena els "tres mons" (o, també, els "tres regnes"): el real, l'ideal i el dels valors. Justament la filosofia dels valors ha senyalat que el món real i el món ideal no exhaureixen la totalitat de l'experiència. Aquest plantejament ja present en obres anteriors (implícit inclús a SV) quedava en interrogant davant el problema de la interrelació d'aquests mons, especialment davant la jerarquia dels valors. Just en aquest punt havia deixat Xirau el fil de la reflexió a l'esmentada conferència de 1928. A "L'amor i la percepció dels valors", text que té origen com a tema de seminari de la Universitat de Barcelona i d'una conferència a la Sorbona, Xirau es dedica de ple a aquest problema que constituirà el nucli central de tota l'obra que seguirà a l'exili. Aquest breu text serà reprès, traduït i ampliat en el sel següent llibre, considerat sovint com el més important i representatiu de tota la seva

obra: Amor y mundo, publicat a Mèxic (13).

Tornem a l'interrogant que havia deixat Xirau en aquella conferència del 1928: com s'ordenen i jerarquitzen els valors? Dit d'una altra manera: què els ordena i jerarquitzza?

Per començar a contestar la pregunta, Xirau defineix la percepció en un sentit ampli:

l'acte complexíssim en el qual ens són donades, com a presents o quasi presents, les coses del món que ens circunda i aquest món en la seva totalitat (APV, 1 i 2; AM, 81).

Així, la percepció és una interpretació de l'objectivitat. En aquest sentit la consciència és:

una estructura bipolar, una referència de un centre subjectiu a una realitat objectiva, mediante la cual el sujeto y el objeto quedan situados en una posición correlativa (AM, 114).

Quin és, però, aquest impuls del centre subjectiu a la realitat objectiva? Aquí rau la novetat que Xirau aporta en aquests textos respecte als anteriors i que serà el punt clau de la seva filosofia: aquest impuls és donat per l'amor; només a través de l'impuls amorós es dona la percepció del valor. La consciència amorosa ordena i jerarquitzza els valors que hi ha implícits en la percepció de les coses. "Sense amor no hi ha valor" (AM, 157). L'amor és l'origen de tot valor. Per dir-ho d'una altra manera, l'amor transfigura la realitat més enllà del que aquesta és sense la percepció de l'home.

Cal precisar aquesta concepció de l'amor. Aquí no se segueix en un sentit sentimental, apetitiu o impulsiu (en un ordre del desig), sinó que es caracteritza l'amor com una "actitud radical de la consciència i de la vida" (AM, 111). L'amor no és, així, un contingut de la consciència

Notes

- (1) Podem citar el seu breu escrit "Joaquín Xirau en su cátedra", Insula, nº 234, maig 1966, p.6. Em consta per ell mateix que Manuel Duran està preparant un llibre sobre filòsofs contemporanis entre els quals hi ha un capítol dedicat a Xirau.
- (2) "La Escuela de Barcelona" a El problema de la filosofía hispánica, p. 183.
- (3) "Record de Joaquim Xirau" a Convivium, nº 26, gener-març 1968, p. 119.
- (4) íbid. Per a més detalls sobre la personalitat de Joaquim Xirau v. aquest article de Maragall i el que aquest mateix va escriure en col.laboració amb J.M.Calsamiglia: "Semblanza de Joaquín Xirau", Insula, nº 234, maig 1966, p.5.
- (5) "Joaquim Xirau (1895-1946)", article sense firma (escrit segurament per Joan Sales), nº 19, abril-maig 1946, p. VI-VII. La gent de Quaderns de l'exili, Sales en particular, tenia el seu interès personal en la filosofia, cosa que els porta a escriure esporàdicament sobre alguns filòsofs catalans. Xirau no era filòsof de la seva devoció. En les seves cartes a Marius Torres, Joan Sales parle un parell de vegades de Joaquim Xirau, sempre amb distància i amb certa crueltat. (Cartes a Marius Torres, Barcelona, 1976). Raimon Galí, com ja havia fet el seu pare Alexandre, també es distancia molt explícitament del Joaquim Xirau dels anys trenta (v. Recalada, Barcelona 1984). Haurem de tornar a tot això en el nostre capítol sobre la filosofia no acadèmica de la generació de l'exili (capítol 13).
- (4) La tesina de María Pilar Sánchez la va dirigir el Dr. Francesc Gomà. Va ser presentada a la Universitat de Barcelona, el mes de febrer del 1976. No s'ha editat. La tesi de Reine Guy la va dirigir el Dr. J.M.Gabaude. Va ser presentada el juny del 1974 i editada dos anys més tard per la mateixa universitat.
- (8) L'adscripció a la fenomenologia per part de Xirau, però, no arriba a cristallitzar. Xirau era un bon coneixedor de Husserl i en va ser un bon expositor, com es mostra en el llibre que dedica a analitzar la seva filosofia i com ha deixat escrit Ferrater Mora (v.nota 6). En els textos posteriors, com veurem, Xirau serà molt més schelerianà (i, per tant, la seva filosofia tindrà una dependència tan íntimament a la fenomenologia com és el cas de la se Scheler) i separarà definitivament ciència i filosofia, tot abandonant la pretenció de la fenomenologia de considerar científica la filosofia. Això darrer és especialment explícit a Lo fugaz y lo eterno (1942).

- (6) "Entrevista a José Ferrater Mora", El Basilisco, nº 12, gener-octubre 1981, p. 52. Veure també el Diccionari, 'XIRAU' i 'AMOR'.
- (9) No es conserva aquest text. Segurament, aquests cursos van servir de base per als posteriors textos que Xirau va escriure sobre l'amor.
- (10) Tampoc es conserva el text. Xirau encara va escriure dos articles sobre Lluïl abans d'escriure el llibre: "El doctor iluminado", Cuadernos Americanos, nº 2, 1945, i "Ramón Lluïl y la utopía española", Asomante, nº 3-4, 1945.
- (11) Aquest article és: "Idees fonamentals d'una pedagogia", Revista de Psicologia i Pedagogia, nº 12, 1935
- (12) "Semblanza de Joaquín Xirau", Ínsula, nº 234, maig 1966, p. 5.
- (13) Cito Amor y mundo, AM, per la seva edició del 1940. Les dues edicions posteriors, a Mèxic i Barcelona, han estat sempre una exacta reproducció de la primera, ja que es van editar després della mort de Xirau (v. edicions a la bibliografia). Amb el títol "La conciencia amorosa", Convivium va publicar una part d'aquest llibre (v. bibliografía).

Bibliografia

a) Llibres de Joaquim Xirau

- Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna, Madrid, Pedro Ortega, 1921 (reeditat a Descartes, Leibniz, Rousseau, 1973, v.infra.)
- Rousseau y las ideas políticas modernas, Madrid, Ed. Reus, 1923 (íbid.).
- Descartes y el idealismo subjetivista moderno, Barcelona, Universitat de---, 1927 (íbid.).
- El sentido de la verdad, Barcelona, Cervantes, 1927. Traducció catalana: El sentit de la veritat, Barcelona, Publicacions de "La Revista", 1929.
- Amor y mundo, Mèxic, FCE - El Colegio de México, 1940. Posteriorment inclòs a Obras, 1963, i a Amor y mundo y otros escritos, 1983, v.infra.
- La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología, Buenos Aires, Losada, 1940. Nova edició: Buenos Aires, Troquel, 1966, amb un apèndix sobre els darrers temes de Husserl i bibliografia, a càrrec de Carlos Ludovico Ceriotto.
- Lo fugaz y lo eterno, Mèxic, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1942. Inclòs a Obras i Amor y mundo y otros esc., v. infra.
- Vida, pensamiento y obra de Bergson, Mèxic, Leyenda, 1944. Conté una antologia de textos de Bergson, traduïts per Ramon Xirau.
- El pensamiento vivo de Luis Vives, Buenos Aires, Losada, 1944. Amb una selecció de textos de Vives.
- Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística, Mèxic, Orión, 1946. Inclou un estudi bibliogràfic sobre Llull de Ramon d'Alòs-Moner. Inclòs a Obras, v. infra.
- Obras, Mèxic, UNAM, 1963. Inclou: Amor y mundo, Lo fugaz y lo eterno i Vida y obra de Ramón Llull, a part d'una incompleta bibliografia (si bé la primera) de Xirau.

Descartes, Leibniz, Rousseau, Mèxic, U.N.A.M., 1973.

Inclou els tres primers títols de la bibliografia de Xirau.

Amor y mundo y otros escritos, Barcelona, Península
(Universitat Autònoma de Barcelona, i El Colegio de México), 1983. Inclou: Amor y mundo, Lo fugaz y lo eterno, "Las dimensiones del tiempo" i "Tres actitudes: poderío, magia e intelecto". A més: "Justificación", de Ramon Xirau, i un pròleg de Jordi Maragall. Inclou una bibliografia bastant completa (en tot cas, la bibliografia de Xirau més completa editada fins ara)

b) Articles

"El concepte del còmic", Quaderns d'Estudi, nº 2, març 1919, any IV, vol. II, pp. 84-90.

"La filosofia i el mestre", Butlletí dels mestres, nº 15, agost 1922, vol. I, pp. 226-228.

"Pedagogía y practicismo", Revista de Pedagogía, nº 16, abril 1923, vol. II, pp. 138-142.

"Del passar a la Història", Butlletí dels Mestres, nº 33, juny 1923, vol. II, pp. 186-189.

"Llibertat i jerarquia", Justícia social, nº 1, 3 novembre 1923.

"Del moment cartesià", Arxius de l'Institut de Ciències, Institut d'Estudis Catalans, 1923, any XI, pp. 1-25.

"Normas y valores", Revista de Pedagogía, nº 25, gener 1924, pp. 17-21.

"Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl", Revista de Pedagogía, nº 30, juny 1924, pp. 201-208; i nº 31, juliol 1924, pp. 256-261.

"Treballadors espirituals", Justícia social, nº 49, 4 octubre 1924, p. 4.

"Necrología. J. Vicente Viqueira", Revista de Pedagogía, nº 35, novembre 1924, pp. 433-434. El mateix text, amb el títol "J. Vicente Viqueira 1886-1924", publicat a Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, nº 778, 31 gener 1925, p. 1-2.

"Orientaciones biológicas", Revista de Pedagogía, nº 36, desembre 1924, any. III, pp. 453-462.

- "Kant i la cultura catalana (Reflexions de centenari)", La Revista, gener 1925, vol. XI, pp 7-10.
Número censurat, amb paràgrafs que no es poden llegir.
- "Cultura relativista", Revista de Pedagogía, nº 42, juny 1925, vol. IV., pp. 241-245.
- "Educación y libertad", Revista de Pedagogía, nº 48, desembre 1925, vol. IV., pp. 546-551.
- "La psicología de la forma", Revista de Pedagogía, nº 57, setembre 1926, any V, pp. 385-391.
- "Direcciones filosóficas. El idealismo", Revista de Pedagogía, nº 65, maig 1927, any VI, pp. 209-215.
- "Direcciones filosóficas. El realismo", Revista de Pedagogía, nº 71, novembre 1927, vol. VI, pp. 513-528.
- "Filosofía y biología", Universidad. Revista de Cultura y vida universitaria, Zaragoza, 1927, pp.1-40.
- "Direcciones filosóficas. El racionalismo", Revista de Pedagogía, nº 80, agosto 1928, any VII, pp. 337-342.
- "Direcciones filosóficas. El racionalismo", Revista de Pedagogía, nº 80, agosto 1928, any VII, pp. 337-342.
- "Direcciones filosóficas. El empirismo", Revista de Pedagogía, nº 88, abril 1929, any VIII, pp. 145-151.
- "La teoría de los valores en relación con la Ética y el Derecho", Madrid, Huelves y cía, 1929.
- "Filosofía y educación", Revista de Pedagogía, nº 106, octubre 1930, any IX, pp.433-457.
- "El sentit de la vida i el problema dels valors", Conferències filosòfiques, Barcelona, NAGSA, 1930, pp. 65-88.
- "Introducción" a Antología de Fichte, Madrid, Publicaciones de la Revista de Pedagogía, 1931. També editada com article: "Fichte", Revista de Pedagogía, nº 112, abril 1931, any X, pp. 168-178.
- "La concepción del mundo de Goethe", Revista de Pedagogía, nº , 1932, any XI, pp. 157-163.

- "La pedagogía y la vida", Revista de Pedagogía, nº 133, gener 1933, any XII, pp. 1-6.
- "El concepto de llibertat i el problema de l'educació", Revista de Psicologia i Pedagogia, nº 2, maig 1933, pp. 117-135.
- "La reforma universitària", Revista de Psicologia i Pedagogia, nº 2, maig 1933, pp. 185-202.
En castellà: Convivium, nº 24-25, setembre-desembre 1967, pp. 59-73.
- "Pòrtic", RAFAEL CAMPALANS, Política vol dir pedagogia. Manual pràctic de socialisme català, Barcelona, Biblioteca d'Estudis Socials, 1933, pp. 7-11.
- "La formación universitaria del magisterio", Revista de Pedagogía, nº 162, any XIV, juny 1935, pp. 241-245.
- "Idees fonamentals d'una pedagogia", Revista de Psicologia i Pedagogia, nº 12, novembre 1935, any III, pp. 313-329.
- "L'amor i la percepció dels valors", Barcelona, Universitat de---, 1936.
- "Le problème de l'Être et l'autonomie des Valeurs", Actes du IX Congrès International de philosophie (Congrès Descartes), Paris, Hernan et Cie, 1937, pp. 110-115.
- "Charitas", Madrid. Cuadernos de la Casa de la Cultura, nº 3, maig 1938, pp. 43-51.
- "La conquista de la objetividad", Hora de España, nº 22, octubre 1938, pp. 23-31.
- "Husserl", Revista de Catalunya, nº 93, any X, desembre 1938, pp. 541-561.
- "Notes sobre la vida interior", Revista dels catalans d'América, 1939.
- "La filosofía de Husserl", Revista Nacional de Cultura, Caracas, 1939.
- "La Facultat de Filosofia", Ressorgiment, nº 301, any XXVI, agost 1941, p. 4868.
- "Humanismo español (Ensayo de interpretación)", Cuadernos Americanos, nº 1, any 1, gener-febrer 1942, pp. 132-154.

- "Julían Sáenz del Río y el krausismo español", Cuadernos Americanos, nº 4, juliol-agost 1944, any XVI, pp. 55-71.
- "Volumen del tiempo", Universidad de La Habana, nº 55-57, noviembre-diciembre 1944, pp. 23.
- "Culminación de una crisis", Universidad de La Habana, nº 58-59-60, gener-juny 1945, pp. 45-64. De próxima edició a Barahonar.
- "El Doctor iluminado. Ciencia y Amantia", Cuadernos Americanos, nº 2, vol. XX, març-abril 1945, pp. 82-101.
- "Tres actitudes: Poderío, Magia e Intelecto", Cuadernos Americanos, nº 3, vol. XXVII, maig-juny 1946, pp. 79-103. Inclòs a Amor y mundo y otros escritos, 1983, pp. 251-276 (v. supra).
- "Time and its dimensions", Philosophy and Phenomenological Research, University of Buffalo, nº 3, vol. VI, març 1946, pp. 380-399. Inclòs a Amor y mundo y otros escritos, 1983, pp. 227-250 (v. supra).
- "Ramón Llull y la utopía española", Asomente, nº 3-4, 1945.
- "La filosofía de Juan Luis Vives", Cursos y conferencias, Buenos Aires, nº 21, 1942, pp. 1-11.
- "La conciencia amorosa", Convivium, nº 26, gener-març 1968, pp. 123-145. Es tracta d'una reproducció del capítol V d'Amor y mundo.

capítol 5
25-9-84

5

FILOSOFIA NO ACADÈMICA (Mora, Antoni)

Com hem vist, el desarrelament de la filosofia catalana de les primeres dècades del segle fa que proliferin filòsofs que pròpiament no ho són -com és el cas de Pompeu Gener o Francesc Pujols- o també que molts que s'haguessin dedicat a la filosofia per vocació no ho poguessin fer per manca de possibilitats. Aquest és el cas de Luis de Zulueta. Per una altra banda, aquesta falta de professionalitat de la filosofia catalana propicia que intel.lectuals i científics s'interessin per qüestions filosòfiques fins arribar a fer una obra en aquesta direcció. És el cas, per exemple, de Ramon Turró. En aquest capítol tenim en compte l'obra de Emili Mira, introductor de la psicoanàlisi a Catalunya.

Luis de Zulueta (*)

1898
Va néixer a Barcelona, de família d'origen basc. Amic d'Eduardo Marquina i Josep Fijoan en la seva joventut. Durant els primers anys col.laborà a La Publicidad, Barcelona còmica i Luz. Sortí a l'estranger a estudiar. De primer a Ginebre, passant per Itàlia, en plena tardor del 1903. El novembre d'aquest any passa a París. El març del 1904 va a Brusel.les. D'aquí a Berlín, on es matricula a la Universitat de Berlín. Segueix cursos del filòsof Georg Simmel.

El juny del 1905 torna a Barcelona. Forma part de l'Ateneu Enciclopèdic Popular, del que n'arriba a ser

director. Es trasllada a Madrid, on col·labora a revistes prestigioses, com La Lectura, España Moderna i Nuestro Tiempo. Coneix a Giner de los Ríos. Des d'aleshores es considera un fidel institucionista. Comença a estudiar filosofia a la Universitat de Salamanca, carrera que acaba a la Universitat de Madrid. S'adhereix a Solidaritat Catalana, durant una breu estada a Barcelona.

Més endavant publica a la revista España, fundada el gener del 1915, i al diari El Sol, fundat el desembre del 1917. També publica a la Revista de Pedagogía, al Boletín de la Institución Libre de Enseñanza i a la Revista de Occidente. Durant els anys de la República va ser embaixador a Berlín i al Vaticà..

S'exilià a Bogotà. Després passà a Minebre i finalment a Nova York, on morí el 1964.

L'obra de Zulueta es compon de molts articles dispersos en diaris i revistes espanyols i americans. Són llibres seus La edad heroica (1916), La nueva edad heroica i La oración del incrédulo. Especialment interessant és la seva correspondència amb Unamuno.

La edad heroica és un recull de tres conferències donades a la Residencia de Estudiantes de Madrid (1). En elles Zulueta exposa una senzilla filosofia de l'educació més o menys propera a l'esperit de la Institución Libre de Enseñanza, sense deixar de donar la sensació de que és un manual de bons costums per als estudiants. Cal despertar l'heroi que dorm en nosaltres, diu, a través d'una educació del sentiment. Aquest és el més característic de la individualitat i el més permanent, però que depèn fonamentalment de la formació de l'adolescent. En

aquest sentit, conclou Zulueta, cal una "certa severa" austeritat en l'educació del sentiment.

Emili Mira

Emili Mira i López va néixer a Cuba l'any 1896. Els seus pares aviat tornaren a Barcelona, on estudià el batxillerat i la carrera de Medicina, que acabà el 1917. En el curs de la seva carrera s'interessà per la fisiologia experimental. Treballà al laboratori d'Agustí Pi i Sunyer. S'interessà també per les malalties mentals.

El 1919 va ser elegit cap de la secció de psicotècnia de l'Institut d'Orientació Professional. El 1920 organitzà la Conferència Internacional de Psicotècnia, que es va portar a terme a Barcelona l'any següent. El 1921 publicà articles referits a la psicoanàlisi: "La psicoanàlisi aplicada a l'orientació professional" (Anals de les Ciències Mèdiques) i "Un cas senzill de psicoanàlisi" (IB.). El mateix any publicà un article sobre el conductisme de Watson ("Exposición comentario de la psicología conductista del profesor Watson", Archivos de Neurobiología). La tesi doctoral la presentà l'any 1923 amb el títol "Les correlacions cardiovasculars del treball mental". Aquest mateix any és nomenat secretari de la secció de Biologia de l'Institut d'Estudis Catalans, i l'any següent secretari de l'Acadèmia de Ciències Mèdiques de Catalunya.

El 1927 publica dos llibrets sobre psicoanàlisi. També cap aquests anys s'afilia a la Unió Socialista de Catalunya (des del 1936 pertant al P.S.U.C.). El 1926 és nomenat director de l'Institut d'Orientació Professional.

El, 1931 col.labora amb la Facultat de Dret en diferents seminaris, del que en serà un producte el Manual de Psicologia jurídica (1932). El 1933 és professor de psiquiatria de la Facultat de Medicina de la Universitat Autònoma de Barcelona. El 1936 orienta projectes per a la ~~transformació~~ reconversió de la indústria de la guerra i, després, ^{de} serveix psiquiàtrics de l'exèrcit. S'exilia primer a Londres i després als E.U.A., on no aconseguix fixar la seva residència. Del 1940 al 1945 resideix a Buenos Aires, on dona classes a la Universitat. El 1945 s'instal·la a Sao Paulo, després d'haver fet curtes estades a Xile, Uruguay i Cuba. A la ciutat brasilenya funda un Institut de Selecció i Orientació Professional (similar al que havia dirigit a Barcelona), que dirigeix. Mor l'any 1964 a Petrópolis (Río de Janeiro).

La seva obra és diversa en qüestions tractades, si bé sempre a l'entorn de la psicologia. A més de dedicar-se a qüestions de aplicació pràctica (segurament, la seva obra més important), ha escrit sobre la relació de la psicologia amb altres camps, tot delimitant llurs delimitacions: psicologia i dret (l'esmentat Manual de Psicologia jurídica, amb moltes reedicions a l'Amèrica Llatina), psicologia i pedagogia (amb nombrosos textos sobre la psicologia del nen i de l'adolescent, l'aprenentatge i l'estudi), i psicologia i psicoanàlisi (que mai acaba d'assimilar; amb textos com La psicoanàlisi, 1926, i Los fundamentos del psicoanálisis, 1943). Ha fet una molt personal apropiació a la filosofia de les passions (o, potser, a la psicologia de les emocions) amb textos

com Cuatro gigantes del alma: el miedo, la ira, el amor, el deber (1947).

Notes

- (*) Aquests estudis sobre Zulueta i Mira queden parcialment incomplets al no disposar de llibres com La nueva edad heroica i La oración del incrédulo, del primer (que, pel que sembla, només es pot consultar a biblioteques de Madrid) i Cuatro gigantes del alma i algun altre text, del segon ~~lloc~~ (que he de rebre de l'Argentina). Segons el resultat de l'estudi d'aquests llibres (especialment en el cas de Mira) aquests autors entrarien o no en aquest estudi sobre la filosofia a l'exili.
- (1) La edad heroica. (Tres conferencias dedicadas a los jóvenes), Madrid, Publicaciones Residencia de Estudiantes, 1916, 2ª edició.

cap. 6.
3.9.84

II. L'ABAST DE L'EXILI FILOSÒFIC CATALÀ

II. L'ABAST DE L'EXILI FILOSÒFIC CATALÀ (Mora Anunci)

En aquest capítol no em deturaré en les condicions generals de l'exilicultural català ni en les perspectives de l'exili filosòfic espanyol. Unes i altres ja han estat estudiades des de diversos punts de vista i no em pertoca de fer-ho aquí (1). Tampoc és aquest el lloc per arribar a conclusions globals de l'exili filosòfic, ja que això caldrà de fer-ho al final de tot el treball. Del que es tracta aquí és de donar les dades globals més significatives de l'exili filosòfic en la mesura que aquestes ens donaran el context suficient per a poder entrar després a l'anàlisi concreta de cada autor.

Si de donar les dades es tracta, una de les primeres és la de la llengua emprada en la filosofia catalana a l'exili. Quan Albert Manent elabora una bibliografia molt completa de la producció escrita en català a l'exili, la veritat és que la presència de la filosofia es redueix a tres o quatre textos. Hi ha qui ha tret conclusions s'aquest fet, ~~emmanant~~ per parlar de la catalanitat de la filosofia a l'exili, tot considerant que hem exportat cervells genuïns "sense etiqueta d'origen" (2). Per una altra banda, Eduard Nicol ha interpretat el seu exili com una elecció que va haver de fer entre la llibertat i la llengua (3).

L'abandó de la llengua distingeix el filòsof del poeta o del novel·lista, però és repeteix en el cas de l'historiador o l'antropòleg. Els que es dediquen a les anomenades ciències humanes no tenen la llengua com a finalitat

(cas aquest dels literats), sinó com a medi d'expressió. Nicol, i Ferrater, com també en els seus camps Nicolau d'Olwer o Pere Bosch Gimpera, van haver d'adoptar el castellà per a poder seguir la seva labor intel.lectual. Això, però, sense perdre la llengua catalana, encara que fos limitada als articles publicats a les revistes dels catalans a l'exili. Si bé en la seva major part no han estat articles pròpiament de filosofia, Serra Hunter, Joaquim Xirau, Roura-Parella, Nicol i Ferrater van publicar, durant els primers anys del seu exili, a revistes com Ressorgiment, Germanor, Revista de Catalunya, Pont Blau, La nova revista, etc. (v. els capítols dedicats a cada filòsof). En qualsevol cas, d'entre els pocs llibres de filosofia en català publicats a l'exili hem d'esmentar l'obra pòstuma de Serra Hunter, El pensament i la vida (1945), el primer llibre en català de Ferrater Mora, Les formes de la vida catalana (1944), i el llibre pòstum de Ramon Turró, Diàlegs sobre coses d'Art i de Ciència (1958) (4). Com a dada significativa podem afegir que tots tres llibres van ser editats tot seguit en català

Al marge de la llengua, i abans d'entrar en els diversos punts de la integració dels filòsofs catalans en els medis filosòfics dels països d'exili, Mèxic en especial, val la pena que ens deturem en esmentar les institucions republicanes de l'exili, creades tot just iniciat aquest o ja de poc abans d'acabar la guerra. El 1939 es van crear, a París, les dues institucions estatals que es proposaven de canalitzar i ordenar l'exili cultural: la Fundació Ramon Llull i la Junta de Cultura Española. La primera (5), creada per "assegurar edicions catalanes de qualitat a l'exili", va tenir molts més projectes que realitzacions.

Entre els primers, hem d'esmentar aquí el que es va encomenar a Serra Hunter per a escriure una Història de la cultura catalana i una Història del catalanisme (aquesta darrera, projectada en col.laboració amb Pous i Pagès i Bosch Gimpera).

La Junta Española de Cultura va tenir una mica més de vida al traslladar-se a Mèxic i al comptar amb un medi d'expressió, la revista España Peregrina. La Junta estava presidida per José Bergamín, Josep Carner i Juan Larrea, i, entre molts d'altres, comptava amb la presència d'August Pi i Sunyer i de Joaquim Xirau com a vocals. La revista España Peregrina va arribar a publicar nou números, entre el febrer i l'octubre del 1940 (6). Com hem dit anteriorment, a España Peregrina trobem els primers escrits sobre "el pensament a l'exili", el que suposa una consciència de la condició d'intel.lectual exiliat. Igualment, aquesta revista va començar a publicar els primers índexs bibliogràfics de la producció escrita de l'exili. Això concretament va començar a partir de la publicació d'una secció anomenada "Registro bibliográfico" (1939-1940)" a partir del número 2 (març 1940, pp. 91-93). En aquesta secció, que portava Agustín Millares Carlos, hi havien les seccions "Filosofía" i "Crítica. Ensayo", on es va donar notícia, per exemple, de la publicació de llibres de María Zambrano i García Bacca (d'aquest darrer, una recensió de Introducción al filosofar, que va escriure Roura-Parella. A la secció bibliogràfica de Millares Carlo es van recollir llibres, articles i cursos de Joaquim Xirau, García-Bacca, Roura-Parella (7). En certa mesura, una continuació d'aquesta revista va ser Cuadernos Americanos, que ja no tenia aquell aire tan oficial de España

Peregrina, però que seguia essent la revista que s'identificava amb l'Españia republicana a l'exili. Els Cuadernos Americanos van treure el seu primer número amb data gener-febrer del 1942, amb la direcció de Jesús Silva Herzog, el secretariat de Juan Larrea i una "junta de gobierno" formada, entre d'altres, per Pere Bosch Gimpera, Daniel Cossío Villegas, Alfonso Reyes i Eugenio Imaz. En aquesta revista hi trobem col.laboracions de Joaquim Xirau, Roura-Parella, García Bacca, Joan Cuatrecasas, Eduard Nicol i, més ocasionalment, Josep Ferrater Mora. És en aquesta revista on van començar Eduard Nicol i José Gaos una dura polèmica a l'entorn del llibre Historicismo y existencialismo. La polèmica, que es va estendre amb rèpliques i contra-rèpliques a la revista Filosofía y Letras, va mostrar, a més d'una qüestió ^{central} entre els dos filòsofs, que l'orteguisme de la filosofia espanyola a l'exili no era tan unànime com Gaos havia volgut preveure en escrits anteriors (8).

Les institucions de caire cultural organitzades a l'exili van anar declinant a mesura que l'exili perdia provisionalitat i que els intel.lectuals exiliats s'integraven al país de l'exili. A aquesta integració va ajudar, a Mèxic, la Casa de España, fundada l'any 1938, pel govern de Lázaro Cárdenas, dins de l'anomenada "política d'atracció" vers els primers intel.lectuals espanyols exiliats. N'eren "miembros residentes": Josep Carner, León Felipe, José Gaos, Jaume Pi i Sunyer, Luis Recasens Siches, Joan Roura-Parella i Joaquim Xirau (9). L'editorial de La Casa de España va publicar Amor y mundo (1940), de Xirau, Educación y ciencia (1940), de Roura-Parella, i Invitación a filosofar (1940, primer volum, 1941, segon), de García Bacca. El mateix any 1940 La Casa de España canvia

aquest nom pel de El Colegio de México, tot decantant les seves activitats cap a la història molt més que no pas cap la filosofia.

Va ser sobretot en el terreny universitari on els filòsofs exiliats van integrar-se més directament a la vida mexicana. Coincidint amb l'arribada a Mèxic dels exiliats, el director de la Facultat de Filosofia, el filòsof mexicà Eduardo García Maynez, va fundar el Centro de Estudios Filosóficos (1940). Aquest Centre -inicialment autònom de la Universitat, però que des del 1943 va passar a dependre'n (a partir d'aleshores es va dir Centro de Estudios Filosóficos de la Facultat de Filosofía y Letras, si bé amb un tercer canvi ha acabat per anomenar-se Instituto de Investigaciones Filosóficas)- va ser continuador de les publicacions de La Casa de España, i en aquest sentit va publicar Lo fugaz y lo eterno (1942), de J. Xirau, i Homenaje a Bergson (1941), amb col.laboracions de José Vasconcelos, Eduard Nicol, Emilia Noulet, Joaquim Xirau, Oswaldo Robles, José Gaos i Samuel Ramos. Aquest Centre, en col.laboració amb El Colegio de México, també es va dedicar a la traducció dels clàssics de la filosofia: Josep Carner va traduir i prologar Ciencia Nueva (1941), de Vico, i va traduir Ensayo sobre el gobierno civil (1941), de Locke. Eduard Nicol va prologar les traduccions que Edmundo O'Gorman va fer de Teoría de los sentimientos morales (1941), de Smith, i de Diálogos sobre la religión natural (1942), de Hume. (10).

També essent García Maynez director de la Facultat de Filosofia, es va crear la revista Filosofía y Letras. El primer número va sortir amb data de gener-març del 1941,

amb García Máynez com a director i Eduard Nicol com a secretari. En aquesta revista, que era com l'òrgan de comunicació d'aquella facultat i de la filosofia a Mèxic, hi van col·laborar Joaquim Xirau i Ferrater Mora, si bé hi van publicar molt sovint Nicol, Roura-Parella i García Bacca. Ramon Xirau hi va publicar alguns dels seus primers treballs. A la secció de lletres hi col·laborà sovint Ferran de Pol.

Aquesta revista (que arribà fins el número 66-69, gener-desembre del 1958) suposa avui un important punt de referència per a la història de la filosofia del Mèxic d'aquests anys, de la mateixa manera que ho és per a un estudi com el nostre (11).

També va ser important la creació de l'anuari de filosofia Diància, l'any 1955, depenent de l'abans esmentat Centre de Estudios Filosóficos. Eduard Nicol va ser el que va impulsar aquest anuari, si bé només en va ser director del primer número. En la presentació que Nicol va escriure per aquest primer número queda reflectida no solament la voluntat amb ^{la} que apareixia l'anuari, sinó l'ambient filosòfic que en aquell moment es vivia a Mèxic. Nicol es refereix a la importància del nivell filosòfic assolit en pocs anys a Mèxic i als països de parla castellana. Aquest nivell, diu, és suficient per a crear les condicions d'un estil propi d'investigació científica, defugint la confusió entre filosofia i assaig, tan propi d'aquells països (aquesta és una afirmació molt pròpia de Nicol i serà el tema d'un llibre que escriurà uns anys més tard: El problema de la filosofía hispánica, 1961). Nicol rebutja que "la conformació de la ment hispànica" sigui incapaç per a la filosofia (12). Vint anys més tard, Nicol definí el naixement de Diància com l'auguri d'una

vida nova per a la filosofia mexicana (18).

No hi ha dubte que és en el terreny de l'ensenyament on la filosofia exiliada va tenir un important paper. Ho va deixar escrit Ferrater Mora en referir-se als exiliats a Mèxic:

Hay filósofos que se "dan"; otros, que se "recogen". Los españoles pertenecen a la primera de las citadas categorías...

Los filósofos españoles que residen o que han residido en México durante los últimos años - J. Gaos, García Bacca, mi malogrado maestro Joaquín Xirau, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol; no quisiera olvidar a ninguno de los principales - se han "dado" hasta la saciedad: han hecho algo más que forjar ~~teorías~~ sistemas, porque, además de forjar - esto no debe olvidarse - "pensamientos sistemáticos", han forjado pensadores y, a través de ello, hombres" (14).

Joaquim Xirau, en morir Antonio Caso, va ser nomenat catèdràtic d'Història de la filosofia (U.N.A.M.). Eduard Nicol es va doctorar a Mèxic (1941), va ser professor de carrera de la U.N.A.M. (1946) i va dirigir aquest mateix any el Seminario de Psicología i va crear el de Metafísica. García Bacca i Roura-Parella també van ser professors d'aquesta universitat, si bé van traslladar-se aviat a Veneçuela i als E.U.A., respectivament.

L'ensenyament no es limità a la Universitat. D'entre els instituts i acadèmies creats per republicans podem esmentar l'Instituto Luis Vives (del patronat del qual en formava part Joaquim Xirau amb, entre d'altres, José Gaos) i l'Acadèmia Hispano Mexicana, on donà classes Roura-Parella. És Joaquim Xirau el que va donar classes a més llocs, fora de la Universitat. En donà al Liceo Franco-Mexicano, a l'Instituto Francés de América Latina, a l'esmentat Instituto Luis Vives i, seguint un costum que

venia dels seus anys a Barcelona, a la seva pròpia casa.

Tot un capítol apart és el de les traduccions. A més de les esmentades que es van fer pel Centre de Estudios i El Colegio de México, hem d'esmentar les traduccions de Joaquim Xirau (obres de Jaeger, Whitehead), Roura-Parella (Weber, Dilthey), García Barca (les obres completes de Plató, entre d'altres), Nicol (jaeger, Cassirer) i Ferrater (Weber, Santayana). Josep Rovira i Armengol, advocat i historiador, es va dedicar molt a la traducció filosòfica. Són seves les traduccions de molts llibres de Kant, Heidegger, Hartmann, Russell, Whitehead, Simmel, Marcel, Windelband, etc (v. capítol dedicat a les bibliografies d'autors).

Entre els editors que han publicat filosofia hem d'esmentar Joan Grijalbo (Gandesa 1911). En la seva editorial Atlante (fundada a Mèxic, 1940) és on es van publicar les dues primeres edicions del Diccionario de Filosofía, de Ferrater Mora (1941-i 1944). L'editorial que portaria el seu cognom (fundada també a Mèxic, 1949) ha editat molts llibres de filosofia marxista: Gramsci, Marx, Luçkàcs i també altres autors clàssics, com Locke o Sade.

Recencions dels primers llibres publicats a l'exili

- J. ROURA-PARELLA, "Introducción al filosofar, del Dr. García Bacca", España Peregrina, nº 4, maig 1940, pp. 183-184.
- OSWALDO ROBLES, "La filosofía de Husserl, de J. Xirau", Filosofía y Letras, nº 2, abril-juny 1941, pp. 257-258.
- FERRAN DE POL, "L'Amor i el Món" (sobre el llibre de Xirau), Ressorgiment, nº 301, any XXVI, agost 1941, pp. 4890.
- J. GAOS, "Eduardo Nicol. Psicología de las situaciones vitales 1941 (inclòs a Pensamiento de Lengua Española, Mèxic, Stylo, 1945).
- J. ROURA-PARELLA, "Las tendencias fundamentales de la filosofía y otros escritos, de Domingo Casenovas", Filosofía y Letras, nº 5, gener-març 1942, pp. 114-116.
- J. FERRATER MORA, "Amor y mundo, de J. Xirau", Sur, nº 90, març 1942, pp. 53-56.
- EUGENIO IMAZ, "Unamuno" (sobre els llibres sobre Unamuno de Julián Marías i Ferrater Mora), Cuadernos Americanos, nº 6, vol. XIII, novembre-desembre 1944, pp. 131-136.
- ENRIQUE ESPINOSA, "Spengler y las ciencias del espíritu, de J. Roura-Parella", Filosofía y Letras, nº 17, gener-març 1945, pp. 103-104.
- JOSÉ FUENTES MARÉS, "Filosofía en metáforas y en palabras; de J.D. García Bacca", Filosofía y Letras, nº 20, octubre-desembre 1945, pp. 280-283.
- NÚRIA FOLCH, "Les formes de la vida catalana, de Josep Ferrater i Mora", Quaderns de l'exili, nº 17, desembre 1945, pp. III-IV i VII.
- J. ROURA-PARELLA, "El pensamiento y la vida, de J. Serra Hunter", Filosofía y Letras, nº 21, gener-març 1946, pp. 132-134.
- MANUEL SERRA I MORET, "Un llibre pòstum de Serra Hunter", Ressorgiment, nº 355, any XXXI, febrer 1946, pp. 577-578.

J.D. FARCIA BACCA, "La idea del hombre, de E. Nizol", 10
Filosofía y Letras, n.º 26, abril-junio 1947, pp. 291-294.

EMILIO URANGA, "El mundo histórico social, de J. Roura-Parella"
Filosofía y Letras, n.º 28, octubre-diciembre 1947

JUAN ADOLFO VAZQUEZ, "Reflexiones sobre una metafísica sobre
la muerte" (Ferrater, El sentido de la muerte),
Cuadernos Americanos, n.º 2, vol. XXXIX, mayo-
junio 1948, pp. 117-126.

ADOLFO GARCIA DIAZ, "El hombre en la encrucijada, de J. Ferrater
Mora", Diánoia, 1955, pp. 391-392.

E. NICOL, "La duda peregrina, de Domingo Casanovas", Diánoia,
1955, pp. 401-402.

MIGUEL BUENO, "Diccionario de Filosofía, de J. Ferrater Mora",
Filosofía y Letras, n.º 66-69, enero-diciembre
1958, pp. 273-274.

Notes

- (1) Em remeto als estudis d'Albert Manent, José Luis Abellán, Joan Sauret, Miquel Ferrer i l'estudi col·lectiu El exilio español en México (v. bibliografia).
- (2) JOAN TRIADÚ és qui ha insistit en aquest aspecte del nostre exili: "El "cas" Ferrater Mora", Serra d'Or nº 268, gener 1982, p. 35. V. també l'article sense firma "Los disglósicos", La Vanguardia, 19-IV-84. ~~El~~
~~de~~
~~ar~~
- (3) EDUARD NICOL (IRAMON XIRAU), Doctors honoris causa, Bellaterra, U.A.B., 1984, pp. 17-18. Sobre això, també diu Nicol: "Avui dia, cada filòsof pensa en els accents de la seva llengua pròpia, amb tot i que les idees puguin ésser repensades en qualsevol altra llengua", p. 17. En un altre lloc, en el diàleg televisat amb Xavier Rubert de Ventós, Nicol diu haver viscut tres exilis la vegada: el de la terra, el de la llengua i el d'estar fora dels medis habituals de producció filosòfica europea (XAVIER RUBERT DE VENTÓS, Pensadors catalans, de pròxima edició).
- (4) Els llibres de Serra Hunter, Turró i Ferrater van ser publicats en castellà immediatament després de l'edició catalana. El llibre de Ferrater, segons informació que recull A. Manent de Joan Cliver, "fou escrit en un termini breu per la necessitat de guanyar uns diners als Jocs Florals de la Llengua catalana" (La literatura catalana a l'exili, p. 192). El llibre de Serra Hunter va ser prologat per Josep Carner (edició catalana) i per García Bacca (castellana). El de Turró el prologà Agust Pi i Sunyer (edició catalana) i Joan Cuatrecasas (edició castellana). Entre els llibres de filosofia en català publicats a l'exili hem d'esmentar el de Ramon Llull, Llibre d'amic enamat, amb un estudi d'Antoni-Maria Sbert, Méxic, Biblioteca Catalana, 1947 (Clàssics catalans, vol V).
- (5) Sobre la Fundació Ramon Llull; v. ALBERT MANENT, La literatura catalana a l'exili, pp. 42-43, i, molt especialment, MIQUEL FERRER, La Generalitat de Catalunya a l'exili, que li dedica tot el capítol II.
- (6) Aquesta revista España Peregrina és una imprescindible font de documentació per a les activitats de la Junta de Cultura Espanyola i, en general, per a seguir les activitats dels intel·lectuals a l'exili. Hi ha una edició facsimil, amb proleg de Ramon Xirau i epíleg de Juan Larrea (v. bibliografia)
- (7) Aquesta secció bibliogràfica, que ha estat un important document per a la part bibliogràfica d'aquest treball, es va dedicar a la filosofia els següents números: nº 2, març 1940, p. 93; nº 4, maig 1940, p. 188; nº 6, juliol 1940, p. 284; nº 7, agost 1940, p. 43; nº 8-9, octubre 1940, p. 125.

- (8) Nicol va publicar Historicismo y existencialismo l'any 1950. José Gaos en va fer una dura crítica a Cuadernos Americanos ("De paso por el historicismo y existencialismo, nº 2, vol. LVI, març-abril 1951, pp. 122-135) que Nicol va respondre ja en el mateix número d'aquesta revista ("Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos", pp. 129-139). Gaos va tornar amb una nova crítica, aquesta vegada més extensa i detallada ("De paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y Paralipomena", Filosofía y Letras, nº 43-44, juliol-desembre 1951, pp. 81-149). Nicol va tornar a replicar al mateix número de la revista ("Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico", pp. 149-175). Aquest cop Gaos no contestà, i segons testimoni personal de Fernando Salmerón (un deixeble molt directe de Gaos) aquest ni tan sols va llegir la darrera rèplica de Nicol. Per a Gaos, el ~~muntanyamuntanyam~~ punt més polèmic del llibre estava en el capítol, que Nicol dedicava a Ortega.
- (9) JOSÉ MIRANDA; "La Casa de España", Historia Mexicana nº 69, vol. XVIII, juliol-setembre 1968, pp. 1-10;
 LUIS GONZÁLEZ, "La pasión del nido"; Historia Mexicana nº 100, vol. XXV, abril-juliol 1976, pp. 530-590;
 i VÍCTOR ALFONSO MALDONADO, "Vías políticas y diplomáticas del exilio", El exilio español en México, Mèxic, pp. 25 i ss.
- (10) EDUARD NICOL, "Cinco años de Filosofía y Letras", Filosofía y Letras, nº 20, octubre-desembre 1945, pp. 141-143; JOSE GAOS, "Cinco años de filosofía en México", ibid, pp. 145-165.
- (10) Aquests llibres han estat reeditats posteriorment pel F.C.E.
- (12) E. NICOL, "Presentación", Diánoia. Anuario de Filosofía, 1955, pp. VII-IX.
- (13) E. NICOL, "Diánoia y diálogo. Veinte años después", Diánoia, 1974, pp. 5.
- (14) J. FERRATER MORA, ressenya dels llibres de JOSE GAOS El pensamiento de lengua española i Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía a Filosofía y Letras, nº 27, juliol-setembre 1947, p. 162.

cap. 7
3. 9. 84

JOAN ROURA-PARELLA

(Girona, 1897 - 1970)

Va néixer a Tortellà (Girona) l'any 1897. Va estudiar filosofia a Barcelona, Madrid i Berlín. A Barcelona va ser deixeble de Joaquim Xirau. A Madrid, seguint els cursos de doctorat, va tenir com a professors a Manuel B. Cossío, Luis Simarro i Juan Zaragüeta. A Berlín va seguir cursos becat per la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Aquests cursos a la Universitat de Berlín van ser decisius per a Roura, especialment els d'Edward Spranger (sobre qui després escriuria un llibre: Spranger y las ciencias del espíritu, 1944) i els de Wolfgang Köhler. A Berlín també va conèixer a l'economista Werner Sombart, el psicòleg Kurt Lewin i els filòsofs Werner Jaeger i Nicolai Hartmann.

Tornat a Barcelona, va ser professor del Seminari de Pedagogia. Publicà articles a la Revista de Psicologia i Pedagogia. El 1934 donà classes sobre temes de pedagogia a la Universitat de Santander. L'octubre del 1937 presentà la tesi doctoral, dirigida per Joaquim Xirau: Educació i ciència. Estava previst que la mateixa Universitat publicàs aquesta tesi, però amb la guerra això ja no va ser possible. Ja a l'exili mexicà, com a professor de la Universidad Nacional de México, aquestabtesi es va publicar en una versió castellana (Educación y ciencia, 1940).

A l'exili mexicà Roura va donar diversos cursos d'especialització a la Facultat de Filosofia: "Psicología del carácter y de la personalidad", "Escuelas contemporáneas de psicología", "W. Köhler i la psicología de la Gestalt", "Psicología de la Weltanschauung de K. Jaspers", "Caracterología", "La psicología de Dilthey". Va ser membre de El Colegio de México, president del Patronato Cervantes i vocal de l'Academia Hispano Americana. Va col·laborar molt directament amb articles i recensions a la revista Filosofía y Letras. Ell es va encarregar de recencionar de molts llibres que a l'exili van treure antics professors de la Universitat Autònoma de Barcelona: Jaume Serra Hunter, García Bacca i Casanovas.

Durant aquests primers anys a Mèxic va publicar força a les revistes dels catalans a Mèxic: Full Català, Revista dels catalans d'Amèrica i Lletres (totes tres, revistes d'existència efímera). També col·laborà, més ocasionalment, a les revistes dels espanyols a l'exili-

Amb Agustí Bartra, Josep Carner, Miquel Ferrer i Joan Rossinyol forma part del Club del Llibre Català, que entre el 1944 i el 1966 publicà obres de Serra Hunter, Carles Pi i Sunyer i Ramon Turró, entre d'altres.

L'any 1945 passa a la Universitat de Wesleyan, dels E.U.A. Aquí dona diversos cursos d'humanitats, decantant-se progressivament cap a qüestions d'estètica. La seva obra escrita no és molt àmplia. A més dels dos llibres esmentats cal esmentar -ne dos més: El mundo histórico social (1947) i Tema y Variaciones de la personalidad (1950). És autor de dues novel·les que no ha editat.

Els darrers anys Roura venia tots els estius a la seva terra, Tortellà. La tardor de l'any 1983 va rebre un homenatge per part de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Morí uns mesos després, l'hivern del 1984 a Middletown, Connecticut.

L'obra escrita de Joan Roura-Parella es caracteritza per dos trets molt clars: la concisió i la fidelitat. És una obra concisa en tots els sentits: per la manera d'escriure, per la poca prodigalitat d'aquesta escriptura, per la poca varietat de qüestions abordades. Predomina en aquesta obra una actitud expositora més que interpretadora. No pretén elaborar una filosofia pròpia, sinó que es limita a explicar les filosofies de Dilthey i Spranger en la majoria dels seus escrits. L'amplitud d'aquesta obra és tan limitada (quatre llibres i una cinquantena d'articles) com ho és el període en el que es publica (dels quatre llibres, el primer el publica el 1940 i el darrer el 1950; més enllà d'aquesta data trobem uns pocs articles més, la majoria d'ells de circumstàncies).

Aquest no anar gaire més enllà del cercle filosòfic d'Spranger s'aparella amb l'altra característica esmentada, la fidelitat. Tant és així que l'interès que l'obra de ~~Roura~~ Roura pugui tenir avui per a nosaltres

correspon al que avui puguin tenir Dilthey o Spranger: l'obra de Roura es remet a una fidel lectura d'aquests filòsofs, especialment del segon. Més enllà d'això (i del lloc específic de Roura dins de la nostra filosofia i, més especialment, de la de Mèxic), és de destacar l'intent de comptar amb l'obra de pensadors catalans (Pi i Sunyer, Xirau, Turró) dins de l'anàlisi de les filosofies de Dilthey i Spranger.

Finalment, i per acabar de donar una idea d'aquesta fidelitat, diguem que, atots els escrits seus, Roura fa una constant referència a aquells autors que considera que els hi té un deute. Repassem només els que cita expressament a les paraules preliminars d'Educación y ciencia: August Pi i Sunyer, Ramon Turró, William James, Bergson, Spranger, W.Köhler, Hartmann, García Bacca, J.Xirau i M.B.Cossío.

Dilthey com a punt de partida

Roura-Parella va descriure el seu descobriment de Dilthey, a través del seu mestre Spranger, com un xoc dolorós. El seu esperit, diu, estava format en la manera de pensar de les ciències naturals; per contrast, "el pensamiento de Dilthey era un manantial para cuya asimilación no había fermentos en mi alma" (El mundo histórico social, p. 10-11). I, efectivament, Roura, des d'aleshores, no va beure en cap altre. La fidelitat a Dilthey només la va superar Roura per una altra fidelitat que aprofundia l'anterior: la que va mantenir per Spranger. El nostre filòsof va ser un ortodox sprangerià pel que fa la interpretació de la filosofia de Dilthey. És per això que el Dilthey de Roura difereix del d'Orte-

ga o del dels seus companys espanyols d'exili, Gaos i Imaz. Val la pena veure-ho breument. Per una banda, el tardà descobriment de Dilthey que fa Ortega no és més que un gró més per confirmar que les arrels del seu pensament conflueixen amb Heidegger. El Dilthey de Gaos, per una altra, és molt més un procés d'interiorització, ja que el filòsof de Gijón va fer una molt lenta elaboració d'una proposta filosòfica personal.

El cas d'Eugenio Imaz és molt diferent. Imaz, com Roura, s'apropa a Dilthey per explicar-lo, per fer-lo assequible. I, de fet, l'obra d'Imaz es concreta en la seva traducció castellana de les obres del filòsof alemany (fins el punt de no estar molt clar si Imaz és diltheyià per haver traduït Dilthey o viceversa) (1). Però si l'apropament inicial de Dilthey de Roura i Imaz és comparable, no ho són els llibres que un i altre escriuen pràcticament al mateix temps. El primer en publicar-se és el d'Imaz, El pensamiento de Dilthey (1946), si bé abans d'aquest llibre Roura i Imaz ja havien publicat alguns textos sobre Dilthey (2).

El que Imaz intenta en el seu llibre és una sistematització de la dispersa i fragmentada (tot sovint, interrompuda) filosofia de Dilthey. És, en el fons, una extensa i detallada explicació de la forma mínima d'organitzar (sistematitzar a la llarga) la traducció castellana. L'afany d'Imaz està en demostrar que la filosofia de Dilthey es pot estructurar a partir de la seva pròpia coherència interna. El llibre de Roura no defuig la sistematització de la filosofia diltheyiana, però no és aquesta la finalitat principal. En el fons, Roura no deixa d'estar interessat en un Dilthey més inorgànic, més irreductible, una filosofia rigorosament sistemà-

tica. Només cal veure l'estructura dels dos llibres per adonar-se d'una profunda diferència: Roura inicia el seu amb una introducció on fa constants referències al concepte diltheyià de vida; és més, el primer capítol es titula "vida y vivencia"; en canvi, Imaz a penes parla del "vitalisme" de Dilthey, encara que sigui un vitalisme inevitablement moderat. El llibre d'Imaz comença amb un capítol dedicat a l'historicisme; aquest és el principal problema que veu Imaz en la filosofia de Dilthey: estructurar el món històric. En resum, Roura s'interessa especialment per la filosofia de la vida de Dilthey, fins al punt de no parlar pràcticament de l'historicisme del filòsof alemany.

L'anàlisi de Roura es veu molt ben dibuixat en la nota introductòria que Spranger inclou en el seu llibre (3). De fet, i com he dit, Roura és un fidel intèrpret sprangerià de la filosofia de Dilthey. En aquesta nota, Spranger insisteix en dos punts que són centrals en l'anàlisi de Roura: que la filosofia de Dilthey neix en una mesura molt important de la manera peculiar que tenia de viure la religió i que aquesta filosofia es mou amb una lleugera inseguretat en el terreny de la filosofia sistemàtica (per tornar, i acabar, amb Imaz: aquests dos punts no són presents en la seva interpretació). Per a Spranger, l'historicisme de Dilthey s'emparenta amb el romanticisme (amb Jacob Burckhardt i Rudolf Haym). Així, el centre de la seva filosofia cal buscar-lo en la definició del que és espiritual per sobre del que és merament psicològic.

Sobre aquests fonaments, Roura escriu els seus textos filosòfics. Alguns són una literal descripció dels

pressupostos teòrics en que es mou: bé una exposició global, com ara els llibres sobre Dilthey i Spranger, o bé una anàlisi més entretinguda d'algun aspecte concret, com ara els articles "Idees fonamentals de la Psicologia com a ciència de l'esperit" o "Idees estètiques de Dilthey" (v. bibliografia). En alguns altres textos, Roura emprèn, com tot seguit veurem, una labor més de síntesi: des d'una perspectiva de síntesi objectiva quan, per exemple, examina les tendències pedagògiques del moment (és a dir, del moment que correspon a les quatre primeres dècades del segle) a fi de proposar com ha de ser -o com pot ser- una pedagogia entesa com a ciència; o des d'una perspectiva que es vol més personal, quan intenta examinar els pressupòsits d'una filosofia de la individualitat dins de la filosofia diltheyiana-sprangeriana. En un i altre casos, Roura va assolir els seus dos llibres més arrodonits: Educación y ciencia i Tema y variaciones de la personalidad.

La pedagogia com a ciència de l'esperit

Per a Roura hi han tres actituds pedagògiques que corresponen a les tres "esferes de la cultura": la metafísica, la naturalista i la "científica de l'esperit". Són els tres corrents pedagògics contemporanis: pedagogia normativa, pedagogia com a ciència positiva i pedagogia com a ciència de l'esperit (4).

La pedagogia normativa pretén fixar el que el fenomen educatiu ha de ser. Parteix de la imperfecció de l'home; aquest ha d'aspirar a una superació a través de l'ensenyament. La pedagogia entesa així es converteix en una metafí-

sica de l'educació.

La pedagogia empírica centra el seu concepte d'educació a l'individu. Tot el procés educatiu ve determinat per aquest. La pedagogia es converteix així en la salvaguarda de les forces que existeixen a l'individu i que cal despertar plenament.

Calia integrar en una unitat l'ésser i el que ha d'ésser, la realitat i l'ideal. Per a Roura és Dilthey el primer que assaja aquesta unificació en el terreny de la pedagogia. És d'aquí d'on parteix la pedagogia com a ciència de l'esperit. La pedagogia entesa així considera l'home com un ésser espiritual en el seu món espiritual. La cultura és així el resultat de l'esperit objectiu i l'esperit subjectiu; de manera que no és una creació arbitrària, sinó que té les seves pròpies lleis. Aquestes s'han de trobar en la pedagogia entesa com a ciència de l'esperit, ja que ella pot comprendre els valors ideals en una realitat empírica.

Individualitat i personalitat

Roura va dedicar el seu darrer llibre a la individualitat: Tema y variaciones de la personalidad. Amb ell desenvolupa algunes tesis exposades en llibres anteriors, ara, però amb més llibertat i amb un sentit més literari. La llibertat es nota per una menor dependència cap a Spranger (cal precisar-ho: una menor dependència literal i explícita); el sentit literari ve donat pel caràcter mateix del llibre, menys sotmès a l'esperit de síntesi i d'esquematzació dels anteriors. A més d'això, Roura fa referència expressa a la seva pròpia opinió sobre moltes de les qüestions que

aquí tracta. És, doncs, el llibre més personal de Roura, però que inexplicablement no va tenir una continuïtat, malgrat estar l'autor en plena maduresa quan el publica (5).

A Tema y variaciones de la personalidad tot gira a l'entorn de la formació de la personalitat. Roura parteix de la definició grega, que defineix la persona com a màscara. La persona converteix l'individu en actor del seu propi paper: existir vol dir "fer visible", en el procés de la vida, el nucli essencial que constitueix la persona. La persona és un ideal individual que té la seva pròpia llei de desenvolupament. La persona ideal -és a dir, l'ideal de la persona, d'una persona- "està constituïda de pura matèria axiològica". La personalitat ideal està constituïda, per tant, d'una "constel·lació de valors". L'espiritualització de l'individu (espiritualització en un sentit diltheyià segons el qual significa realització) fer realitat els valors del nucli essencial. Però aquests valors, arriba a dir Roura, els porta l'individu dins de la seva ànima, de manera que constitueixen un a priori de la seva existència.

L'autenticitat de l'individu significa que l'actuació d'aquest es correspon al seu nucli personal. És inautèntica la personalitat adoptada, imitada (de fet no és tal persona, és màscara, ara en un sentit que s'allunya del grec). Com es descobreix l'autenticitat, com l'individu descobreix la seva personalitat? Roura diu que en la relació pràctica amb les coses i els homes. Això vol dir: l'ésser-amb, de Heidegger, o la circumstància, d'Ortega ("nadie mejor que Ortega ha expresado esta tesis"). La personalitat dels altres (i, per tant, l'autenticitat d'aquests) la descobreix el psicòleg, però no el de laboratori, que acostuma a ser un mal coneixedor dels homes; és l'artista, el mestre, el

polític, l'home de negocis, el sacerdot... Tots ells -més que res, a través del "contacte emocional"- descobreixen l'autenticitat d'una personalitat o desemmascaren la seva falsetat.

L'ideal socràtic està, en el cor d'aquesta manera d'entendre la persona. Per tant, no és per un afany de coneixement el que porta al home al voler coneixer's a si mateix. És un profund interès per a organitzar la seva pròpia vida d'acord amb una llei que un descobreix dins de si mateix. Roura anomena "personalitat harmònica" a aquell que aconsegueix seguir aquesta llei.

Aquesta anàlisi de la personalitat que fa Roura no comporta una antropologia. Tot el contrari, l'exclou. Roura conclou que "no sabem què és l'home". El que sí comporta, en canvi, aquesta filosofia de la personalitat, i d'una manera gairebé inesperada, és una meditació religiosa (6). En aquest sentit, i ja al final del llibre (en el darrer capítol, titulat "Muerte y supervivencia"), l'autor fa un parèntesi sobre la pròpia religiositat ("Permítasenos que la voz ^{de} nuestra fe ponga punto final a este trabajo"). La mort, diu, perfila amb una específica força l'estil de la personalitat i de les cultures. I és la idea d'una altra vida, la idea de supervivència, la que dona sentit a la vida de l'home. Ja que el que no té sentit, conclou contundent Roura, enverina el nostre esperit.

Notes

- (1) La traducció de les obres de Dilthey al castellà és una de les empreses més importants de la filosofia espanyola a l'exili. Joan Roura col·labora en la traducció d'un text: "En torno a Kant", Obras de W. Dilthey, vol III, 1

1945).

- (2) EUGENIO IMAZ, El pensamiento de Dilthey, Mèxic, El Colegio de Mèxico, 1946 (reimpressió, F.C.E. 1979). Els textos anteriors: E. IMAZ, Asedio a Dilthey, Jornadas del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de Mèxico, nº 35, 1945; J. ROURA-PARELLA, "Ideas estéticas de Dilthey" (Cuadernos americanos, nº 3, vol. I, pp. 89-113) i "El tema de la concepción del mundo en Dilthey" (Filosofía y Letras, nº 21, gener-març 1946, pp. 45-56). Aquest darrer és un capítol de El mundo histórico social.
- (3) "Nota de Edward Spranger sobre Dilthey", a El mundo histórico social, pp. 15-24.
- (4) "Les tres pedagogies", Revista de Psicologia i Pedagogia, nº 6, maig 1933; pp. 164-189; nº 8, juliol 1933, pp. 409-418; i nº 10, setembre 1933, pp. 117-129.
- (5) Segons el pròleg, Tema y variaciones de la personalidad és un llibre que s'havia de completar amb un altre que havia d'aparèixer posteriorment: "en otro trabajo que s'ha de publicar inmediatamente enfocamos la sociedad aislándola del individuo en cuya consciencia vive. Estos dos trabajos, que tienen en si mismos un valor propios, se complementan uno a otro", p. 16.
- (6) Val a dir que, sempre que pot, Roura deixa entreveure un fons religiós del seu pensament. Així, a Educación y ciencia diu que "en lo temporal hay que buscar lo eterno" (p. 101). I al pròleg del llibre sobre Dilthey e escriu: "Si un día una insaciable sed de libertad, que no es otra que un hondo afán de servir a Dios, no me hubiera llevado al continente americano...", El mundo histórico social, p. 9.

Caps. 8
3.9.84

II. 3

JUAN DAVID GARCIA BACCA

(Mora, Andalus)

Va néixer a Pamplona l'any 1901. Estudià filosofia i teologia. Ordenat sacerdot, l'any 1928 donà classes al Seminari claretia de Solsona. Aquest mateix any estudià matemàtiques i física a la Universitat de Munich. Després segueix cursos a París, Lovaina i Friburg.

Ja a Barcelona, a la Universitat d'aquesta ciutat dona classes de filosofia de la ciència i de lògica matemàtica. També a aquesta Universitat, l'any 1934 presenta la tesi doctoral: Ensayo sobre la estructura lógica-genética de las ciencias físicas. Durant aquests anys publica articles i llibres en castellà, català i llatí. Poc abans de la guerra guanya oposicions a càtedra d'Universitat. Si bé la càtedra guanyada és la de Santiago, inicia gestions per a ser traslladat a Barcelona. Això ja no arriba a realitzar-se, ja que amb l'esclat de la guerra marxa a París.

Del 1938 al 1942 accepta una invitació de la Universitat de Quito. El 1942 es trasllada a Mèxic, on serà professor universitari fins el 1946. Durant aquest període col·labora molt assíduament a revistes com Filosofía y Letras. L'any 1946 accepta una invitació de la Universitat Central de Venèçuela (a la ciutat de Caracas). El 1959 és professor titular d'aquesta universitat. Del 1947 al 1962 és també professor del Instituto Pedagógico de Caracas. Del 1959 al 1960 és degà de la Facultat de Humanidades, i del 1959 al 1971 és director del Instituto de Filosofía (dins de la Facultat), on avui existeix una càtedra J.D. Garcia Bacca. El 1956 és investit doctor honoris causa de la Universitat Central.

A més d'una molt extensa obra filosòfica molt personal s'ha dedicat a la traducció d'Aristòtil, Plotí, Euclides, Parmènides, els pre-socràtics, Heidegger i especialment Plató (de qui ha traduït les obres completes). També s'ha dedicat a l'estudi, edició i antologia de l'obra de filòsofs venecolans.

No torna a Espanya fins l'any 1977. El 1982 rep la Gran Cruz de Isabel la Catòlica. El 1983 una editorial barcelonina, Anthropos, inicia l'edició de molts dels llibres de Garcia Bacca, alguns exhausts en les seves edicions americanes i d'altres inèdits fins ara.

Filosofia, influències i etapes

L'obra de García Bacca és amplíssima, gairebé inabastable en la seva integritat. Ho és en llibres, en articles, en recensions, en traduccions... Ho és també en influències rebudes i en disciplines assimilades. D'ell i la seva obra s'han dit les coses més espaterrants, donant per un fet que res és aliè a García Bacca, cosa que l'ha ajudat —a més del seu peculiar estil— a un cert ostracisme (que comporta una certa fama de ser més elogiat que llegit). José Luis Abellán: "Es ~~una~~ quizás la mente filosófica más poderosa de todas las que tenemos en América y una de las primeras figuras de la filosofía en lengua española de todos los tiempos". José Gaos: "Un saber que se extiende desde las lenguas clásicas y las vivas principales hasta las matemáticas y la física más altas y recientes, desde la filosofía y la teología escolástica hasta el resto entero de la filosofía". Carlos Gumméndez: "Filósofo, teólogo, físico, matemático, helensita, es una de las más grandes figuras del pensamiento español contemporáneo".

En tot cas el que sí ha estat és un home molt informat de la filosofia europea en el moment en què aquesta es produïa. Però paral·lel a tants sabers (si no tots, molts dels que se li han atribuït) la filosofia de García Bacca s'ha ressentit d'un cert eclecticisme, d'una tendència en ell inevitable cap a l'híbrid. Així, García va ser un exemplar tomista a principis dels anys trenta i l'introductor de la lògica matemàtica a Espanya amb llibres com Introducció a la lògica amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques (1934, publicat per l'Institut d'Estudis Catalans). Aquest segon viratge podia fer pensar que l'esdevenidor de la filosofia

de García Bacca seria netament neopositivista, però ell mateix s'encarregà de dementir això amb un llibre com Introducción a la lógica moderna (1936, publicat encara a Barcelona), on, a pesar del títol, ja és present una barreja -o un intent de tal barreja- entre filosofia de la lògica i la filosofia de Husserl. En posteriors textos la tendència a assimilar filosofies diverses -si no contràries- va anar en augment. A tot això cal afegir una especial atenció a l'expressió,, a l'estil: García Bacca -en això bastant ajudat per Gaos, que divulgà la idea d'un García Bacca escriptor- preten esborrar els límits entre filosofia, literatura i poesia amb uns resultats que alguns cops han acabat amb un cert barroquisme (cosa que no per casualitat ha coincidit amb l'estil rebuscat del mateix Gaos). Tot això ja és present des dels llibres que ja publica a l'exili, concretament a partir de Filosofía en metáforas y parábolas (1945) (1).

La metàfora, diu García Bacca, és una manera per a dirigir-se al "lector corrent" i fer-se entendre, ja que si del que es tracta és de construir una "cultura democràtica", la majoria ha de tenir dret a poder fer servir aquests "instruments de cultura" (v. Cosas y personas, 1977). Una altra manera per a portar a terme aquesta intenció de fer-se entendre (que no és una literal manera de fer-se divulgatiu; i en qualsevol cas, tampoc ho conseqüeix)) és l'ús de refranys populars, que en un llibre de García Bacca poden sortir en qualsevol moment.

Ha estat el mateix García Bacca el que ha escrit una biografía intel.lectual del seu pensament. En ella es deixa veure com la seva filosofia s'ha anat construint a base d'influències consecutivament assimilades i integrades. Aquestes etapes expliquen perfectament el seu pensament. García

Bacca les anomena xocs al pensament tradicional (2).

- Filosofia escolàstica

Els primers textos de García Bacca, com he dit, són d'un pur escolasticisme. Ha deixat escrit que poc a poc va anar deixant de ser escolàstic, però no deixa de reconèixer que alguna cosa ha quedat en el fons de tot el que després ha anat fent. ("Filosofía y escolasticismo", Ensayos, 1970). Curiosament, el primer xoc filosòfic dins de l'escolàstica que relata García Bacca li va proporcionar la lectura de Cayetano: "el único comentador genial, y pensador original, de Santo Tomás y de un tomismo no cruzado aún con aristotelismo dogmático escolastiquero y pedagógico clerical". En part, és de Cayetano de qui prendrà el concepte de transsubstanciació, capdal per la filosofia de García Bacca, com després veurem.

De tota manera, el xoc que l'allunya definitivament del tomisme el va donar el seu estudi de les matemàtiques i de la física. Aquest allunyament és paral·lel a la filosofia de la lògica en un procés intel·lectual molt clar. Vegem, per exemple, el seu estudi Ensayo sobre las consecuencias físico matemáticas de la teoría tomista de la materia y forma (1933), on queda clar cap on progressa la filosofia de García Bacca i què deixa de ser-hi predominant.

- Marxisme

Especialment revelador pel seu pensament va ser la publicació dels Manuscrits económico-filosòfics de Marx, i que llegeix l'any 1936. L'efecte, però d'aquesta lectura -que el portà a estudiar economia- no va sorgir, com el mateix autor diu, fins bastants anys més tard. En tot cas no és

fins el 1965 que publica Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx, text que s'aplica de ple a la metafísica pròpia de García Bacca. (3).

- Existencialisme. Heidegger

No és Ésser i temps el llibre que de Heidegger influeix decisivament en la filosofia de García Bacca. Ho és més aviat Kant i el problema de la metafísica. La presència heideggeriana és més evident en la traducció que García Bacca fa dels pre-socràtics (Los presocráticos, 1943) --i també la interpretació que fa de Parmènides a El poema de Parmènides, 1942- que no pas els seus llibres més metafísics. És més, la presència heideggeriana en aquests darrers sembla cuidadosament evitada; tot sovint queda més en l'actitud i en una manera de voler entendre contemporàniament els grecs que no pas en el fons filosòfic especulatiu.

Com es conjuminen aquests diferents corrents dins d'un mateix pensament filosòfic (a més de les referències científiques) és una cosa que només respon la mateixa filosofia de García Bacca. En plena feina als seus vuitanta i tants anys, encara anuncia llibres que considera decisius dins de la seva trajectòria: Vida, muerte e inmortalidad, Pasado, presente y porvenir de grandes nombres i Parménides, Mallarmé. Necesidad y azar. A l'espera de que es publiquin aquests llibres, ens centrem en els que podem considerar més representatius d'entre els que ha publicat fins ara: Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica Espontánea (1963, per resumir en direm Metafísica) i els esmentats Humanismo teórico, práctico y positivo según

Marx i Cosas y personas (4).

Metafísica

Com que un filòsof avui no pot començar a parlar de metafísica com si un home ho fes per primera vegada (García Bacca diu "com si fos un Adam"), tampoc es pot fer metafísica començant per donar nom a les coses. Només es pot fer metafísica des d'una tradició metafísica, encara que en alguns punts sigui per distanciar-se d'ella -i en alguns altres, per oposar-s'hi. L'atreviment de la Metafísica cal buscar-lo més aviat en la manca de referències textuais a aquesta tradició (no hi ha, per exemple, ni una sola cita bibliogràfica). García Bacca vol ser "un altre de les coses" (una idea recurrent en ell).i, per tant, les seves fonts són l'assimilada "tradició metafísica i científica" de la que disposem dades escrites i la mateixa "realitat objectiva", que està en el món i en les coses. Aquesta vol ser, ni més ni menys, , la tasca de la Metafísica (i de tants altres llibres de l'autor): ser un hereu actual de la tradició escrita i de la realitat mateixa vista des d'una perspectiva contemporània.

Pel que fa l'interès d'aquesta tradició escrita, hem de tenir en compte la naturalesa que García Bacca considera d'una verdadera metafísica: l'ésser transformadora de la realitat:

Per tant, la metafísica no és un saber que comença a ser o deixa de ser en un moment donat de l'activitat humana. És, en canvi, una constant transformació que l'home porta a terme. Metafísica i ontologia, doncs, "no cauen en l'oblit": metafísica i ontologia són esdeveniments que fan canviar l'estat de la realitat. El mateix estat en brut de la metafí-

sica i ontològica,

Veure així les coses, afirma García Bacca, és l'única manera d'entendre "en realitat" (ell diu "en real") el que les coses són.

Naturalesa del "món"

El món és percebüt des d'una perspectiva unitària. Aquesta unitat se'ns presenta en la ment en estat d'idees que es corresponen a coses concretes. És a través de les idees -sobreposades a la singularitat de les coses- que tenim aquesta comprensió total de les coses. Les essències no són, així, un punt de partida: el món se'ns manifesta ideològicament (a la vegada que repartit entre diversos aspectes de la mundaneïtat).

El món, així vist per García Bacca, és de tres tipus: natural, artificial i artificiós. El primer és el que es troba "en un màxim de concreció". Això equival a dir que és neutral, indiferent a tota diferència. El món artificial és el conjunt d'artefactes o realitats abstretes del seu context natural en vista a realitzar una determinada funció. El món artificiós és el del mercat o dels valors intercanviables. Entre aquests valors intercanviables cal distingir entre el canviar en i el canviar per. El primer és més restringit que el segon.

Aquests tipus bàsics de transformació artificial en diu García Bacca "estats del món": són transformacions de l'home per a ell mateix, per al seu benestar (és la transformació de la tècnica en benefici de l'home: el tema de Elogio de la tècnica, 1968).

En definitiva, i més enllà de la terminologia que fa servir el nostre filòsof, cal entendre la metafísica no com un més enllà de la física, sinó com ~~un més enllà de la física~~

una actitud transfísica: veure les sutures del que és físic; és a través de les esclotxes, poques i estretes, que veiem i entenem la realitat.

Notes

- (1) Aquest llibre porta el subtítol Introducción literaria a la filosofía, i segueix la idea de Menéndez Pelayo i d'Unamuno segons la qual hi ha un "folosofar espanyol" que es manifesta no tant en textos sistemàtics de filosofia (és a dir, en tractats filosòfics) com en la literatura clàssica espanyola.
- (2) Juan DAVID GARCIA BACCA, "Autobiografía intelectual", Anthropos. Boletín de información y documentación, nº 9, febrer 1982, pp. 4-10.
- (3) Una conseqüència encara més tradena de l'estudi d'economia per part de García Bacca és el seu estudi Tres ejercicios literario-filosóficos de Economía (1983), un text de difícil classificació.
- (4) Hi ha un estudi molt complet de la filosofia del nostre filòsof publicat molt recentment: El proyecto filosófico de J.D. García Bacca. Pensat molt des de l'interior de la filosofia analitzada, és més una sistematització d'aquesta que no pas una interpretació.

1902. 9
1909. 86

2. 4

LUIS FARRÉ

(Mora, Antoni)

Va néixer a Montblanc, Tarragona, l'any 1902. Va fer els seus primers estudis a Barcelona. , on cursà estudis superiors de teologia. A les universitats de Barcelona i Madrid va fer la carrera de filosofia.

L'any 1932 es trasllada a l'Argentina. Es llicencià en filosofia a la Universidad Nacional de Córdoba. Des d'aleshores donà classes a diversos col·legis. A la mateixa Universidad N. de Córdoba presentà el 1944 la tesi doctoral: "Teoría de los valores y filosofía antigua", dirigida per Rodolfo Mondolfo, a qui considera el seu mestre. La tesi la publica més tard, amb el títol Axiología y filosofía antigua (1957). Entre els anys 1948 i 1956 és professor d'estètica i d'Història de la Filosofia Antiga i Medieval a la Universidad Nacional de Tucumán. Entre 1957 i 1974 ho és de Filosofia Antiga i Medieval i d'Antropologia a la Universidad Nacional de La Plata. També ha donat cursos de Filosofia de la Religió i d'Ideologies contemporànies a la Facultat Evangélica de Teología. Va ser becat per la Soth California University i professor emèrit de l'esmentada Universidad Nacional de La Plata i del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.

Ha col·laborat a diverses revistes especialitzades: Revista de la Universidad de Buenos Aires, Revista de la Universidad de la Plata; Humanitas, Sur, Ficción; també a revistes espanyoles: Revista de Filosofía, Revista de las ideas estéticas, Cuadernos Hispanoamericanos i Crisis; dels E.U.A.: The personalist i Philosophy Today; i d'Alemanya: Kantstudien. També ha col·laborat a la premsa diària argentina.

Té molts estudis sobre la filosofia antiga, la seva primera especialitat: Heráclito (1959), Lucrecio. Filósofo y poeta (1958); també, però, sobre filosofia medieval (Tomás de Aquino y el Neoplatonismo, 1966), i, sobretot, sobre filosofies contemporànies: Unamuno, James, Santayana. El seu llibre més conegut a Espanya és Antropología filosófica, publicat a Madrid (1968), un intent de sistematitzar una filosofia de l'home amb fonaments en la filosofia antiga (especialment Aristòtil) i amb una preocupació religiosa. Els seus darrers escrits s'han decantat monogràficament cap aquest vessant religiós -inclús teològic-, bé d'una manera sistematitzada (com el manual Filosofía de la Religión,

1969) o bé des d'una perspectiva decididament especulativa (com Hombre y libertad, 1972, o Libertad y riesgo).

Filosofia dels valors

La filosofia de Farré gira a l'entorn de tres branques de la filosofia: l'estètica, l'antropologia i la religió (en aquest darrer cas entre una filosofia de la feligió i una teologia). Aquestes tres branques tenen un fonament en el coneixement que Farré té dels clàssics i en els seus primers treballs sobre la teoria dels valors. Significatiu de totes dues coses és la seva tesi doctoral Teoría de los valores y filosofía antigua, text on ja està present el nucli del que serà el pensament filosòfic de Farré (1).

En aquest llibre l'home és definit com l'ésser racional que valora. El donar valor a les coses és, per tant, una conseqüència de la racionalitat. La història de la cultura, diu Farré, és una història dels valors i de la valoració a diversos pobles, races o períodes. Aquests valors es regeixen per unes regles fixes i immutables, i és d'acord amb elles que es desenvolupa la temporalitat. Aquesta afirmació, que ja indica el fons religiós de posteriors textos de Farré, es fonamenta en l'absolutisme de la filosofia grega, especialment la d'Aristòtil.

Des d'aquesta perspectiva, l'axiologia ha d'estar inevitablement relacionada amb la metafísica. Pràcticament, i això ja no ho diu explícitament Farré, de la metafísica acaba depenent aquesta visió de la teoria dels valors absoluts. Per a reforçar aquesta idea base, Farré repassa els filòsofs que més enllà d'Aristòtil han mantingut una "absolutisme axiològic": Sant Agustí i Sant Tomàs en especial.

La jerarquia dels valors ve determinada, en un primer grau, pels anomenats valors "vitals"; després els lògics, els estètics i els religiosos i morals. En un tercer terme quedarien els polítics i els pedagògics, però es desprenen directament dels anteriors. Conseqüentment amb això, l'obra de Farré que segueix a aquest primer esboçany es dedica a l'estudi dels valors estètics, els vitals (a l'antropologia) i, finalment, els religiosos.

L'estètica

En els primers textos sobre estètica (començant per l'esmentat Teoría de los valores y filosofía antigua), Farré dona una atenció especial a la connexió que els valors estètics (així com els religiosos o els morals) tenen amb una visió de conjunt de l'axiologia antiga. Aleshores l'art és definit com un "aliat inseparable de la sabiduria" (tesi sobre la que gira ¿Es el arte una máscara trágica?, 1957). A altres textos (com Estética, 1950, i, sobretot, Categorías estéticas, 1966) (2) Farré es decanta per una anàlisi més autònoma del fet artístic i de la seva interpretació.

En aquests darrers textos, Farré defensa la idea d'un anomenat "esteticisme" (expressió desorientadora fora de context) arrelat a tot ésser humà. Ha estat per por al fons irreflexiu, irracional i, en un altre sentit, emotiu o sentimental, que molts filòsofs, diu Farré, han evitat la filosofia de l'art.

Per a Farré, l'interès de l'estudi dels sentiments estètics està en el fet que aquests evidencien que l'home és un microcosmos. L'anàlisi de les categories estètiques sembla, però, que no ens ha de portar a la descripció de continguts deslligats entre ells (el que és bell, graciós, sublim, trà-

gic, còmic, lleig...) o ens porta a una unitat que, en principi, ha de tenir una base subjèctiva.

Farré unifica les dues posicions. L'artista no solament veu les coses des de la subjectivitat; veu, també, i això és el que més interessa a Farré, com hauria o compodria ser la realitat. I tan immers està en aquesta altra realitat que ja forma part de la seva vida. En aquesta unió desapareixen els extrems de subjècte i objecte. Cal entrar, doncs, a l'esperit de l'artista i no quedar-se solament en l'obra artística. Cap aquesta direcció apunta l'estètica de Farré sense que el mateix autor desenvolupi posteriorment aquestes idees.

Antropologia

A l'Antropología filosófica. El hombre y sus problemas (1968), Farré destaca tres matisos fonamentals per a la comprensió de l'home: l'històric, el psicològic i el filosòfic. El primer es funda en el fet de ser una mobilitat entre dues dimensions, cosa que constitueix l'home en un ésser temporal. El segon matís, el psicològic, configura el jo com una estructura integrada per passions, accions, impulsos, hàbits...

El matís filosòfic comprèn els dos anteriors en la mesura en que es pregunta per la totalitat de l'ésser.humà. Aquesta totalitat és, així, analitzada més enllà de la seva dimensió històrica o psicològica, però més enllà també de les dades que ens proporciona la física, la biologia o la sociologia. Les dades científiques, diu Farré, no exhaureix la realitat humana. L'antropologia filosòfica és, així, la primera d'entre les ciències culturals, ja que ella apropa l'home cap a si mateix.

L'antropologia filosòfica ha de basar el seu coneixement en les arrels de l'ésser de l'home occidental, és a dir, la filosofia grega, l'esperit llatí i la teologia judeo-cristiana. Totes tres ens indiquen que el distintiu de l'home és l'esperit. El concepte d'esperit és central en tota la filosofia de Farré. La comprensió de l'ésser -no solament l'ésser humà- en quant a espiritual és el que permet anar més enllà del que més immediatament cospa la mirada. En aquest punt també és important el concepte d'evolució, però no en un sentit merament biològic. A la concepció estàtica de l'home que tenien els grecs, el concepte bíblic de creació introdueix el dinamisme. "Vivim evolucionant, precisament perquè evolucionar és viure". Per això, l'antropologia filosòfica no pot defensar una concepció estàtica de l'home. Però tampoc pot anar a parar a una idea del moviment com a producte de l'atzar.

Farré explica la seva idea de l'evolució entenent que la matèria adquireix sentit des de la intel·ligència. La matèria "busca" manifestar-se. Aquest és el sentit de conjunt de l'evolució, que no és cega, que tendeix cap alguna direcció. I aquesta direcció és la humanització. Farré, així, explica l'organització còsmica des d'una idea antropocèntrica. Aquesta idea s'entrelliga amb la d'esperit, ja que si l'home és el sentit de l'evolució, l'esperit ho és de l'home.

Filosofia i religió.

La filosofia de Farré, com es va veient, té un fons religiós en tots els aspectes. A Teoría de los valores y filosofía antigua ja deixa clar que la jerarquia dels valors culmina en la idea de Déu. A Categorías estéticas comença

reconeixent el predomini d'un "accent espiritualista", ja que l'autor afirma aquí que a l'home no li estan tancats els camins en l'espiritualitat.

L'obra de Farré, però, no es dedica de ple a la filosofia religiosa fins llibres com Filosofía de la Religión (1969), Aislamiento y comunicación (1970), Hombre y libertad (1972) i Libertad y riesgo (1976). La filosofia religiosa de Farré està influïda per diversos pensadors catòlics -com Maritain, Gilson o Sciacca-, però també d'altres religions -com Barth, Tillich o Buber.

A l'Antropología filosófica, però, la filosofia de la religió (i, alhora però que no és el mateix, la filosofia religiosa) és molt explícita. En aquest llibre la concepció de l'home implica també un estudi de la realitat del món i de Déu. En aquest cas s'implica una teologia que desenvolupa en les obres posteriors esmentades.

El jo, diu Farré, es descobreix en la finitud. El cristianisme no nega això, sinó que ho confirma: així la filosofia de Sant Agustí, que expressa la seva preocupació per la relació entre l'ésser personal i l'ésser personal de l'home. Aquest camí, és clar, implica que l'ésser personal de l'home s'ha d'explicar a través de la transcendència infinita.

La singularitat única que és cada home es comprèn en funció de la llibertat, que el constitueix com a ésser independent i diferent de la resta d'homes.. Per això l'existència humana ha de ser una llibertat responsable (sobre aquesta idea giren els llibres Hombre y libertad i Libertad y riesgo).

Contra l'afirmació de Heidegger, que l'home es defineix per la perspectiva de la mort, Farré sosté que la mort de-

fineix la mateixa vida. I, encara afegeix, la mateixa idea d'esperit comporta la de la immortalitat: la personalització de l'esperit no té sentit si la persona s'extingeix.

La principal relació entre filosofia i religió ve donada pel fet que per una i altra cerquen el significat de l'ésser. Ara, més que esborrar els límits entre una i altra, el que seria ideal és que ambdues disciplines es recolzessin mútuament, evitant l'extrem irracionalista de certes visions religioses i l'extrem racionalista de moltes filosofies.

Per una altra banda, Farré distingeix entre teodicea i teologia natural. Aquesta darrera és el saber sobre Déu i les seves relacions amb el món i els homes, tot utilitzant arguments que es basen en l'experiència i en la raó. Així, abarca la teodicea (si definim teodicea segons Leibniz: saber de la bondat de Déu davant l'existència del mal). Al preguntar pel sentit de la religiositat, la filosofia religiosa inclou les dues anteriors. En aquest punt, Farré torna als grecs (via interpretació de Jaeger): la filosofia grega implica un afany de penetració en el misteri.

En alguns d'aquests darrers llibres, especialment Llibertat y riesgo (que porta el subtítol en una teología del hombre y del mundo), Farré afronta la diversitat confessional. En aquest punt Farré mostra l'interès que per a ell ha tingut el protestantisme, que ha permès el naixement d'una filosofia de la religió molt més lliure que la del catolicisme. Si aquesta manca de llibertat ha impedit en un moment ascendent per al positivisme una actitud favorable cap a la teologia, sobrepassades una i altra coses, es pot propiciar la recuperació d'aquesta "ciència" dins de la cultura contemporània. S'haurà de fer, però, més enllà de tota església.

Bibliografía

a) Libros:

Los utilitaristas, Buenos Aires, Futuro, 1945.

Estética, Córdoba, Cervantes, 1950.

Espíritu de la filosofía inglesa, Buenos Aires, Losada, 1952.

Vida y pensamiento de Jorge Santayana, Madrid, Verdad y Vida, 1953.

¿Es el arte una máscara trágica?, Tucumán, Universidad Nacional, 1957.

Lucrecio. Filósofo y poeta, Buenos Aires, Dyaus, 1958.

Teoría de los valores y filosofía antigua, Tucumán, Universidad Nacional, 1958.

Filosofía cristiana, Patrística y Medieval, Buenos Aires, Nova, 1960.

Apión y el Antisemitismo, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1964.

Tomás de Aquino y el Neoplatonismo (ensayo histórico y doctrinal), La Plata, Universidad Nacional, 1966.

Categorías estéticas, Madrid, Aguilar, 1967.

Unamuno, William James y Kierkegaard, y otros ensayos, Buenos Aires, La Aurora, 1967.

Antropología filosófica, El hombre y sus problemas, Madrid, Guadarrama, 1968 (en curs de publicació una nova versió argentina).

Filosofía de la Religión, Buenos Aires, Losada, 1969.

Aislamiento y comunicación. Enfoque psicológico, filosófico y teológico, Buenos Aires, La Aurora, 1970.

Hombre y libertad, Buenos Aires, Columba, 1972,

Libertad y riesgo en una teología del hombre y del mundo,
Buenos Aires, La Aurora, 1976.

La filosofía en la Argentina (en col.laboració amb Celina
A. Lértora Mendoza), Buenos Aires, Do-
cencia, 1981.

II.5

EDUARD NICOL

Mura, Andorra

Va néixer a Barcelona l'any 1907. Primerament estudià per a mestre. Després, a partir de l'any 1928, estudià filosofia a la Universitat Autònoma de Barcelona. Va tenir a Serra Hunter i a Joaquim Xirau com a professors, entre d'altres, si bé sempre ha manifestat la seva preferència per al primer. Va ser becari de la Universitat Internacional de Santander (1933 i 1934).

Va col.laborar a l'edició del Diccionario de música ilustrado (Barcelona, 1929). Va escriure cròniques de teatre i de llibres a la Revista de Catalunya en la segona etapa dirigida per F. Soldevila. També col.laborà ocasionalment a la revista "Mirador".

L'any 1933 va guanyar la càtedra de l'Institut Salmerón de Barcelona, del que en va ser director. En el Seminari de Pedagogia, que dirigia Xirau, va donar un curs sobre "L'educació moderna" (1934-35). El curs següent s'encarregà de dues assignatures: "La pedagogia antiga: Grècia, Roma i el problema jueu" i "L'Ètica i els sistemes post-renaixentistes". Des de l'any 38 va ser secretari de la Fundació Bernat Metge.

Tenia previst fer la seva tesi doctoral sobre la filosofia de l'expressió (tema capdal de la seva posterior obra) sota la direcció del filòsof alemany Ernts Cassirer, que s'havia exiliat del seu país l'any 1933, primer a Anglaterra i després a Suècia (i encara més tard als E.U.A.). Amb l'esclat de la guerra, això no va ser possible, ja que Nicol també es va haver d'exiliar del seu país: el 1939 a Toulouse i el 1940 a Mèxic, on ja fixa definitivament la residència. Allà ha desenvolupat la seva activitat acadèmica, concretament a la Universitat Autònoma de Mèxic. Dins d'aquesta Universitat és membre del Centre de Estudios filosóficos i co-fundador i secretari de la Revista Filosofía y Letras.

Es doctora en filosofia el 1941 amb el tema Psicología de las situaciones vitales, que s'edita aquest mateix any. El 1946 és nomenat professor de varreria i renuncia al seu càrrec de la revista esmentada. Aquest mateix any funda el Seminari de Metafísica, el primer seminari dins de la Facultat de Filosofia que es dedica a la investigació filosòfica. Durant aquests anys va traduir obres de Jaeger i Cassirer. El 1955 funda Diagnosia. Anuario de filosofía, del que només dirigí el primer número.

Ha publicat molts articles a diverses revistes especialitzades en filosofia. Apart de les dues esmentades: Cuadernos Americanos, Revista de la Universidad de la Havana, Realidad (Buenos Aires),

Philosophy and Phenomenological Research (BSA), etc. Ha publicat articles a la premsa diària sobre els més diversos temes (a Nacional, Novedades i Excelsior, de Mèxic; Universal, de Caracas; El Comercio, de Lima).

El més important de la seva obra, però, cal cercar-ho en la dotzena de llibres que ha publicat, tots ells a Mèxic, excepte El problema de la filosofía hispánica i Historicismo y existencialismo, que va publicar a Madrid en un projecte d'edició de les seves obres completes, que finalment no es va portar a terme. Ha participat a diversos congressos internacionals de filosofia i ha donat conferències a diversos països. L'any 1984 ha estat investit doctor honoris causa per la Universitat Autònoma de Barcelona.

La construcció d'un sistema filosòfic

Els dotze llibres que van de la Psicología de las situaciones vitales (1941) a la Crítica de la razón simbólica (1983) -i, per què no dir-ho, els quaranta anys que els separen- contenen la lenta i laboriosa construcció d'un sistema filosòfic amb una voluntat de coherència que resulta realment sorprenent trobar en el decurs de tota la filosofia del segle vint (i d'una manera especial, en la filosofia dels darrers quaranta i cinquanta anys). Cal situar Nicol en aquesta línia d'excepcionalitat ja en la seva perseverant actitud (que, com veurem, correspon plenament amb els continguts de la seva filosofia) per a poder-lo jutjar -i quan es cregui convenient, criticar- en la seva justa mesura.

La construcció d'aquesta obra filosòfica es desenvolupa en tres fases:

- 1, crítica de la metafísica tradicional;
- 2, plantejament dels principis de la ciència i esborrany d'una metafísica de l'expressió;

i 3, trilogia de reflexió sobre la filosofia i plantejament d'una crítica de la raó simbòlica.

En aquestes tres fases podem dividir la filosofia de Nicol, ja que gairebé d'una manera cronològica les segueixen els seus llibres. Assentades les primeres bases filosòfiques a la Psicología de las situaciones vitales (on defineix els conceptes de situació, expressió, espai i temps), la crítica de la metafísica tradicional ja és present a La idea del hombre (1946), on s'analitza el naixement i la primera crisi de la filosofia. Aquesta crítica és vista en les seves etapes històriques a Historicismo y existencialismo (1950) i, en el seu vessant més conceptual, a les dues primeres parts de la Metafísica de la expresión (on es fa un repàs a la crítica de la metafísica, però també de la física) i a la primera part de Los principios de la ciencia (1965) (on es repassen els "falsos principis" de tota ciència).

La segona etapa s'inicia amb l'anàlisi dels textos pre-socràtics a Los principios de la ciencia, fixant-se ja els "vertaders principis", i continua en les tres darreres parts de la Metafísica (1). La tercera fase conté una anàlisi de la filosofia que parteix dels textos anteriors (La idea del hombre acaba amb un capítol que justament es titola "La reforma de la filosofía", i el final de la segona part de la Metafísica acaba fent al·lusió al "pla d'una crítica de la raó simbòlica" que cal seguir). En aquesta fase s'analitza, primer, la crisi contemporània de la filosofia (que és una crisi de l'home), concretament a El porvenir de la filosofía (1972) i a La agonía de Proteo (1981); després, s'analitza la crisi interna de la filosofia i el seu possible replantejament (La reforma de la filosofía, 1980), per arribar finalment, a una recopilació de les tesis d'aquests llibres i de tota l'obra anterior a la Crítica de la razón

simbòlica.

Per e veure fins a quin punt Nicol té aquest pla filosòfic nítidament pre-establert ja abans d'escriure bona part d'aquests llibres (per no dir tots), ens poden remetre a un significatiu text de l'any 1942 (per tant, anterior a tots ells excepte la Psicología). Es tracta del pròleg que va incloure a l'edició castellana de Diálogos sobre la religión natural, de Hume. En un moment d'aquest pròleg, Nicol s'oblida de Hume i fa una petita exposició de la seva pròpia concepció de la filosofia. En aquesta exposició, Nicol dissenya a grans trets el que serà, anys més tard, la seva obra filosòfica escrita. D'aquest pròleg, destaquem quatre punts significatius:

- hi ha una peculiar relació entre l'home i la idea de l'home, ja que aquesta idea l'home la viu, i no dolament la pensa;
- la metafísica de l'home és una metafísica històrica;
- el logos és sempre expressió; al marge del seu valor científic, el pensament és expressió de la persona;
- la filosofia es troba actualment en una desesperada desviació a l'haver de precisar ~~quina~~ quina és la zona última d'aquesta historicitat. ~~Quina~~

La filosofia de Nicol es caracteritza per aquesta voluntat de sistema. Es tracta, però, més, d'una obra sistemàtica que d'una filosofia sistemàtica en el sentit més clàssic. Així, Nicol no es proposa elaborar una psicologia, una metafísica, una estàtica, etc., dins d'una filosofia sistematitzada. És sistemàtic el seu pensament en la mesura en què les seves afirmacions que fa mai deixen de tenir un context en la totalitat de la seva filosofia. Vol ser siste-

màtica, per tant, d'una manera conceptual. I la seva obra és sistemàtica en la mesura en què cadastre llibre correspon a un pla, com hem vist establert des d'un principi. I més que això, encara, cada llibre conté aquest pla sencer. Si hem dividit en tres fases la filosofia de Nicol és perquè així es desenvolupa al llarg dels seus llibres, però no per això deixem de trobar coherència de tot el "sistema" a cadascun dels seus llibres. És a dir, tots ells contenen les tres fases, encara que una o dues d'elles només estiguin presents d'una manera esquemàtica.

En els següents capítols entrarem en els continguts d'aquestes tres fases. Abans, però, és interessant que tinguem en compte una evolució de la filosofia de Nicol que és paral·lela a l'elaboració de la seva obra escrita. Podem esmentar dues d'aquestes etapes que són molt significatives. Corresponen a les reelaboracions de tres dels seus llibres principals: així, a una primera etapa corresponen les primeres versions de La idea del hombre (1946), Historicismo y existencialismo (1950) i Metafísica de la expresión (1957); a una segona, les molt reelaborades versions d'aquests mateixos llibres, editades, respectivament, els anys 1977, 1960 i 1974. D'aquesta manera, hi han dos primers períodes en l'obra de Nicol (un primer, de 1946 a 1957, i un segon, de 1960 a 1977) en els que la preocupació principal s'aquest consisteix a perfilar i arrodonir la seva filosofia.

Queda apuntada, així, aquesta interpretació "genealògica" de la filosofia de Nicol, que s'hauria de tenir especialment en compte en la comparació minuciosa i detinguda dels canvis en les noves versions (2). Nosaltres, com hem dit, només tindrem en compte les edicions definitives d'aquests llibres, però val la pena no oblidar aquesta

actitud de Nicol cap als seus llibres, que el portarà cap a una filosofia cada cop més introspectiva, més pendent dels seus propis fonaments, fins arribar al cas més extrem de la Crítica de la razón simbólica, on la base del llibre està en tots els seus llibres anteriors.

La crítica de la metafísica tradicional

El "més enllà" de la paraula metafísica s'ha interpretat sempre com un estar més enllà de l'experiència immediata. D'aquesta manera, la metafísica tradicional ha definit l'ésser invisible, immòbil i atemporal. El principi de racionalitat ha descansat justament en aquestes invisibilitat, immobilitat i atemporalitat. Per a Nicol, aquest és "el nus de tota la qüestió". Per això la seva filosofia és, alhora, una reivindicació de la presència immediata de l'ésser i un retorn a l'origen del saber. Això implica, per una banda, un tornar als problemes tal i com se'ls van plantejar "els primers mestres" del pensament, i per una altra, un retorn "cap a les coses mateixes". Està clar que aquestes no són dues coses diferents. És més, implica a l'altra, ja que per a tornar a les coses mateixes cal averiguar què ens en separa. I el que ens separa de les coses, de l'ésser (dels éssers), és la metafísica tradicional, la seva història. És per això que abans de plantejar-nos una ontologia de l'ésser immediat (i de l'ésser canviant i temporal) hem de recórrer la història de la metafísica. Aquest és el significat de la crítica de la metafísica tradicional: explicar què ens separa, històricament, de l'ésser.

Nicol Va iniciar l'estudi d'aquesta crítica amb una ter-

minologia (més que una posició) molt directament heideggeriana. En algunes primeres temptatives va fer servir explícitament els termes de L'ésser i el temps: "la destrucció de la història de l'ontologia" (3). Després no solament deixa de banda l'expressió heideggeriana, sinó que acaba per incloure a Heidegger com a darrer pas de la crisi de la metafísica, i, per tant, ell és el darrer graó de la crítica.

De la crítica de la metafísica tradicional de Nicol, distingim dos aspectes prou diferenciats, si bé són l'arrel del mateix problema. Es tracta de la crítica de les etapes històriques d'aquesta metafísica (de Parmènides a Heidegger) i la crítica dels falsos principis de la ciència.

A l'esmentat article "Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega" (4), Nicol inicia la seva anàlisi de les etapes històriques amb la de la metafísica de Parmènides. Aquesta anàlisi, capdal per a tota la crítica i per a fonamentar la metafísica de l'expressió, parteix d'una pregunta: ¿com s'explica que la raó, essent atribut d'un ésser temporal i històric, va arribar a concebir-se a si mateixa com ahistòrica, i el ser com atemporal?

El cas és que Parmènides inaugura el que serà una tradició del pensament occidental davant el problema de l'ésser i el temps.. El filòsof elèata eludeix aquest problema en comptes de resoldre'l al eliminar un dels dos conceptes, el temps (5). Aquest queda, a partir d'aleshores, negat i condemnat a la irracionalitat. La raó queda, així, incapacitada per a captar la temporalitat de l'ésser. La metafísica esdevé ahistòrica, i amb ella es poden buscar veritats atemporals. Recordem el recorregut de Parmènides:

- segons la inicial definició, veritat és

- adequació del pensament amb la realitat;
- Parmènides estableix aquesta relació segons la qual l'ésser s'até al pensament, i no a la inversa;
- la raó exigeix que l'ésser sigui racional: si no ho és, no és;
- el canvi no és, ja que no pot ser pensat.

Parmènides concep l'ésser immòbil i invisible. L'ésser no és contradictori: el no-ésser és justament allò que es nega de l'ésser, és a dir, la pluralitat i el canvi. Aquesta manera d'entendre l'ésser supratemporal obra un nou sentit de l'eternitat: no com una successió temporal ilimitada, sinó com l'absència de tota successió, de tot succeir.

L'elecció entre Heràclit i Parmènides havia de ser determinant per a tota ontologia posterior. Heràclit era el filòsof de l'ésser (és a dir, del canvi, de la temporalitat), mentre que Parmènides proposava una filosofia del no-ésser, malgrat que sempre s'ha entès al revés (Parmènides filòsof de l'ésser). És aquest camí encetat per Parmènides el que seguirà la filosofia occidental. I sobre aquest camí Nicol arriba a dir que Parmènides "va invertir la direcció natural del pensament".

A Historicismo y existencialismo, Nicol analitza algunes de les etapes històriques en les que es va desenvolupar aquesta inversió i els intents per a superar-la. Plató intenta, a El sofista, disoldre la univocitat del l'ésser, i Aristòtil perllonga aquest intent amb el sistema de les categories. Però els atributs de l'ésser de Parmènides segueixen presents en la Idea platònica i en l'ésser substancial d'Aristòtil.

El projecte filosòfic de la modernitat semblava posar l'èsser a l'abast de l'experiència. Descartes apunta cap a una nova fonamentació de la filosofia que vol trencar amb certs aspectes de la tradició. Això es manifesta especialment amb el dubte metòdic. Aquest dubte, però, va massa lluny: Descartes no posa solament la tradició en suspens, sinó que també hi posa la mateixa realitat. A més, amb Descartes s'inicia l'idealisme que incomunica l'èsser, ja que el dubte com a punt de partida ha deixat al subjecte en un punt d'estàtica incomunicació.

L'oscil·lació entre historicisme i existencialisme en la història de la filosofia (d'aquí el títol del llibre, que analitza els punts més importants d'aquesta oscil·lació) es decanta cap el primer durant el segle XVIII. Hume, Montesquieu i Voltaire, i ja abans Vico, van preparar el terreny cap a una vertadera filosofia de la història. Aquests autors, però, van suposar l'existència d'una raó suprema i universal, reguladora dels esdeveniments històrics, que excluïa tota arbitrarietat. El que de fet pretenien era la creació d'una ciència de la història que considerés a aquesta com una dada científica. Historicitat i llibertat eren així incompatibles com ho havien estat racionalitat i temporalitat en els grecs.

Amb la recuperació de la categoria històrica (especialment per part dels historicismes del segle XIX) es tendeix a perdre de vista l'èsser. De fet, aquesta és la tesi central d'Historicismo y existencialismo, tesi ja explícita en el mateix títol: el divorci de l'èsser i el temps que ens ve de la metafísica tradicional oscil·la entre un i altre conceptes. Així, Hegel aconseguí reunir harmònicament raó, ésser i temps, però amb la reaparició del no-res que

comporta la renovació del substancialisme, amb el consegüent problema de la dualitat dels absoluts. Marx, respecte a Hegel, adopta un sistema dialèctic obert que li permet introduir la novetat de temporalitzar el futur, però amb la causalitat històrica pretindrà analitzar científicament l'esdevenidor, tot introduint el concepte de necessitat històrica. D'aquesta manera, l'existència queda neutralitzada al situar les causes fora de l'ésser. I, per una altra banda, Dilthey no solament no resol el problema de la realitat de la història, sinó que l'elimina. Els historicismes tendeixen a absorvir, de la mateixa filosofia, bé a través de l'economia i la història (Marx), bé a través de la psicologia i la història (Dilthey).

La crítica de la filosofia de Heidegger apareix i reapareix per tota l'obra de Nicol. Aquesta crítica comença pel mateix plantejament de la "pregunta que s'interroga per l'ésser", ja que amb ella Heidegger se situa dins de la mateixa tradició metafísica que considera l'ésser ocult, darrera de l'aparença.

A la crítica dels falsos principis dedica Nicol la primera part de Los principios de la ciencia. La idea bàsica és que quan entren en crisi els mètodes i les teories d'una ciència particular, és aquesta la que s'encarrega de corregir-los. No així els principis, ja que aquests han de ser els mateixos per a tota ciència. Després haurem de tornar a aquesta afirmació, ja que ella comporta que hi ha una ciència dels principis (una literal ciència primera) i que aquests principis són immutables en el temps.

La necessitat de parlar dels principis es despren de la crítica de la metafísica tradicional. D'aquesta, és la

part que enllaça amb la seva fase més positiva, ja que al capdavant de la crítica dels falsos principis cal un retorn als vertaders. I és un tornar en la mesura en què aquests principis havien quedat establerts entre els primers filòsofs grecs.

Deixem dit que amb la crítica dels falsos principis (i, en general, amb la preocupació dels "principis de la ciència") Nicol allunya la seva filosofia del que podria ser una antropologia. De fet, si la nostra anàlisi es deturés en la Metafísica, podríem arribar a considerar aquesta filosofia en la seva preocupació principalment antropològica. És sobretot amb Los principios de la ciencia que aquesta consideració no és possible, ja que el que a la Metafísica era una idea en part només suggerida (que la filosofia és una ciència primera), a Los principios de la ciencia això s'afirma, per dir-ho així, amb totes les conseqüències. Aquestes conseqüències comencen amb la crítica dels falsos principis (6).

Aquests falsos principis són paral·lels al procés d'ocultació de l'ésser. Són, com aquesta ocultació, la negació d'una evidència. Es tracta del principi de causalitat i de no contradicció. Contra el primer, Nicol afirma que "només podem preveure el passat", ja que es després de la pretenció d'aplicar l'evolució natural (especialment a partir de l'evolucionisme) a l'evolució de la història de l'home. Aquest determinisme històric comporta, de fet, la negació de l'home com a subjecte de la història. Nega, a més, el procés històric entès com a comunitat, per alentir, molt sovint, una interpretació de la història basada en el concepte de poder (Hobbes, Carlyle, Nietzsche). Així, la rigidesa del determinisme històric acaba per implicar, sense pretendre-ho, la desarticulació de la temporalitat.

Del principi de no contradicció Nicol assenyala el contrasentit que suposa el fet que l'axioma principal de l'ésser es pugui fonamentar sense dir res de l'ésser. Recordem com Aristòtil havia fixat aquest principi: "és impossible que simultàniament i segons la mateixa relació, un mateix atribut pertanyi i no pertanyi al mateix subjecte". Aquest principi només és negatiu, ja que no fa més que establir una impossibilitat: diu com l'ens no pot ésser, però no diu res de com és ell. Aquesta és, per a Nicol, una obertura cap a una consideració ontològica del no-ésser, és a dir, cap a una duplicitat d'absoluts, ja que exclou la necessitat ontològica. La duplicitat d'absoluts i la univocitat més pendent del símbol verbal que de l'objecte mateix, són els dos falsos principis que ja parteixen de la filosofia grega i que queden constituits com a fonaments de la metafísica tradicional.

La ciència primera com a metafísica de l'expressió

Els principis d'una ciència, de tota ciència, han de venir formulats per una ciència de principis. Euclides, Bacon, Descartes, Spinoza, Newton i altres, han plantejat aquesta qüestió dels principis, però no per a tota ciència, i prescindint de dos dels més centrals: la seva relació amb l'experiència i la seva historicitat. Per a Nicol, els principis són anteriors a tota ciència, però deriven de la experiència. Comptem amb ells per a l'experiència, encara que d'una manera implícita i confosa. Els principis, són, a més, immutables. La historicitat és un principi, però el mateix principi és permanent. Respecte a l'ésser, hi ha una veritat

primera a totes, i, per tant, anterior a tot principi: hi ha ésser.

Els quatre principis de la ciència són:

- principi d'unitat i comunitat de la realitat
- principi d'unitat i comunitat de la raó
- principi de la racionalitat de la realitat
- principi de la temporalitat de la realitat (7).

Per a Nicol, la pregunta "¿com és possible una metafísica de l'expressió?" té el mateix sentit que la pregunta "¿com és possible la ciència en general?". Per això, un cop identificades metafísica i ciència (i filosofia) s'enten que Nicol afirmi que l'objectiu final d'aquesta metafísica sigui "la institució del fonament de la ciència en general, i de la metafísica mateixa, com a ciència primera". Hi ha, doncs, una identificació de filosofia i ciència en la mesura en que la filosofia és la ciència primera i, per tant, és ontologia. Aquesta ontologia parteix de la crítica de la metafísica tradicional, de la qual es dedueix una manera diferent de com s'ha entès tradicionalment l'ésser. D'aquesta crítica es desprèn, doncs, que l'ésser no té aparença, ja que és aparença; és a la vista de tots; l'ésser no té contraris; l'ésser té memòria ontològica; ésser és actuar i actuar és expressar. L'ésser com a expressió comporta les següents observacions:

- l'ésser és allò essencialment comunicable
- expressar és comunicar l'ésser
- l'home expressa amb la seva presència, i la presència és simbòlica
- tota forma de pensament és una representació de l'objecte i una creació del subjecte.

Que l'expressió és ésser, aquesta és la conseqüència principal de considerar l'ésser a la visita, l'ésser que s'exhaureix en la seva presència, sense essències ocultes... La forma d'ésser humà és, així, una forma simbòlica. La presència és comunicació, i aquesta és simbòlica. El símbol remet a un altre diferent, de manera que s'estableixen distintes maneres de relació simbòlica. Nicol analitza les cinc relacions simbòliques:

- El símbol i el seu productor: tot símbol, que és producte de l'home, guarda primàriament relació amb el seu productor.
- El símbol i el seu intèrpret: tot símbol estableix una relació entre el jo que el produeix i l'altre jo que l'intèrpreta.
- El símbol i el seu objecte: tot símbol té un contingut significatiu i té relació amb un objecte intencional que constitueix la base real de la seva intel·ligibilitat.
- El símbol i el seu propi sistema: tot símbol té relació amb els altres símbols, i s'integra amb ells formant un sistema que té una pròpia unitat de sentit.
- El símbol i els seus antecedents: tot símbol és històric, ja que l'ha creat l'home; la funció significativa i comunicativa que compleix en una situació present depèn de la relació no interrompuda amb el seu passat.

Les formes simbòliques són més hermètics, són sistemes. El llenguatge, dins de la comunitat, és constitutiu, però hi han unes variants que són merament lingüístiques, com són les de la religió, la poesia, la política... i que cons-

titueixen individualment unitats de sentit que anomenem mons. Aquestes formes simbòliques parteixen d'una realitat comuna, i a partir d'aquesta tenen una certa independència: cadascuna té la seva veritat, la seva autenticitat, la seva llei interna pròpia. La filosofia és la que organitza sistemàticament la comprensió unitària de totes les formes simbòliques. La clau d'aquesta transformació universal és el principi d'unitat i comunitat de l'ésser.

Esdevenidor, reforma i revolució de la filosofia

En tres dels seus darrers llibres, Nicol conforma una trilogia que és una meditació a l'entorn de la filosofia. Aquests tres llibres són El porvenir de la filosofía, La reforma de la filosofía i Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía. Els llibres que s'intercalen entre aquests tres acaben d'arrodonir moltes de les qüestions apuntades en aquets: així, la nova edició de La idea del hombre conclou amb un capítol titolat "La reforma de la filosofía", que, de fet, és un complement al llibre sobre la reforma (8); La primera teoría de la praxis (1978) és un estudi sobre el concepte de praxis als grecs (especialment a Plató), un altre complement de La reforma, però també de El porvenir (9); finalment, La agonía de Proteo és un text on Nicol torna a alguns aspectes de El porvenir (i també de La idea del hombre i de la Metafísica), però aquí des d'una perspectiva no solament filosòfica (com diu Nicol, és aquest un llibre "menor", d'assaig). La Crítica de la razón simbólica no és -o no és d'una manera especial- una teoria de la revolució en la filosofía: per a Nicol és la mateixa revolució, la presentació d'aquesta; és, com

diu en un moment determinat, "l'esborrany" d'aquesta revolució que ell elabora. Aquesta èmfasi que l'autor posa en el seu darrer llibre, ens aconsella fer un repàs més esquemàtic dels diferents punts de la trilogia (especialment en els aspectes que més directament s'interrelacionen) a fi de tornar després al seu darrer punt (la Crítica, la revolució), on Nicol recapitula tota la seva filosofia i la presenta de nou. I la presenta, diguem-ho ja, com l'única revolució possible que avui pot donar continuïtat a la filosofia.

Per dir-ho breument, El porvenir de la filosofia és una exposició dels elements externs que avui condicionen la filosofia; La reforma de la filosofia és un replantejament del lloc de la filosofia, de la seva essència i de la seva missió; finalment, la Crítica de la raó simbólica és un donar compte de la filosofia avui, una reflexió sobre la seva crisi interna i la proposta de redefinir el seu propi ordre. Lesdevenidor, la reforma i la revolució són tres operacions d'un mateix esforç i d'una mateixa actitud: la reforma no es pot portar a terme sense tenir present el que és aliè a la filosofia, però que l'envolta i inclús l'amenaça (allò que s'analitza a El porvenir); la revolució ha de tenir en compte també la perspectiva d'aquest esdevenidor i ha de partir d'una reforma dissenyada.

Al final del "preludi" de la Crítica diu Nicol que cadascun dels tres llibres té la seva pròpia raó de ser, si bé entre tots formen "la unitat orgànica d'una filosofia".

L'esdevenidor

El porvenir de la filosofia és un llibre de fosca perspectiva. És el llibre més pessimista de Nicol. Enllaçat amb el pessimisme ja present en algun llibre anterior, sobretot El problema de la filosofia hispànica (10), i en un de posterior, La agonía de Proteo (11). Aquest pessimisme, però és el marc extern (extern a la filosofia) dels dos llibres posteriors a El porvenir: La reforma i la Crítica. El primer d'aquests tres és el "prefaci del temor" dels altres dos. Només cal llegir la primera frase del llibre per veure el to de tot el seu contingut: "La filosofia està en perill" (cita, encara que no es digui, de Husserl). És feina d'una reforma i d'una revolució assenyalar la interioritat (filosòfica) d'aquest perill; a elles cal cercar solucions filosòfiques. A El porvenir de la filosofia li pertoca indicar, quasi denunciar, els agents externs que amenacen la vida de la filosofia.

Però per ser realment una denúncia caldria que el perill de la filosofia fos localitzable, que es podés identificar. L'enemic, però, no té rostres; la seva victòria consistirà en fer impossible el que ara encara és possible: quan tot el que fan els homes sigui necessari. És el problema de la tècnica. Aquesta procedeix de la necessitat, no de la llibertat (com la filosofia, que és vocacional). Esdevé la tècnica un problema quan arriba a predominar per sobre de la llibertat: és el "predomini totalitari de la utilitat".

Però quins són els agents externs d'aquesta amenaça a la filosofia? Nicol en fa un repàs: la guerra, l'opressió, l'ambició, la voluntat de poder, la violència... La violència per exemple, ha deixat de ser una excepcionalitat; estem en

ple "règim de guerra". Si la filosofia podia ser un refugi de tot això, avui ja no és així: Descartes no trobaria tan fàcilment un refugi del camp de batalla.

La filosofia (i les ciències) no tenen res a fer en el regne de la necessitat totalitària. La filosofia na néixer com una vocació, com l'art, la política... Avui sembla imposar-se una raó distinta, una vocació que no ha nascut vocacionalment; és una raó forçosa. Potser en dirà filosofia, però no tindrà res a veure amb el que des dels grecs ha estat la vocació filològica.

La fi de la filosofia significaria la fi de la capacitat de l'home per elaborar noves idees de l'home. I aquesta fi sembla més propera a partir del moment en què una idea de l'home es veu directament implicada amb l'esdevenidor (amb l'esdevenidor com a problema). Ara ja no, és que una idea de l'home no es pugui realitzar, com la del superhome nietzscheà. De fet, una idea de l'home era una possibilitat: la idea grega de l'home va tenir una realització vital; la nietzscheana, no. El que ara ens podem trobar és amb la impossibilitat d'una nova idea de l'home, de qualsevol. La perspectiva serà, aleshores, no ja la del superhome, sinó la d'un "infrahome".

La reforma

Malgrat que modernament s'ha parlat molt de "reforma", Nicol només considera un sol antecedent real de reforma de la filosofia, la de Sòcrates i Plató, que va tenir un caràcter fonamentador.

Una reforma hauria de començar amb una teoria de les reformes. Aquesta teoria, però, és pròpiament una teoria de la mateixa filosofia. Cal insistir en el moment en què la filosofia s'ha presentat com una reforma. Aquest moment és l'inici de la modernitat. Però el punt clau, i inicial, no és Descartes, com tant s'ha dit, sinó Bacon. Del seu intent, però, no resulta una reforma, sinó una de-forma. La crisi de la filosofia (i de totes les vocacions cal buscar-la en aquesta deformació de la vocació que es va portar a terme a partir de Bacon. L'alternativa entre el saber i el fer, present com a tal alternativa des de la filosofia grega, es trenca. Amb Bacon, saber i fer són compatibles. Amb aquesta compatibilitat s'introdueix en el terreny de la filosofia el predomini de la praxis per sobre de la teoria. Amb aquest predomini l'home regna sobre la naturalesa. Es produeix així una intromissió del poder en el saber.

Això suposa la fi de la paideia filosòfica instaurada per Sòcrates. Aquest es proposava formar l'home per transformar el món, mentre que a partir de Bacon (i com quedarà molt explícit per Marx) es tracta de formar el món per canviar l'home. Amb Sòcrates la teoria pura és un pensament de veritat, mentre que amb Bacon i Marx es produeix un predomini de l'acció amb tots els seus efectes pràctics. Aquest és el regne de la necessitat, ja el·ludit abans, que tendeix a imposar-se en tota praxis humana. Després ja no es podrà optar, ha que l'orientació pragmàtica de la vida deixa de ser optativa i el perill amenaça l'esdevenidor de la filosofia.

La reforma de la filosofia ha de presentar la ciència

desinteressada, i, per tant, inútil. Cal, així, invertir la modernitat. La reforma comporta un començar novament. Aquesta reforma ha d'incloure un "discurs pragmàtic del mètode" que no es pot reduir a un simple programa d'acció ni a una simple metodologia. S'ha de fonamentar en una crítica de la història de la filosofia, tot replantejant una teoria de la vocació científica en general i una teoria de la praxis. De fet, una i altra teories -la de la vocació i la de la praxis- s'han d'identificar definitivament.

La revolució

Només unes causes externes amanacen la filosofia. No hi han símptomes interns de desaparició definitiva, si bé ja ha desaparegut el magisteri dels grans filòsofs. En tot cas, diu Nicol, els que proclamen la fi de la filosofia són aquells que pertanyen a una tradició que ha caducat. És una forma històrica de la filosofia la que és incapaç de propiciar una revolució. És aquesta incapacitat de produir noves revolucions sobre la mateixa base el que invalida aquesta tradició. I aquesta tradició és la que comença amb Parmènides.

La revolució que ara es planteja no pot pretendre, com les anteriors revolucions, cancel·lar el passat. De fet, la història de la filosofia és un permanent decurs de revolucions. Per tant, aquestes no són ruptures, sinó sutures.

L'acte de filosofar, ja hem vist, és un acte lliure, vocacional. Però Nicol insisteix amb la idea que només hi ha un camí per seguir filosofant: la revolució es, avui,

una possibilitat forçosa. Així, Nicol presenta la Crítica de la raó simbòlica, i amb ella tota la seva obra, com l'única revolució possible i necessària per a no exhaurir-se en aquella línia tradicional.

La crítica de la raó simbòlica

Entrem, doncs, en els continguts d'aquesta revolució. I ens trobem, de fet, amb les línies centrals de la filosofia que Nicol ha anat presentant en els llibres anteriors, de la Psicologia a Los principios. La revolució de la filosofia és la filosofia de Nicol, així ho entenem aquest mateix i ho deixa dit al llarg de la Crítica. En aquest llibre, l'autor comença per fer un minuciós repàs de la seva anterior obra, i torna a meditar, sense canvis importants de contingut, sobre els mateixos problemes. De les cinc parts de la Crítica, les tres primeres no fan altra cosa. És a la quarta part d'aquest llibre on Nicol fa més que una síntesi, la descripció dels fonaments de la seva filosofia amb l'intent de definir aquesta com a fenomenologia i com a dialèctica, sense deixar de replantejar, és clar, una i altra. La cinquena part de la Crítica presenta realment una novetat respecte de tota la seva obra anterior. Aquí fa una meditació dels límits de la pròpia filosofia (en tot cas, de la filosofia que ell proposa) i, per tant, de la raó. Delimita així el marc de tota la seva filosofia, i ho fa amb una reflexió de la finitud. Anem a veure aquestes dues qüestions.

Per començar, fenomenologia i dialèctica. Nicol diu que és possible, demostrar la necessitat de la fenomenolo-

gia i de la dialèctica com a mètodes. La primera hauria de partir del fet que cap pensador ha hagut prendre mai com a punt de partida i fonament altra cosa que una evidència fenomenica. I la dialèctica no designa cap opció teòrica, sinó una funció natural de la raó humana. La necessitat de la fenomenologia i de la dialèctica, combinades, no deixen alternativa: és la nota constitutiva de tota operació filosòfica. El discurs del mètode que ara s'imposa ha de tenir present que "la filosofia ho ha estat mai dialèctica i fenomenologia d'una manera conjunta". Per veure la seva compatibilitat, cal analitzar una i altra d'una manera separada.

La fenomenologia que proposa Nicol ja havia estat perfilada en llibres anteriors (d'una manera especial a la Metafísica). Què és l'Ésser? Millor respondrem dient com és: visible, immediat, diàfan, clar (l'obscuritat és a la ment), etern (en el sentit que no té un abans ni un després), inexhaurible, ilimitat, desmesurat; i també racional, pensable. A quina conclusió ens porta l'Ésser vist així? Sens dubte, a l'Ésser entès com absolut (12). Cal replantejar la qüestió de l'absolut. Els principals filòsofs convenen en la necessitat de l'absolut, però no coincideixen com identificar-lo. La inversió que proposa Nicol és que l'absolut és l'Ésser entès (pròpiament, vist) amb els atributs que hem enumerat. Així, per una banda, l'absolut és, per definició, allò terminant, definitiu, indisoluble, incondicionat. Per una altra, no hi ha dubte que l'absolut és l'Ésser immediat: una primera dada de la percepció. Així se supera el problema del racionalisme, segons el qual

No hi ha, doncs, una raó simbòlica distinta d'altres formes de la raó. L'anomenada crítica de la raó simbòlica ha de ser el resultat sistemàtic d'una nova metodologia, aquella que ha identificat fenomenologia i dialèctica.

El símbol és l'afinitat callada entre el jo i el tu. El símbol, és el que un i altre comparteixen. Per això, la comunicació implica la doble correlació simbòlica de l'ontologia i la lingüística. La funció simbòlica neix amb la captació de l'objecte, amb l'objectivació. Feta l'objectivació, aquesta funció verifica, ja que dialogar és verificar. Però en l'operació simbòlica de l'intercanvi del jo i del tu, l'home fa quelcom més que intercanviar el coneixement de la realitat compartida, ja que també el subjecte es dona a conèixer. I més encara, es fa. L'existència de l'home és, així, una comunitat simbòlica. La realitat és medidora d'aquesta comunitat.

Aquest donar-se de l'home en el símbol -o, a través del símbol- i aquesta idea de fer-se en el símbol, comporta una certa connotació de mancança, d'insuficiència. I realment és així, ja que aquest fer-se home té una capacitat per a complementar-se. En el poder ser més, que és inacabable, rau la definició de l'home com a ésser lliure, de la mateixa manera que queda definida la llibertat de la història.

Tot el que existeix té physis, amb la qual es distingeix. Tot, menys l'Ésser, ja que aquest no es distingeix de res. La physis de l'home es defineix per tenir la propietat del que és finit. Aquesta physis és simbòlica.

Dit això, només queda l'interrogant de l'origen del logos. Aquest pertany i neix dins de l'Ésser. La qüestió és: com de l'Ésser absolut -i, per tant, atemporal- podia

néixer el logos, portador de la temporalitat? Nicol diu que aquí trobem el límit de la raó, que és el seu origen: misteri. No és explicable com neix l'Ésser finit que és el logos per a donar raó de la seva pròpia finitud. El cas és que amb l'home, l'Ésser adquireix autoconsciència, allò que com a pura matèria no tenia. L'home és la veu de l'Ésser, però ho és momentàniament, episòdicament. Aquesta veu és temporal. En la seva fugaç existència, l'home és portaveu de l'Ésser, tot convertint-se en símbol de l'univers.

Notes

- (1) Cito sempre les obres de Nicol segons la seva darrera versió. És per això que considero Los principios de la ciencia (1965) un llibre anterior a La Metafísica de la expresión (1957, i versió molt reelaborada del 1974). De la nova versió d'aquest darrer llibre, diu el seu autor en una nota preliminar: "El texto ha sido escrito de nuevo, desde el comienzo hasta la última página".
- (2) Naturalment, les possibilitats d'interpretació d'una obra filosòfica són innumerable. Sense seguir aquesta anàlisi evolutiva ara esmentada, ni la interpretació proposada en les pàgines següents, JULIANA GONZALEZ ha estudiat la filosofia de Nicol a l'entorn de tres bipolaritats que s'identifiquen en aquesta filosofia: temps i presència, ésser i paraula, raó i llibertat. V. La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol, 1981.
- (3) Nicol així ho explica a "Los ~~primeros~~ conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega", Diánoia, 1955, p.137 i ss.
- (4) Aquest article és, de fet, la primera part de l'exposició del seminari que sobre aquest tema va donar Nicol en el seu seminari de metafísica, curs 1953-54. Només es va publicar, però, aquesta primera part.
- (5) Eliminar, i no resoldre, el problema de l'ésser i el temps: "el més secret afany" de la història de la metafísica, Historicismo y existencialismo, p.35.
- (6) Sobre això encara es pot afegir que Los principios de la ciencia havia de ser, inicialment, un capítol de La Metafísica de la expresión. En tot cas Nicol diu que

és un requeriment metodològic elaborar una ontologia del que és humà per arribar després a la fonamentació ontològica de la ciència, partint així de les evidències primàries. On queda especialment reflectida l'antropologia de Nicol és en el seu llibre La agonía de Proteo,

- (7) És, òbviament, a Los principios de la ciencia on Nicol formula i descriu aquests quatre principis. A la Crítica de la razón simbólica torna a plantejar la qüestió dels principis en el cinquè capítol, "La segunda cuestión preliminar. El fundamento arcaico", sense modificar res substancial.
- (8) Aquest capítol final de La idea del hombre sobre la reforma de la filosofia és més que un avanç de les tesis que després apareixeran a La reforma de la filosofia. Es tracta pròpiament d'una anàlisi de la reforma de la filosofia portat a terme per Plató, un punt que després no serà analitzat amb tant deteniment en el llibre posterior.
- (9) La primera teoría de la praxis és més que un petit tractat sobre la praxis en els grecs. Es tracta d'un llibre de recolzament per a tota la filosofia de Nicol, ja que aquesta descansa d'una manera molt especial en el concepte de praxis grec oposat al concepte de praxis modern.
- (10) Justament en un capítol titolat "Porvenir de la filosofía hispánica" d'aquest llibre, es llegeix: "Me aterra pensar qué ocurrirá pensar qué ocurrirá dentro de cien, doscientos años; qué tipo de humanidad habremos, producido, cuando todos los hombres hayan perdido su personalidad individual, y piensen todos, como ya hoy muchos piensan, no con conceptos de experiencia viva, sino con fórmulas prefabricadas", El problema de la filosofía hispánica, p. 163.
- (11) He dit abans que La agonía de Proteo es podria llegir com l'antropologia de Nicol. Des de la perspectiva del pessimisme del nostre filòsof, també es podria fer una lectura d'aquest llibre com l'alternativa negativa a la Metafísica (i a la Crítica), ja que l'agonia al·ludida en el títol ho és de l'expressió, de la filosofia, de l'home.
- (12) L'Ésser com absolut; per això Nicol l'escriu en majúscules, per a distingir-lo dels ésser particulars, els ens, les coses. A la Metafísica, Nicol es resisteix a escriure la paraula ésser en majúscules, a fi d'evitar la idea dels dos absoluts contraris (Ésser i No-ésser). A la Crítica queda prou clar que l'Ésser definit com absolut no permet contraris absoluts; admet contraris relatius: no-éssers.

Bibliografía

a) Llibres

Psicología de las situaciones vitales, Mèxic, F.C.E., 1941; reedició amb noves notes i nou pròleg, 1963.

La idea del hombre, Mèxic, Stylo, 1946; nova edició molt reelaborada, Mèxic, F.C.E., 1977.

Historicismo y existencialismo, Mèxic, Stylo, 1950; nova edició, amb importants correccions, Madrid, Tecnos, 1960; reedició, Mèxic F.C.E., 1981.

La vocación humana, Mèxic, F.C.E., 1953.

Metafísica de la expresión, Mèxic, F.C.E., 1957; nova edició molt reelaborada, 1974.

El problema de la filosofía hispánica, Madrid, Tecnos, 1961.

Los principios de la ciencia, Mèxic, F.C.E., 1965; reimpressió, 1974.

El porvenir de la filosofía, Mèxic, F.C.E., 1972.

La primera teoría de la praxis, Mèxic, U.N.A.M., 1978.

La reforma de la filosofía, Mèxic, F.C.E., 1980.

La agonía de Proteo, Mèxic, U.N.A.M., 1981.

Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía, Mèxic, F.C.E., 1982.

b) articles i pròlegs

"La marcha de Bergson hacia lo concreto - Misticismo y temporalidad", Filosofía y Letras, nº 2, abril-juny 1941, pp.181-215.

"Notas para la caracterología del artista", Filosofía y Letras, nº 4, octubre-diciembre 1941, pp.175-198.

- "On Situational Psychology", Philosophy and Phenomenological Research, vol.IV, nº 1, setembre 1943, pp.76-84.
- "Historicism in Physical Science", Philosophy and Phenomenological Research, vol.V, nº 3, març 1945, pp. 384-392.
- "Conciencia de España", Cuadernos Americanos, nº 5, setembre-octubre, 1947, vol XXXV, pp.100-122.
- "Individuality and Community", Philosophy and Phenomenological Research, vol.IX, nº 3, març 1949, pp. 531-537.
- "Liberty as a Fact, Freedom-as a Right", Philosophy and Phenomenological Research, vol VIII, nº 4, juny 1948, pp. 532-536.
- "Meditación del propio ser", Filosofía y Letras, nº 40, octubre-deseembre, 1950, pp.243-254.
- "Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico", Filosofía y Letras, nº 43-44, juliol-deseembre 1951, pp.149-175.
- "Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gáos", Cuadernos Americanos, nº 3, vol LVII, maig-juny 1951, pp.129-139.
- "Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega", Diánoia, Anuario de filosofía, U.N.A.M.-F.C.E., 1955.
- "L'operation cartésienne et la présence dialogique de l'être", Revue de Metaphysique et de Morale, nº 3-4, 1956, pp. 303-327.
- "El falso problema de la intercomunicación", Giornale di Metafisica, nº 2, any 23, 1958, pp.175-194.
- "The return to metaphysics", Philosophy and Phenomenological Research, vol.XXII, nº 1, setembre 1961, pp. 26-39.
- "Vocation et liberté", Revue de l'Université de Bruxelles, agost-setembre 1960, pp-1-22.
- "Los principios de la ciencia", Filosofia della Scienza, vol.XVII, 1961, pp-1-17.
- "Verdad y expresión", Revue Internationale de Philosophie; nº 59, Bruseles, 1972, pp.1-37
- "Sur la théorie de l'argumentation et le concept de pureté", Logique et analyse, any VI, nº 21-24, deseembre 1963, pp. 51-68.
- "El problema de los principios de la ciencia", Atlántida, vol.II, nº 11, Madrid, sept.1964, pp.449-469.

- "Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica", Séptimo Congreso Interamericano de Filosofía, ponencia, Universitat de Laval, Quebec, 1967, pp.93-103.
- "El absoluto negativo", Diálogos, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, año 5, nº 11-12, abril-setembre, 1968, pp. 63-78.
- "El hombre y la duda", Atlántida, vol.VII, nº 42, Madrid, noviembre-diciembre 1969, pp. 555-569.
- "El principio de individuación", Diánoia, nº 15, U.N.A.M. F.C.E., 1969, pp. 115-140.
- "El régimen de la verdad y la razón pragmática", Diánoia, nº 16, U.N.A.M.-F.C.E., 1970, pp. 132-143.
- "El porvenir de la filosofía", Diálogos, any VII, nº18, gener-març 1970, pp.7-23.
- "Connaissance et reconnaissance", ponencia a Entretiens, 1970, Institut International de Philosophie, Universitat de Helsinki, 1970.
- "Fenomenología y dialéctica", Diánoia, U.N.A.M.-F.C.E., 1973.
- "Diánoia y Diálogo. Veinte años después", Diánoia, U.N.A.M. F.C.E., 1974, pp.1-9.
- "Pluralidad y verdad", Diánoia, U.N.A.M.-F.C.E., 1978, pp.18-25.
- "El hombre y su conducta"
 "La agonía de Proteo"; a El hombre y su conducta. Ensayos en honor a Risieri Frondizi, Barcelona, ed.Universitaria, 1980, pp.270-278.
- "Física especulativa, metafísica positiva", Teoría. Anuario de Filosofía, any 1, nº 1, U.N.A.M., 1980.
- "Música y poesía", Revista de la Universidad de México, nº29, setembre 1980, pp.30-34.
- "Lliçó magistral", a E.Nicol i R.Xirau, Doctors honoris causa, Bellaterra, Servei de Publicacions de la U.A.B., 1984.
- ("El discurs sobre el mètode", de pròxima publicació a Enrahonar)

c) Traduccions

- WERNER JAEGER, Demóstenes. La agonía de Grecia, Mèxic, F.C.E., 1945; reedició, 1976.
- ERNST CASSIRER, El mito del Estado, Mèxic, F.C.E., 1947; reedicions de 1968, 1972 i 1974.

d) Sobre Nicol

JOSÉ GAOS, "Psicología de las situaciones vitales", Pensamiento y Lengua española, México, Stylo, 1945.

- "Dé paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y Paralipomena", Cuadernos Americanos, vol. LVI, nº2, marzo-abril 1951, pp. 122-135.
- "De paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y Paralipomena", Filosofía y Letras, nº 43-44, julio-setiembre 1951, pp. 81-149. (no es tracta del mateix article que l'anterior)

GONZALO FERNANDEZ DE LA MORA, "Los principios de la ciencia de E. Nicol", "ABE", 7 octubre 1965.

JULIAN IZQUIERDO, "Los principios de la ciencia, de E. Nicol", Indice, nº 206, Madrid 1966.

JOSE LUIS ABELLAN, "Eduardo Nicol: de la 'Metafísica de la expresión' a la 'filosofía de la ciencia'", Filosofía española en América, Madrid, Guadarrama, 1967.

JULIANA GONZALEZ, La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol, México, U.N.A.M., 1981.

RAUL CARDIEL REYES, "La filosofía", a VARIS, El exilio español en México, F.C.E.-Salvat, 1982

ANTONI MORA, La crítica de la metafísica tradicional a la filosofía d'Eduard Nicol, tesis de llicenciatura, Universitat de Barcelona, 1982.

- "El pensament desconegut d'Eduard Nicol", "EL PAIS", 17 d'octubre de 1982.

OCTAVI FULLAT, "Presentació d'Eduard Nicol", Doctors honoris causa, Bellaterra, Servei de Publicacions de la U.A.B., 1984

JOSEP FERRATER MORA li dedica un article al seu Diccionario de Filosofía; també li dedica un article ALAIN GUY a les filosofes espanyols d'hier et d'aujourd'hui, Toulouse, Privat, 1956 (ed. castellana, 1966). En canvi, no surt ni citat en el llibre dirigit pel mateix GUY; Philosophes ibériques et ibéroaméricains en exil, Toulouse, Université, 1977, ni en el llibre de JORDI BERRIO, El pensament filosòfic català, Barcelona, Bruguera, 1966. Ens consta que a Sevilla es va presentar una tesi doc-

toral sobre la filosofia de Nicol, però en el moment d'elaborar aquesta bibliografia encara no l'havíem localitzat.

XAVIER RUBERT DE VENTÓS va entrevistar a Eduard Nicol en el seu programa de televisió Pensadors catalans (de pròxima edició en llibre).

II . 6 DOMÈNEC CASANOVAS
(Nac. Andorrà)

Va néixer a Barcelona l'any 1910. Llicenciat en filosofia (1932) i en dret (1933), exercí ambdues especialitats. En filosofia va ser un dels deixebles més directes de Joaquim Xirau.

Va guanyar les oposicions a càtedres d'institut davant d'un tribunal presidit per Gaos y Zubiri (1933-1934). A la Universitat de Barcelona va començar a donar classes en el Seminari de Pedagogia (curs 1933-34). Durant aquests anys va fer algunes col.laboracions a la revista setmanal "Mirador". Ja en plena guerra, va donar classes a l'École de Sciences Politiques de Paris (1938). A partir d'aquest mateix any comença la seva col.laboració en el diari "El Tiempo", de Bogotà. El 1939, ja a Veneçuela, dona classes al Liceo Andrés Bello i a la Universitat (Filosofia del dret). El 1944 és un dels fundadors de la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Central de Caracas. A partir dels anys cinquanta, torna ocasionalment a Barcelona, tot mantenint la seva relació amb Caràcas.

L'any 1969 entra com a professor de filosofia a la Universitat Autònoma de Barcelona, conjuntament amb Josep M. Calsamiglia. El 1973 presenta la seva tesi doctoral en filosofia sota el títol "Una evolució històrica del concepte de veritat" (durant els anys trenta havia tingut la intenció de fer la tesi sobre Leibniz, dirigida per Xirau, cosa que la guerra impedí). L'any 1977 és restituit com a catedràtic d'Institut.

La seva curta obra escrita es compon de diversos textos introductoris a la filosofia (alguns d'ells són manuals de batxillerat) i un llibre de meditació, Páginas navideñas (1954). Ha deixat varis textos, inèdits, entre ells una Teoria del coneixement en la que va treballar els darrers anys. Va morir el 1978 a Barcelona.

Filosofia i divulgació

La presència de Domènec Casanovas dins d'aquesta part del nostre estudi, part dedicada a analitzar l'obra filosòfica a l'exili de Serra Hunter a Ferrater Mora, és peculiar en la mesura que ho és la seva obra en comparació a la resta dels filòsofs exiliats. Aquests tenen en la seva majoria una obra molt àmplia, escrita amb una forta voluntat d'originalitat, i sempre des d'una perspectiva especulativa, poc donada a la divulgació (excepció feta de Serra Hunter, que també tenia una voluntat suggeridora de la filosofia, i Ferrater Mora, que compagina l'especulació amb la classificació de la filosofia). Casanovas és tot el contrari. Té una obra no gens àmplia, no preten ser un filòsof original i sempre escriu amb la perspectiva de fer-se entendre no solament entre filòsofs, sinó d'una manera molt especial entre no filòsofs. Així, és lògic que escrivís a la premsa articles sobre tot tipus de qüestions, inclosa la filosofia.

En part, és el propi caràcter de Casanovas (caràcter filosòfic, podriem dir) el que el porta a aquesta actitud més divulgadora de la filosofia. Això ho ha vist molt bé Joan Roura-Parella al comentar el primer llibre que Casanovas va publicar a l'exili: Las tendencias fundamentales de la filosofía (1941) (1). Diu Roura que Casanovas era "el más brillante de todos los jóvenes profesores de la Universidad Autónoma de Barcelona". I afegeix: "En sí misma la brillantez es siempre una cualidad positiva; pero también tiene sus peligros".

Aquest comentari, escrit l'any 1942, és especialment lúcida i clarivident, ja que en la qualitat i els perills de ser brillant és on hem de situar Casanovas com a filòsof (i més concretament encara, com a escriptor de filosofia).

L'opinió de Roura és compartida per molts altres condeixebles de Casanovas, quan han dit (però no han deixat escrit, com Roura) que la brillant exposició oral de Casanovas es va convertir en un obstacle per a que després desenvolupés les seves intuïcions. Casanovas va ser un esplèndid expositor de la filosofia: pel que hem pogut recollir en testimonis directes, millor conferenciant que professor, millor ^{antiquista} ~~periodista~~ (inclús quan escrivia ^{sobre} ~~de~~ filosofia) que filòsof (2).

A l'esmentat llibre Las tendencias fundamentales de la filosofía actual, Casanovas proposa un estudi de la filosofia contemporània a l'entorn dels seus grans temes, i no a través dels principals autors. Per estudiar la funció històrica de la filosofia, diu, cal un estudi temàtic: les grans concepcions de cada moment. Els quatre punts de la filosofia contemporània són l'epistemologia, la metafísica, l'axiologia i l'antropologia.

En un assaig sobre sant Agustí inclòs en aquest mateix llibre ("Introducción a la filosofía de san Agustín. De las ideas platónicas a la conciencia trascendental"), Casanovas dona la seva peculiar visió de la filosofia. Aquesta visió és particularment cristiana, amb una perspectiva de recuperació de sant Agustí molt en la línia de Joaquim Xirau (3). Per a Casanovas, la filosofia especulativa no pot deixar de cercar una base en la transcendència, ja que sense aquesta està condemnada a no poder trobar un principi ontològic de validesa absoluta.

Però Casanovas no dedica els seus posteriors escrits a elaborar una filosofia de la transcendència, sinó que segueix assajant una filosofia divulgativa, on la frontera entre filosofia i literatura no sempre és molt clara.

A La duda peregrina (4), sens dubte el seu llibre més important, torna a donar una mirada a la filosofia contemporània. És una mirada desigual i, sovint, sorprenent. Per exemple, després d'uns capítols dedicats a James i a Bergson, n'apareix un titolat "El krausismo español", seguit d'un "Don Miguel d'Unamuno".

La dèbil frontera entre filosofia i literatura queda evident en el capítol titolat "La montaña mágica", on es declara que el simbolisme del llibre de Mann és equivalent al de tant d'altres novel·les del segle XX. I, afegeix, les obres d'art reflèxen millor que els textos filosòfics la concepció del món i de la vida que predominen en una època determinada.

Malgrat això, Casanovas acaba per fer una defensa de la filosofia, tan desacreditada contemporàniament. "Han renascut els enemics de Sòcrates". Cal tornar al pensament per a tots els graus i per a totes les formes d'especulació. Alehores es justifica aquesta manera d'enfocar la filosofia tan poc acadèmica ~~com~~: el que interessa a Casanovas és el que de la història de la filosofia resulta avui estimulants per a pensar. Per això s'enten que al final del llibre Las tendencias fundamentales de la filosofía actual s'inclogui un apèndix on, després de repassar aquestes tendències, es fan una sèrie d'apunts de filosofia quotidiana: psicologia del malhumor, optimisme i pessimisme, reflexió sobre el passat, la felicitat.

Psicologia i pedagogia

El llibre així titolat, Psicología y pedagogía (1943), és un altre recull de varis textos. En ell trobem el que ja hem apuntat dels altres llibres: el to bàsicament divulgatiu i la continuïtat amb les preocupacions centrals de Joaquim Xirau, aquesta vegada la pedagogia.

El llibre comença amb la primera part dedicada a analitzar els "antecedents" de la pedagogia moderna: Llull, Vives, Herbart, J. Stuart Mill. A la segona part es dedica a descriure molt breument la pedagogia que es despren de vuit contemporanis: Freud, Adler, Jung, Spranger, Messer, Clapareda, Ortega i Unamuno.

En la tercera part, Casanovas fa una crítica a la moral nietzscheana del superhome (que interpreta com a moral del despreci), la moral de l'home massa (en aquest punt, des de la perspectiva orteguiana) i la moral dels complexos (o, més ben dit, basada en aquests). A aquestes tres proposa com alternativa una ètica dels valors basada en el respecte a la vocació. Casanovas defensa una "pedagogia antropològica" (que tingui els seus fonaments en una antropologia filosòfica) en la que els ideals i la metafísica no poden ser independents de l'home.

Notes

- (1) De fet, es tracta d'una ressenya d'aquest llibre que Roura-Parella va publicar a Filosofía y Letras, nº 5, gener-març 1942, pp. 114-116.
- (2) Juan A. Nuño i Frederic Riu (tots dos avui professors retirats de la Universitat Central de Caracas) van ser alumnes de Casanovas.
- (3) La duda peregrina és un recull d'articles que havien sortit inicialment a la premsa diària, l'any 1944. En el pròleg, l'autor deixa clar que al prendre forma de llibre els articles no han sofert cap canvi ni cap afegit. La duda peregrina s'estructura en dos llibres: "Una breve historia de la filosofía" i "Filosofía contemporánea".
- (3) Casanovas no és l'únic deixeble de Xirau que va deguir el cert agustinisme d'aquest. Així, també Josep M. Calsamiglia.

7

Bibliografía

— a) libros

Nociones de filosofía (texto adaptado al Programa oficial de filosofía de 3er curso de bachillerato), Caracas, Cooperativa de Artes Gráficas, 1939.

Las tendencias fundamentales de la filosofía actual y otros ensayos, Caracas, Cooperativa de Artes Gráficas, 1941.

Psicología y Pedagogía, Caracas, Dirección de Cultura del Ministerio de Educación Nacional, 1943.

La duda peregrina. (Una breve historia de la filosofía - Filosofía contemporánea), Caracas-Barcelona, Ariel, 1953.

Páginas navideñas, Caracas-Barcelona, Ariel, 1954.

— b) artículos

"Notes de jurisprudència civil", Barcelona 1933.

"Programa de filosofía y rudimentos de Derecho", Barcelona, 1935.

"Fenomenología del lenguaje", Boletín de la Academia Venezolana, Caracas, 1943, nº 35-36.

"El concepto de experiencia en la filosofía contemporánea", Caracas, Escuela Técnica industrial, 1943.

— c) Sobre Casanovas

JOAN ROURA-PARELLA, "Las tendencias fundamentales de la filosofía actual, de Domingo Casanovas", Filosofía y Letras, nº 5, gener-març 1942, pp. 114-116.

EDUARD NICOL, "La duda peregrina, por Domingo Casanovas", Diánoia, 1955, p. 400-401.

JOSÉ LUIS ABELLAN, Filosofía española en América, Madrid, Guadarrama, 1967, p. 304.

II.7 JOSEP FERRATER MORA

Mora, Antoni

Va néixer a Barcelonà l'any 1912. A la Universitat Autònoma va tenir com a professors, entre d'altres, a Jaume Serra Hunter i a Joaquim Xirau. L'any 1935 publica el seu primer llibre, Cóctel de veritat, i l'any següent acaba la carrera de Filosofia i Lletres. Poc temps després era cridat al front.

El 1939 inicià l'exili, primer a París i després a l'Havana fins l'any 1941. Durant la seva estada a Cuba donà cursos i conferències, i va rebre l'encàrrec d'escriure un diccionari de filosofia. Edità així la seva primera edició a Mèxic, l'any 1941. Aquest mateix any es traslladà a Santiago de Xile, on va ser contractat pel departament de filosofia de la Universitat d'aquella ciutat. A Xile coneix a varis exiliats catalans amb els que manté una estreta relació, especialment amb Joan Oliver i amb Xavier Benguerel. Aquest darrer n'ha deixat constància en el seu llibre Memòria d'un exili. Xile 1940-1952 (Barcelona 1982). Durant aquesta estada a Xile, Ferrater Mora comença a publicar llibres amb un bon ritme: la segona edició, ja augmentada, del Diccionario de filosofia (Mèxic 1944), Unamuno. Bosquejo de una filosofia (Buenos Aires 1944); Cuatro visiones de la historia universal (Buenos Aires 1945), etc. També publica articles i revistes com Atenea, Sur, Cuadernos Americanos, Germanor i d'altres. Es durant aquests anys quan inicia les seves meditacions catalanes, espanyoles i europees: España y Europa (Santiago de Xile, 1942), Les formes de la vida catalana (Santiago de Xile 1944; aquest mateix any en castellà) i Cuestiones españolas (Mèxic, 1945).

L'any 1947 se'n va als Estats Units d'Amèrica, becat per la Fundació Guggenheim. Residí a Nova York, a Princeton i a Baltimore. A partir del 1949 donà classes de filosofia i de llengua castellana al Bryn Mawr College de Pennsylvania, on fixà la seva residència. Des d'aleshores ha donat cursos i conferències a diversos punts d'aquell país i de l'estranger, i ha participat a diversos congressos de filosofia.

L'any 1952 torna per primer cop a Barcelona. El setembre del 1954, segons se'n fa ressò la revista d'exiliats a Mèxic Pont Blau (nº 23), Ferrater donà una conferència a Barcelona sobre "Les tres filosofies", un avanç del que després serà el llibre Les filosofies en el món d'avui, que tantes edicions assolirà (en castellà, català i anglès) i l'última

edició del qual és La filosofia actual. El 1955 publicà el seu primer llibre a Espanya després de l'exili, Cuestiones españolas (a la Revista de Occidente), i el seu primer llibre en català editat a Barcelona, la segona edició de Les formes de la vida catalana, que inclou El llibre del sentit. A partir d'aleshores vindrà sovint a la seva ciutat de naixement, especialment els estius.

Amb l'edició de successius llibres, Ferrater Mora s'ha anat guanyant un important prestigi dins i fora del país, prestigi degut en gran mesura a les cada vegada més ampliades versions del seu Diccionario: 1951, 1958 i 1965 (a partir d'aquesta darrera edició, en dos volums). Amb El ser y la muerte (Madrid 1965) comença una trilogia filosòfica que complementarà disset anys més tard. El gener del 1967 Baltasar Porcel li fa una llarga entrevista per a la revista Serra d'Or. Aquest any mateix publica, en dos volums i més de mil pàgines, unes Obras selectas, que acullen els seus textos més importants fins aleshores. De l'abril del 1970 a l'abril del 1974, publica una sèrie d'articles a La Vanguardia. Més esporàdicament, també en publica alguns a diaris com L'Avui i El País. El 1971 és president del Simposium Internacional de Lògica i de Filosofia de la Ciència a València.

L'any 1979 coincideix la publicació d'alguns dels seus millors llibres: De la materia a la razón, una revisada edició de El ser y la muerte, la sisena edició del Diccionario de Filosofía (en quatre volums i quatre mil pàgines) i la seva primera incursió en el món de la narrativa, Siete relatos capitales. Algunes de les narracions incloses en aquest darrer llibre són originàriament guions de pel·lícula les que el mateix Ferrater ha realitzat. També l'any 1979 és nomenat doctor honoris causa per la Universitat Autònoma de Barcelona.

Dins de la col·lecció "Les millors obres de la literatura catalana" es publica novament Les formes de la vida catalana i altres assaigs (1980). L'any següent publica Ètica aplicada, en col·laboració amb Priscilla Cohn. Ella coordina aquest mateix any un llibre en homenatge al nostre filòsof, Transparencies, amb articles, entre d'altres, de José Luis Aranguren, Joan Oliver, Mario Bunge, Alfredo Deaño, Salvador Giner, Francisco Miró Quesada, Jesús Mosterín, Javier Muguerza, Ulises Moulines i Adolfo Sánchez Vázquez. Aquest llibre conté, a més, una bibliografia molt completa de l'obra escrita de Ferrater Mora.

El setembre del 1982 dona la lliçó inaugural dels cursos de la Universitat Internacional Menéndez Pelayo a Sitges, amb el títol "Per a una nova universitat". Aquest mateix any publica la seva primera novel·la, Claudia, mi Claudia. El 1983 va participar a les "Reflexions crítiques sobre la cultura catalana", organitzades pel Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, amb una ponència ti-

tolada "Cultura catalana i cultura universal".
També aquest any publica Las crisis humanas i
El mundo del escritor.

Estil, expressió i pensament

Un bon coneixedor -i d'aprop- de Ferrater Mora, Juan Mari-
chal, ha dit que a aquest filòsof barceloní res, ^{l'any} cultural-
ment parlant, li és aliè. I, afegeix, Ferrater és l'espanyol
amb més lectures de tot el que valde segle (1). Per una altra
banda, Xavier Benguerel ha escrit que Ferrater "...és simple-
ment un savi amb tot el rigor etimològic del mot" (2). Aques-
tes dues observacions, que no necessàriament haurem de seguir
al peu de la lletra, ens poden donar una idea de l'obra de
Ferrater: àmplia en el nombre d'escrits i diversa en els
gèneres literaris emprats, però sempre amb una empremta perso-
nal inconfusible en tot el que escriu.

Ferrater ha estat conscient d'aquesta diversitat de la
pròpia obra (i, a la llarga, diversitat de sabers), que finalm
ment podia comportar una diversitat d'estils. En un moment
donat, en el pròleg a les Obras selectas del 1967, declara la
seva ambició per a tractar d'"exhibir un estil d'escriure
que sigui paral·lel a un estil de pensar" (3). Aquest paral·le-
lisme entre ambdós estils (que suposa entendre que l'estil
d'una obra ja implica la seva pròpia arquitectura) li fa veu-
re a Ferrater que l'estil depen de "la matèria que manipula",
però també "del temperament intel·lectual de l'escriptor".
És per això que, aleshores, Ferrater diu no creure ~~no~~ haver nas-
cut per a novel·lar. I conscient de la identitat entre estil
de pensament i d'escriptura, diu que el seu assaig és progressi-
vament més filosòfic que literari.

Aquestes tesis es contradiuen amb ^{el Ferrater} ~~l'autor~~ que posteriorment serà Ferrater ^{autor} d'una obra narrativa i d'uns assaigs cada cop més literaris que filosòfics. La contradicció, però, només ho és fins a cert punt, ja que en ella és visible una clari-
ficació en l'evolució de tota la seva obra. La preocupació de fons de l'esmentat pròleg del 1967 està directament relacionat amb el problema de la dependència entre estil i expressió, (qüestió paral·lela a la relació entre un estil i vàries disciplines) i la voluntat d'elaborar una obra filosòficament coherent (que té a veure amb la relació entre un pensament i la seva evolució). En aquest pròleg tot això és plantejat per Ferrater com si ^{volent} l'alternativa entre filosofia i literatura ell s'hagués decantat definitivament per la primera (volent-se allunyar, en el fons, de la fórmula orteguiana que tendeix a confondre una i altra). El cas és que Ferrater es decanta per seguir les dues alternatives: una filosofia progressivament menys assagística (menys literària) i una literatura que inclou un assaig cada cop menys filosòfic i una obra narrativa que es vol independent de l'assaig i de la filosofia. I així Ferrater aconsegueix un estil de pensar que és paral·lel a un estil d'escriure, cosa que en filosofia suposa un progressiu despreniment de la retòrica. Així descriu Ferrater la seva obra filosòfica:

De fet, s'ha anat despullant de retòrica, cosa que vol dir anar-se despullant de tot el que s'oposa a la claredat i a la ~~la~~ transparència... (4).

Això no vol dir tampoc que haguem de separar completament de l'obra de Ferrater la part més filosòfica de les altres assagístiques, de crítica literària, etc. Per bé que independents una de l'altra, tot sovint podem veure que alguns llibres de crítica literària (com El mundo del escritor) són una aplicació d'alguns dels punts centrals de la ^{de} filosofia ~~de~~

~~Ferrater~~. I, per una altra banda, no ha faltat qui ha vist en la narrativa de Ferrater una obra des de la qual es pot entendre millor la seva filosofia (5). Ferrater, doncs, empen una separació dins de la seva pròpia obra: una vessant filosòfica i una vessant literària (que inclou la creació novel·lística). Una i altra, però, no són del tot estranyes. No depenen una de l'altra, però es complementen. L'obra ^{filosòfica} ~~filosofica~~ no és un apèndix a l'obra filosòfica, però desenvolupa algunes de les propostes teòriques d'aquesta.

L'obra filosòfica

D'entre els diversos gèneres i disciplines que Ferrater ha treballat, hem assenyalat la filosofia com el més important. Un cop entrats en ella, que és pròpiament el que aquí ens interessa, ens tornem a trobar amb la nova heterogeneïtat dels diversos tipus d'expressió filosòfica que trobem en l'obra de Ferrater: textos monogràfics, anàlisis de filosofia comparada, textos de divulgació, tractats filosòfics pròpiament dits, i sense oblidar el diccionari pel que Ferrater és especialment conegut. Aquesta diversitat es pot classificar de diferents maneres. Es pot fer una distinció entre l'obra de divulgació (o, com s'ha escrit, de documentació i d'informació) i aquella en la qual Ferrater fa una proposta filosòfica més personal (allò que podríem anomenar la filosofia de Ferrater). També es pot fer una distinció per matèries: ontologia, història de la filosofia, ètica... O, d'entre la seva filosofia més personal, es pot distingir entre uns textos més teòrics i especulatius (aquells on es fan conjectures, com De la materia a la razón) i els altres on es fa una aplicació d'aquesta teorització (així, Las crisis

humanas o Ètica aplicada). Hi ha qui ha distingit entre els textos que es poden considerar dins d'un corrent de filosofia analítica i els que mantenen preocupacions més pròximes a una filosofia existencialista (d'aquests darrers, d'una primera època). Finalment, encara, podriem fer una aproximació que atengüés l'evolució de la filosofia de Ferrater en la trajectòria que va, per exemple, de El sentido de la muerte a El ser y la muerte en la seva darrera versió.

Aquestes diferents maneres de poder classificar l'obra filosòfica de Ferrater comporten diferents maneres d'interpretar-la, però si volem fer una aproximació una mica global les hem de tenir totes una mica en compte, ja que un llibre com Cambio de marcha en filosofía es pot analitzar com un llibre clau de l'evolució de la filosofia de Ferrater, però també es pot considerar com un llibre fins a cert punt divulgatiu o monogràfic d'un corrent filosòfic actual. Una valoració de l'aportació filosòfica de Ferrater, doncs, no pot deixar de tenir en compte els seus llibres més divulgatius, com no es pot oblidar del Diccionario de Filosofía, que com a imponent i complex edifici que és (segons ha considerat el mateix autor), té un paper important en la manera d'entendre la filosofia.

El millor, doncs, és considerar de la filosofia de Ferrater les obres més personals i les més divulgatives, les més descriptives i les més especulatives, sense perdre de vista les diferents matèries de què tracta i sense oblidar l'evolució que en ella opera constantment. Podem llegir els seus llibres separadament i considerar-los en els seus valors intrínsecs que tenen; però si llegim i considerem consecutivament, per exemple, La filosofía actual, Cambio de marcha en filosofía i De la materia a la razón, veurem com s'expliquen i

com s'interrelacionen mútuament, com d'un a l'altre apareixen noves qüestions, però també se'n reprenen algunes de presents en el llibre anterior. Seguidament intentarem veure aquesta continuïtat de la filosofia de Ferrater en la seva evolució. Analitzant la continuïtat en l'evolució ens trobem ja amb el que és tota la filosofia de Ferrater, ja que aquesta està en constant autorevisió.

La filosofia en la seva evolució

En un article titolat "De la expresión filosófica" (5), Ferrater diu que "tota filosofia és d'alguna manera sistemàtica". Això no vol dir que tota filosofia sigui arquitectònica, però sí que tota obra filosòfica conté un "pla". De fet, es tracta d'un pla que es va fent i refent, que de vegades es replanteja d'una manera considerable, però que sempre és testimoni de la progressiva construcció d'una filosofia. És per això que en la filosofia de Ferrater no hi ha unes etapes molt clarament demarcades, ja que en ella no hi ha les fronteres que separarien una etapa de l'altra. En canvi, sí podem parlar d'uns certs períodes.

Lluís Alegret, Hilari Arnau i Bernat Castany han distingit "tres etapes" en l'evolució de la filosofia de Ferrater: una primera, de caire existencialista; una segona, "de marcada tendència neo-positivista i logicista"; i una tercera, que "es caracteritza per la reivindicació de l'individu mateix i la facticitat de la seva actuació moral" (6). Carlos Nieto Blanco, en la seva tesi doctoral sobre Ferrater (la primera que sobre ell s'ha fet a Espanya), distingeix "~~quatre~~ fases o etapes": la primera (1935-1956), on predominen els estudis històrics sobre la filosofia espanyola del segle XX (Unamuno, Ortega, d'Ors) i on és present una preocupació per una temà-

tica fenomenològica i existencial; la segona (1957-1967), on es manifesta un predomini per la construcció d'un sistema filosòfic, especialment ontològic, i una certa reconsideració de la seva obra; la tercera (1970-1974), on es dedica a temes d'abast lingüístic i epistemològic; i la quarta (1975-1983), on es reformula l'ontologia construïda en les obres anteriors, tot introduint la filosofia moral (7).

Val la pena tenir en compte aquests tres punts de vista, ja que en les coincidències i en les divergències trobem alguns tòpics que ja són freqüents en la valoració de la filosofia de Ferrater. Les tres etapes de l'anàlisi d'Alegret-Arnau-Castany poden ser vàlides si acceptem que l'existencialisme de la primera no és més que un cert ressò d'aquest corrent filosòfic, i que la tendència dita neo-positivista es refereix més pròpiament a la filosofia analítica (8). Les fases o etapes de les quals parla Carlos Nieto Blanco, en la seva major part, es poden intercanviar entre si. Així, la segona etapa no existeix com a tal, ja que els trets amb els que se la vol caracteritzar són anteriors als anys que s'assenyalen: la construcció d'un sistema és anterior a l'any 1957 (com a mínim podriem donar la data de publicació de El sentido de la muerte, 1947) i es perllonga fins més enllà del 1967 (de fet, fins avui mateix). La tercera i quarta etapes, com després intentarem explicar, no conformen dos períodes realment diferenciats, ja que els temes d'abast lingüístic i epistemològic els ha començat a tractar Ferrater abans del 1970 i segueixen (especialment el segon) fins més enllà del 1974; de la mateixa manera que la reformulació de la pròpia ontologia és una constant en tota la seva obra, pràcticament des del primer moment en què es va plantejar. Finalment, considerem exagerat veure una etapa de la filosofia de Ferrater que es caracteritzi principalment per l'ètica, ja

que aquesta etapa només es podria entendre per un llibre, Ètica aplicada, que no suposa un gir en la filosofia de Ferrater, sinó tot el contrari, és un llibre on s'aplica aquesta filosofia al camp de l'ètica. El títol no podia ser més explícit.

Hem de considerar d'una altra manera l'evolució de la filosofia de Ferrater. I per fer això no cal gaire més que seguir ordenadament la publicació dels seus llibres i les noves edicions reelaborades. Així veurem que aquesta evolució és molt més nítida del que es vol veure de vegades, quasi sempre explicada explícitament pel seu autor i d'una continuïtat que no ens permet parlar fàcilment d'etapes. Com hem dit, és més propi parlar d'uns certs períodes.

Aquests períodes no els hem de considerar tant pels seus continguts com per la inclinació cap a un determinat tipus de filosofia del que Ferrater s'allunya, a la vegada que s'apropa cap a un altre. Vista així, tota la filosofia de Ferrater és un progressiu allunyament de les filosofies existencialistes (i també d'unes certes posicions on és notòria la influència orteguiana, unamuniana i fins i tot orsiana; quasi sempre, aquestes influències, molt més presents en l'estil i en les actituds que en els continguts) i una cada vegada més clara aproximació cap a les filosofies anglosaxones en general i analítica en particular.

Els llibres sobre la mort

El cert existencialisme dels primers llibres de Ferrater ve donat més per unes preocupacions que podrien així ser considerades que no pas per una manera de plantejar-les i, menys, resoldre-les. La mort és un dels primers temes que apareix en la filosofia de Ferrater, ja des d'un primer article del 1941 i un seguit de textos que culmina amb El sentido de la muerte

(1947) (9). En aquests textos s'intueix, i algun cop es deixa ~~veure~~ ^{expressar} explícitament, que una bona part de la preocupació pel tema de la mort té origen en l'experiència immediata de la mort que l'autor va tenir en la guerra civil. Aquest punt, i no tant una orientació molt pròxima a l'existencialisme, és el que relaciona El sentido de la muerte amb, per exemple, L'Être et le Néant, qua havia aparegut cinc anys abans. I en el seu llibre, Ferrater no deixa de fer una referència a la "mort aliena" en la guerra.

En tot cas, i pel que fa el relatiu existencialisme d'aquests primers llibres de Ferrater, ell mateix ha dit que la presència del terme 'ésser' en alguns títols dels seus primers llibres (El ser y la muerte y El ser y el sentido) no tenia cap relació amb ~~els~~ llibres com L'ésser i el temps o L'ésser i el no-res, ^{convergent} ~~especialment~~ pel diferent ús d'aquest terme en cadascun d'aquests llibres (10).

El cas és que el tema de la mort ocupa un espai propi en la filosofia de Ferrater, sobretot si tenim en compte els textos que arriba a dedicar a la mort des del primer article abans citat (de l'any 1941) fins la darrera edició de El ser y la muerte (1979)⁽¹¹⁾. Així, a l'entorn de la mort com a motiu de reflexió, trobem una part important de tota la filosofia de Ferrater.

Cal indicar les diferències d'un text a l'altre. Una d'important és la que ha observat el mateix Ferrater: l'anàlisi de El sentido de la muerte està feta "des del punt de vista de la mort" (12). Aquest és un altre dels punts que ha permès considerar que aquestes primeres obres eren més o menys ~~exis-~~ tencialistes. Aquesta idea ve reforçada, per exemple, per l'èmfasi que en aquest llibre es posa en el deturar-se en la pregunta de l'home per la mort, en el "preguntar per la prò-

pia pregunta". I afageix: "l'home és en gran part home gràcies a que d'ell emergeixen aquestes preguntes". Fins aquí el cert to existencialista, que desapareix ja a la primera versió de El ser y la muerte (1962). A El sentido de la muerte ja hi ha una important preocupació per l'ontologia, però és en aquest altre llibre on l'ontologia es converteix en la preocupació central. Aquí el punt de la vista ja no és el de la mort, sinó el de l'ésser. Ara ja no interessa "la pregunta per la pregunta", que ni s'esmenta. L'interès pel tema de la mort a El ser y la muerte està en que aquest tema "obliga a reformular les qüestions capitals de l'ontologia. Recordem el subtítol d'aquest llibre ja des de la seva primera edició: Bosquejo de una filosofía integracionista. Es podrien invertir els títols, ja que el llibre tracta d'un assaig pràctic de filosofia integracionista a l'entorn a la cessació i la mort. L'examen de la cessació i de la mort en les realitats inorgànica i orgànica arriba a ser un "exercici de filosofia integracionista", a la vegada que una exposició del que aquesta filosofia és. Anem a veure els continguts d'aquest exercici.

"¿Què significa dir que una realitat inorgànica ha deixat d'existir o ha cessat?" Això ens porta a preguntar-nos per la constitució de la realitat inorgànica. Ferrater examina les tres caracteritzacions ontològiques principals que vénen expressades cada vegada en dos conceptes:

- matèria i forma: hilemorfisme. Per a Ferrater, no té en compte el coneixement proporcionat per la microfísica i la megafísica: sempre oferirà l'inconvenient de no correspondre's amb moltes qüestions suscitàdes per la física.

- substància i mode: substancialisme. Les teories físiques actuals tendeixen a destacar conceptes en els quals la idea de substància no hi té cap paper. No es pot dir que una partícula bàsica sigui una substància en el sentit clàssic d'aquesta noció.
- entitat i procés: "processualisme". Ambdós conceptes eviten caure en la confosa noció de substància, però ofereixen diversos inconvenients quan cal explicar què vol dir que una realitat inorgànica deixa d'existir. En tot cas, no permeten tenir en compte una cessabilitat gradual:.

Més pròxim a la tercera opció, Ferrater proposa els conceptes element i estructura. Per element enten qualsevol part component de qualsevol realitat inorgànica; per estructura, mode o modes pels que els elements es troben relacionats entre si, és a dir, suma (ordenada) d'elements.

En una estructura, quan alguna cosa cessa no vol dir que tot el que és estructural en ella també cessi: hi haurà en el mateix objecte certes estructures que deixen d'existir, però també unes altres que subsisteixen. Per tant, el que s'anomena cessació de les realitats inorgàniques és, en el fons, un canvi -relatiu- d'estructura. Segons això, en últim terme, tot són estructures; així inclús els "elements" són estructures vistes com elements. En aquest punt es fa més difícil

parlar de cessació, ja que més haviat hauriem de parlar de desintegració. Seguir parlant de cessació és una qüestió de mètode, ja que el canvi i la cessació només afecten a allò que no és del tot real, allò que és derivat i secundari.

Ferrater proposa el terme "elements últims" com concepte últim de la seva ontologia. Aquests elements, inicialment no canvien ni cessen, o en tot cas només canvien de posició dins d'alguna estructura. En aquest sentit, ~~no cessen~~ perquè es destrueixin, sinó perquè deixen de tenir unes determinades qualitats. En tot cas el canvi dels "elements últims" és mínim. Més canviant són les estructures: la seva cessabilitat depen dels elements que es compongui, de manera que cessarà molt poc en una estructura que es componi d'elements últims; el que en aquest cas cessa és la disposició de l'estructura de referència. En alguna mesura, el grau de cessabilitat és un grau d'existència. Existir i ser cessable són, des d'aquest punt de vista, correlatius.

Entès així l'ésser cessable, (com a "mesura ontològica"), Ferrater proposa els següents punts:

1. Ésser real és ésser cessable
2. Hi han diversos graus de cessabilitat, des de la mínima (pura i simple cessació) fins a la màxima (mort).
3. La cessabilitat mínima és la de les realitats inorgàniques.
4. La cessabilitat màxima és la dels éssers humans.
5. Si, per simplificar, anomenem 'mortal' a 'ésser cessable', podríem concloure que cadascun dels tipus d'ésser inclosos en "la realitat" és comprensible i analitzable en virtut de la seva situació ontològica dins d'un continu determinat per dues tendències contraposades (i complementàries): una

que va d'"allò menys mortal" a "allò més mortal", i una altra que fa el recorregut de la direcció inversa.

El canvi de marxa

A El ser y el sentido (1967), Ferrater amplia i delimita alguns dels punts exposats en el llibre sobre la mort. La crítica del moment va veure a aquest llibre com un definitiu gir de Ferrater cap a la "filosofia lingüística", com aleshores s'anomenava. En tot cas aquest llibre marca el "canvi de marxa" del que després el mateix parlarà explícitament.

A El ser y el sentido s'analitza "el que hi ha" entre els dos conceptes-límit expressats en el títol, els quals s'han d'entendre com "disposicions ontològiques", de manera que tota realitat està constituïda per una "disposició". En aquesta ontologia es diu que hi han varis modes de realitat (coses, persones, processos, camps, ... i les possibles combinacions entre ells) i varis tipus de realitat (realitats físiques, persones i objectivacions). Ferrater proposa anomenar "els havers de la realitat" a allò que constitueix positivament tota realitat. Entre aquests havers : 1, l'haver mateix (subjecte d'un compromís ontològic); 2, la presència, que és incompatible amb l'afirmació de que alguna realitat es trobi constitutivament o definitivament oculta; 3, la confluència, segons la qual tota realitat està relacionada amb les altres realitats; i 3, la in-trascendència, per la que mai es podrà donar abast a una realitat absoluta ni, per tant, una transcendència més enllà de la realitat. Aquesta "es va fent" i és inexhaurible.

Cambio de marcha en filosofía (1974) és un llibre que es

un llibre que es pot considerar com una introducció a la filosofia analítica. Inclús, com es fa a la mateixa presentació del text, es pot entendre com una ampliació del capítol que, sobre aquesta tendència filosòfica, Ferrater escriure a La2 filosofia actual. Si bé això és cert, no resulta una valoració suficient del llibre. Primerament, aquest consisteix en una interessant classificació i interpretació de la filosofia analítica, però primordialment el que es proposa és prendre una posició davant d'aquesta filosofia desde una postura de pensament propi. Es tracta, doncs, d'entrar en una relació molt més explícita d'aquesta filosofia com encara no ho havia fet a El ser y el sentido.

De fet, el que Ferrater fa amb aquest llibre és precisar la relació de la seva filosofia amb dues filosofies que sempre ha tingut en compte: l'analítica i la fenomenologia. Per això a Cambio de marcha no solament repassa la primera d'aquestes filosofies i, més de passada, la segona, sinó que empen una brillant i sincera autocrítica de la seva pròpia trajectòria filosòfica.

Hem dit que a El ser y el sentido Ferrater ja havia iniciat el gir cap a la filosofia analítica. Abans d'arribar a aquest llibre del 1974, hem d'esmentar també un d'anterior: Indagaciones sobre el lenguaje (1970). Amb tots aquests llibres la filosofia de Ferrater està ja definitivament arrelada en la filosofia anglosaxona.

A Cambio de marcha, com hem dit, es fa una anàlisi de la filosofia analítica que serveix d'autocrítica davant d'actituds mantingudes anteriorment pel mateix autor. Ferrater diu que hi han quatre actituds que es poden emprendre davant del "gir analític": 1, descartar-lo; 2, adoptar alguna de les seves variants; 3, absorvir-lo, aprofitant algun dels seus

mètodes; i 4, assumit-lo críticament. Opta per aquest darrer punt, però reconeix haver mantingut anteriorment una defensa més propera al 3. Aquí fa una autocrítica que val la pena citar:

Por varios motivos -determinada formación intelectual, intereses variados (en ocasiones, curiosidad), exigencias impuestas por trabajos de orden enciclopédico, espíritu tolerante (en el mejor de los casos) o blando (en el peor de ellos)- me sedujeron durante tiempo las posibilidades de combinar o, mejor, integrar ciertas orientaciones, o grupos de orientaciones, filosóficas que parecían contraponerse, o marchar cada cual por su lado; orientaciones que podrían llamarse "humanistas", por un lado, y "científicas", por otro.

(Cambio de marcha en filosofía, p.104.

Amb aquesta perspectiva, Ferrater assenyala una crítica a la filosofia que des de El ser y la muerte ha anomenat "integracionisme": el perill que, molt freqüentement, aquesta filosofia podria portar a un eclecticisme buit, el problema d'un vocabulari no sempre adequat (ontologia, realitat, ésser ...). Posteriorment, aquesta actitud autocrítica de Ferrater el portarà a considerar que la seva filosofia ha desenvolupat en unes fases successives. Això ho exposa a la veu 'integracionismo' del Diccionario de filosofía (edició de 1979). Més que fases, o etapes, com ell diu, del que es tracta és d'una perfilació d'un mètode filosòfic en tres moments:

- 1, es contraposen dos tipus de pensament que pertanyen de realitats que es dieuen absolutes i que porten a una contraposició irresoluble;
- 2, s'opera amb dos conceptes o grups de conceptes; se situa un determinat problema dins d'un continuu de realitat entre dos pols oposats;

3, dos conceptes agafats com conceptes-límit es poden contraposar a la vegada que complementar; així s'exploten totes les seves possibilitats; s'arriba a la conclusió que la realitat forma un continu.

El tercer punt ja estava present a Cambio de marcha, però està especialment desenvolupat a De la materia a la razón (1979). Aquest llibre és una síntesi dels dos títols que havien de continuar el cicle iniciat per El ser y la muerte i El ser y El sentido. Aquells dos títols eren El ser y el hacer i El ser y el deber ser.

En aquest llibre, De la materia a la razón, Ferrater manté algunes de les tesis defensades en aquells llibres anteriors: la idea del continu de la realitat, el mètode dels conceptes-límits (si bé ara d'una manera molt més moderada). Respecte aquest darrer, a El ser y la muerte (edició del 1979) es distingeix entre conceptes-límits, que designen tot tipus d'absoluts ("Naturalesa", "Conciència", "Objecte"...), i realitats-límits, que proposa anomenar "pols", i que no tracta com a realitats pròpiament dites. En aquest sentit cal veure el diferent ús dels termes 'ésser' i 'sentit', per una banda, i de 'matèria' i 'raó', per una altra. En el primer cas es consideraven conceptes-límits que no denoten cap realitat, ja que són abstractes. 'Matèria' i 'raó', en canvi, es refereixen, encara que molt simplificadament, als "nivells de la realitat" (equiparable al que abans s'havien anomenat "grups ontològics"), que emergeixen els uns dels altres, en aquest cas de matèria i raó el segon del primer.

En aquest llibre, Ferrater revisa el que havia anomenat "monisme sui generis", definit ara com una espècie de continuisme de nivells. El problema està en si hi ha o no un tipus de

realitat que sigui bàsic a tota realitat. Si s'afirma radicalment que sí, es tendeix al monisme; la negativa, en canvi, comporta a un dualisme o a un pluralisme. Ferrater, com ja havia fet anteriorment, no accepta cap de les dues conseqüències, i ara proposa parlar de "sistemes", "nivells" i "continus", en comptes de "realitats" o "tipus", "modes" o "ordres" de realitat. Els nivells formen un continu de realitat que va del nivell físic a l'orgànic, d'aquest al social i d'aquest al cultural. Ferrater analitza el pas d'un nivell a l'altre, demostrant com uns estan enllaçats amb els altres, concretament del nivell que "emergeix" i cap el que precedeix.

Ferrater enumera una sèrie d'ismes amb els que es podria definir la seva pròpia filosofia. En un principi havia parlat d'"integracionisme" o "empirisme dialèctic". Ara proposa una sèrie de possibilitats molt més àmplies: materialisme, emergentisme (materialisme emergentista, evolucionisme, continuïsmes no reduccionista), realisme (realisme epistemològic crític), racionalisme (empirisme, racionalisme relativista), integracionisme, conceptualisme, sistematicisme. Aquesta enumeració, que no deixa de tenir un punt irònic sempre present en el nostre filòsof, ve a caracteritzar una filosofia que s'enten com un "sistema conceptual obert", que mai deixa res per definitivament definit i que sempre és conscient dels límits que imposa cada nou punt de vista.

Notes

- (1) JUAN MARICHAL, "El pensamiento español, transformado (1939-1979)", inclòs a VARIS, Cultura, sociedad y política en el mundo actual, Guadalajara, UIMP, 1981, p.133.
- (2) XAVIER BENGUEREL, Mèmorria d'un exili, 1940-1952, Barcelona, ed. 62, 1982, p. 134.
- (3) "Confesión preliminar", Obras selectas, I, p.16.
- (4) "Reflexions sobre la filosofia a Catalunya", Pau Vila i Dinarés - Josep Ferrater i Mora, doctors honoris causa, Bellaterra, U.A.B., 1979, p. 43.
- (5) Per exemple, JOSÉ LUIS ARANGUREN ha dit que la novel·la de Ferrater Claudia, mi Claudia és un "libro de útil lectura para entender mejor su filosofía y, sobre todo, para entenderle a él", "El País", 2 gener 1983, suplement "Libros", p.6.
- (6) LLUÍS ALEGRET, HILARI ARANAU i BERNAT CASTANY, "Conversa amb el mestre Josep Ferrater Mora", Butlletí (Col·legi Oficial de Doctors i Llicenciats), nº 39, abril-maig-juny, Barcelona, 1982, p. 17.
- (7) CARLOS NIETO BLANCO, Ontología y método en la obra de José Ferrater Mora, tesi doctoral, Universidad de Salamanca, juliol 1983. Existeix publicació d'un resum: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.
- (8) J.FERRATER MORA, La filosofía actual (edició 1983), p.84, aconsella no confondre, com sovint s'ha fet, filosofia analítica i neo-positivisme. No ens entretindrem a intentar esbrinar com Ferrater ha pogut ser vist com "logicista", a no ser que mereixi aquesta catalogació només per ser autor de dos manuals introductoris a la lògica.
- (9) Aquests textos són: "Muerte e inmortalidad", Sur, nº 80, 1941; "Primeras consideraciones sobre el problema de la muerte", Sur, nº 127, 1945; i La ironía, la muerte y la admiración, 1946.
- (10) Cambio de marcha en filosofía, p.108.
- (11) Després dels textos citats a la nota 9 i de l'esmentat El sentido de la muerte, Ferrater publica El ser y la muerte, en edicions successivament reelaborades, els anys 1962, 1965 (en anglès), 1967 (dins de les Obras selectas, II) i 1979.
- (12) Així ho descriu al Diccionario (1979). A l'edició posterior del 1979, Ferrater no fa aquesta distinció tan nítida, segons la qual El sentido de la muerte és una investigació des del punt de vista de la mort, mentre que El ser y la muerte ho és des del de la realitat.

Bibliografia

a) Llibres

Cóctel de verdad, Madrid, Literatura, 1935.

Diccionario de filosofía, Mèxic, Atlante, 1941; Noves edicions augmentades: 1944, 1951, 1958, 1965 (2 vols.); aquesta edició ha estat reimpressa els anys 1969, 1974, i 1975. Hi ha una versió en portuguès, 1977, i dues versions diferents abreujades. El 1979 publica la versió molt ampliada en quatre volums, Madrid, Alianza 1979, noves edicions 1980-81 i 82.

España y Europa, Santiago de Xile, Cruz del Sur, 1942; editat d'una forma reelaborada a Tres mundos: Cataluña, España, Europa, Barcelona, EDHASA, 1963; inclòs més tard a les Obras Selectas.

Les formes de la vida catalana, Santiago de Xile, Agrupació Patriòtica Catalana, 1944. Reedicions (cada cop amb nous textos afegits): 1955 (Barcelona, Selecta), 1960 (id.), 1980 (ed. 62). La primera ~~una~~ edició ja va ser traduïda al castellà el mateix any i editorial. Aquesta edició castellana, després inclosa al citat Tres mundos...

Unamuno: Bosquejo de una filosofía, Buenos Aires, Losada, 1944; reedició, 1957; inclòs a Obras Selectas, I.

Cuatro visiones de la historia universal, Buenos Aires, Losada, 1945; reedicions: 1955, 1967 (O.s.) 1982.

Cuestiones españolas, Mèxic, 1945, El Colegio de México; nova edició molt reelaborada, Nuevas cuestiones españolas, O.s.

Variaciones sobre el espíritu, Buenos Aires, Sudamericana, 1945.

La Ironía, la muerte y la admiración, Santiago de Xile, Cruz del Sur, 1946.

El Sentido de la muerte, Buenos Aires, Sudamericana, 1947.

El Llibre del sentit, Santiago de Xile, Pi de les Tres Branques, 1948.

Helenismo y cristianismo, Santiago de Xile, Universidad, 1949. Inclòs a Una mica de tot.

El hombre en la encrucijada, Buenos Aires, Sudamericana, 1952 (és una reelaboració del llibre anterior); noves edicions: 1965, i 1967 (O.s.); edicions reelaborades: 1972 (Salvat, Barcelona) i 1983 (Alianza, Madrid, amb un nou pròleg) amb el títol Las crisis humanas.

Cuestiones españolas: Ensayos de filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1955.

Lógica matemática (en col.laboració amb Hugues Leblanc), Mèxic, F.C.E., 1955; nova edició revisada, 1962; reedicions: 1965, 70, 71, 73 i 75,

Qué es la lógica, Buenos Aires, Columba, 1957; reimprès, 1960 i 1965.

Ortega y Gasset: Etapas de una filosofía, Barcelona, Seix Bañral, 1958; publicada una primera versió en anglès (1966), reeditat després 1953 (també en anglès), 1967 (O.s.) i 1973.

La filosofía en el mundo de hoy, Madrid, Revista de Occidente, 1959; noves edicions: 1963, 1967 (O.s.) i amb el títol La filosofía actual, (Alianza) 1969, 1970, 1973, 1977, 78, 79 i 81; nova edició, 1982; edició catalana, 1965

Una mica de tot, Palma de Mallorca, Moll, 1961.

El ser y la muerte: Bosquejo de una filosofía integracionista, Madrid, Aguilar, 1962; noves edicions revisades: 1965 (en anglès), 1967 (O.S.) i 1979 (Barcelona, Planeta, molt reelaborat).

Obras selectas, Madrid, Revista de Occidente, 1967. Inclou:

- I, Los primeros pasos, Tres maestros, Tres mundos, Cuatro visiones de la historia universal, El hombre en la encrucijada.
- II, La filosofía en el mundo de hoy, El arte de escribir, Las cosas claras, En tela de juicio, El ser y la muerte, Hacia "El ser y el sentido".

Indagaciones sobre el lenguaje, Madrid, Alianza, 1970; nova versió, 1980.

Els mots i els homes, Barcelona, 62, 1970; versió reelaborada, en castellà, a Península, 1971.

El hombre y su medio y otros ensayos, Madrid, Siglo XXI, 1971

Cambio de marcha en filosofía, Madrid, Alianza, 1974.

Cine sin filosofías, Madrid, Esti-Arte, 1977.

De la materia a la razón, Madrid, Alianza, 1979.

Siete relatos capitales, Barcelona, Planeta, 1979.

Ética aplicada (en col.laboració amb Priscilla Cohn), Madrid Alianza, 1981.

Claudia, mi Claudia, Alianza, Madrid, 1982.

El mundo del escritor, Barcelona, Crítica, 1983.

b) Sobre Ferrater

A més dels textos citats, José Luis Abellan li dedica un capítol en el seu llibre (ob.cit.), també Alain Guy (ob.cit.). També: Josep PLA, Homenots, 2^a sèrie, Obras completes, Barcelona, Destino, 1970; HELIO CARPINTERO, Cinco aventuras españolas, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

Autori M.A.

27. 11. 84

FILOSOFIA NO ACADEMICA

Introducció. Josep M. Capdevila.
Joan Cuatrecasas. Rodolf Llorens
i Jordana. Nota.

Introducció

De la mateixa manera que hem tingut en compte els filòsofs no acadèmics a la primera part del nostre treball, també n'hem de considerar una al final d'aquesta segona part. El caràcter d'una i altra filosofies no acadèmiques és diferent. I és diferent justament, i valgui la repetició, per les diferències entre les filosofies no acadèmiques respecte de les acadèmiques. Aquestes diferències tenen a veure amb la relació directa entre la filosofia acadèmica i la no acadèmica quan una i altra arranquen dels anys trenta i la pràcticament inexistent relació entre acadèmica i no acadèmica quan el context (i l'origen) és l'exili. Això darrer és fàcil d'entendre: l'exili cultural té unitat per dues coses, o bé per l'origen comú o bé per la voluntat de destí comú (que és voluntat de retorn; retorn personal o merament d'obra). En el primer cas, aplicat a la filosofia, tenim l'exemple clar dels no acadèmics que hem tingut en compte en la primera part: les mancances d'aquells no acadèmics es remetien directament a les mancances de la filosofia catalana contemporània. En canvi, les mancances dels que ara analitzarem es deuen a l'exili: per tant, a la dispersió que no els emparenta més que per la condició comuna d'exiliats -condició, per tant externa- amb els filòsofs anomenats acadèmics.

Nota

En la reestructuració i ampliació d'aquest treball caldrà considerar si Josep M. Capdevila ha de mantenir-se entre els no acadèmics d'aquesta part del nostre treball o en l'anterior. Capdevila, com ara veurem, pertany generacionalment a aquella, i quan s'exilia tenia ja una bona part de la seva obra enllestida.

JOSEP MARIA CAPDEVILA

Va néixer a Olot l'any 1892. Va estudiar dret a la Universitat de Barcelona (1907-1913) i des del 1914 inicià, pel seu compte, l'estudi de filosofia. Ell i Joan Crexells van ser nomenats assistents a la direcció del Seminari de Filosofia, que dirigia Eugeni d'Ors (1919). El 1923 va ser membre fundador de la Societat Catalana de Filosofia.

Capdevila es va dedicar especialment al periodisme, sempre d'inspiració catòlica i catalanista. El 1925 va ser nomenat director de la revista "La Paraula Cristiana", fundada per Carles Cardó. Amb aquest i amb Josep Maria Junoy fundà el diari El Matí, que va aparèixer el maig del 1929. Fins l'agost del 1934 Capdevila va ser director d'aquest diari.

A partir del 1933 va ser professor de Sociologia a l'Escola d'Assistents Socials. El 1935 va ser un dels fundadors de l'Escolataller de pintura i escultura de Tarragona, on donà classes d'Història de la Cultura.

Ja en plena guerra, col·laborà en revistes com Revista de Catalunya. Abans d'exiliar-se Capdevila havia publicat diversos llibres: entre ells, alguns eren edicions dels clàssics de la literatura catalana (Les millors poesies de la literatura catalana, 1925 -amb varies noves edicions-, Tirant lo Blanch, 1929, i Antologia de la prosa de J. Berdaguer, 1936); també va editar un recull d'articles de crítica literària, una de les seves labors més ben assolides (Poetes i crítics, 1926).

S'exilià, doncs, el 1939. Aquest mateix any, després d'una breu estada a França, s'embarcà cap a Colòmbia, on se li havia assegurat una feina com a professor. Entre els anys 1939 i 1942 donà classes de literatura i de filosofia a Bogotà i a la Universitat de Popayán. El 1942 passà a Cali, sempre donant classes de literatura i filosofia. A l'exili va escriure En el llindar de la filosofia (1961) (traduït al castellà un any més tard), Estudis i lectures (1965); de fet, bona part d'aquest llibre ja el tenia enllestit per a ser editat el 1939) i Eugeni d'Ors. Etapa Barcelonina (1965).

Malalt, es decidí a tornar l'any 1965. Primer fou ingressat a una clínica de Barcelona, i poc més tard a una de Banyoles. Allí residí fins la seva mort. Va donar curses per a uns

pocs seguidors -seminaristes de girona la majoria- sobre cultura general, llatí i història de la cultura. Publicà durant aquests anys articles a diverses revistes comarcals; també, més esporàdicament, a Serra d'Or. També publicà un llibre: Del retorn a casa. Es tracta d'un recull d'articles sobre els temes més diversos. Morí el 1972.

Josep Maria Capdevila és un dels "homenots" de Josep Pla. Així el descriu de jove: "era eixut de paraules, d'una discreció gairebé enervant -d'un misticisme permanent". I afegeix: "Una cosa semblava dominar-lo permanentment: un afany de saber". Per a Pla "la cosa més important realitzada per Capdevila en el decurs de la seva vida" va ser la direcció del diari El Matí, si bé com a escriptor en fa una bona descripció: "Home de molt bon gust, molt clar de pensament, amb una ploma neta, ondulant, airejada...".

Qui ha parlat -escrit- més profundament de Capdevila ha estat el seu amic Maurici Serrahima. Parlar de Capdevila és parlar inevitablement de Serrahima, ja que aquest va tenir molta cura per a fer-nos arribar dades sobre la seva vida i sobre la seva obra (editant-ne més d'una) que d'una altra manera no haguéssim conegut mai. Per una banda, ha escrit un assaig biogràfic molt complet, on ens descriu la "inclinació a la dispersió" de Capdevila, que va fer que tingués molts més projectes que realitzacions. Per una altra banda, Serrahima ha recollit una biografia essencial (v. bibliografia). Per a Serrahima, Capdevila ha de ser interpretat no solament per la seva obra dispersa, breu i fragmentada (amb bastants papers per a ser publicats encara), sinó també per que aquesta té de corresponent a una actuació vital.

L'obra filosòfica de Capdevila és molt limitada i es caracteritza per la seva fidelitat extrema a un tomisme directament vinculat a l'obra de Sant Tomàs. Per tant, no és pròpiament dir un neotomista, i si ho és -perquè així cal classificar una filosofia tomista contemporània- aleshores hem de puntualitzar que la seva reflexió a l'entorn del tomisme no té pràcticament en compte la filosofia neotomista contemporània i el diàleg (potser, diàlegs) que aquesta ha mantingut amb altres corrents filosòfics (generalment d'ordre metafísic) actuals).

Pràcticament són dos els textos de Capdevila on aquest tomisme és netament explícit: "El concepte de creació en l'obra artística. Notes d'estètica tomista" (dins l'Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, 1923) i En el llindar de la filosofia, (1960). El primer és un breu article que té més interès com a fonament de la crítica literària de Capdevila que no pas per la seva preocupació pròpiament filosòfica. El segon és una transcripció de les cartes que va enviar al seu amic Serrahima i que aquest va publicar en forma de llibre.

A la primera d'aquestes cartes (datada a Cali, 21 febrer de 1953), Capdevila explica a Serrahima l'interès que té ell per a endegar la redacció d'un primer capítol d'un llibre de filosofia que vol escriure. Li explica els diferents intents per a començar la redacció i les diferents interrupcions perquè cada qüestió demana noves lectures. Escriu Capdevila: "Per enllestir he pensat que podria fer una cosa: escriure-us-en un resum confidencial en correspondència -no pas simulada, com la d'una novel·la epistolar, sinó de bo de bo-, i així, si no l'escriu mai en forma de llibre,

com volia, ja el nucli ideològic quedarà escrit en forma dialogada: potser de millor manera" (p.7). El llibre no va ser mai escrit, però, com preveia Capdevila, va quedar la correspondència, que, com diem, publicà el destinatari de les cartes.

Per a Capdevila no comencem a fer filosofia sense saber-ne gens. La filosofia -i la ciència- amplia els coneixements de la vida quotidiana. D'una altra manera, diu, hauriem de creure que hi ha veritats oposades: una de vulgar, una de científica, una de filosòfica. La filosofia i la ciència ordenen i concilien: aporten el mètode per a conèixer rectament. I un bon punt metòdic que recomana Capdevila és el de no perdre's en la filosofia, és a dir, evitar l'equívoc dels mots. I, certament, això ho evita seguint fidelment els trets principals de la filosofia tomista més elemental: el principi de contradicció, potència i acte, la gradació dels éssers, les causes, l'ésser necessari, els atributs, la substància i l'accident, les categories... És, de fet, l'itinerari d'un aclariment personal, un "discurs del mètode" uns apunts de reflexió i lectures. Els darrers capítols (recordem que originalment són cartes) estan dedicats a fer observacions als pensadors "més moderns" que Capdevila té en compte: Descartes, Spinoza, Locke i Hume.

Capdevila segueix l'actitud catalanista -dins del catolicisme- de Torras i Bages i de Cardó, però només des del punt de vista aplicat a la religió. Segueix, doncs, aquella banda de l'Església catalana que, després de la guerra, no s'identificà amb el franquisme. En aquest punt Capdevila és un catòlic progressista dins d'una tradició catalana en aquest sentit. No és progressista, en canvi, quan sistematit

za el seu pensament i en vol fer una filosofia que si no es vol priginal sí intenta ser personal. En aquest punt, el pensament de Cardó és molt més avançat que el de Capdevila.

Encara podem esmentar un text més de Capdevila dins la seva preocupació filosòfica que acabà d'il·lustrar això que acabem de dir. Es tracta de l'article "Notes sobre el marxisme", inclòs en el llibre De retorn a casa. És un assaig on es fa un rebuig total al marxisme. Davant d'aquest, Capdevila defensa "la casa obrera, la família obrera", que són negligides en la teoria marxista. Aquesta només té en compte el treballador, donant una idea atomitzada de la societat, com també és el cas de la democràcia política de Rousseau.

Bibliografia

a) Llibres

Poetes i crítics, Barcelona, Catalònia, 1926.

En el llindar de la filosofia, Barcelona, Barcino, 1961.

Estudis i lectures, Barcelona, Selecta, 1965.

Eugeni d'Ors. Etapa barcelonina, Barcelona, Barcino, 1965.

Del retorn a casa, Barcelona, Pòrtic, 1971.

b) articles

"El concepte de creació en l'obra artística. Notes d'estètica tomista", Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1923.

c) Sobre Capdevila

PLA, Josep, "Josep Maria Capdevila, el 1966", Retrats de passaport, Obres Completes, Barcelona, Destino, 1970.

SERRAHIMA, Maurici, Josep Maria Capdevila. Assaig biogràfic, Barcelona, Barcino, 1974.

SERRAHIMA, Maurici, "Antologia: Josep Maria Capdevila", Presbyterium - Quaderns de Pastoral, nº 19, agost 1972, pp. 446-455. Inclou un breu text sobre Capdevila; una taula cronològica i una bibliografia.

JOAN CUATRECASAS

Joan Cuatrecasas va néixer a Camprodon l'any 1899. Va estudiar medicina i farmàcia a la Universitat de Barcelona (licenciatura, respectivament, dels anys 1922 i 1923). Es doctorà en medicina a la Universitat de Madrid (1923). El 1924 va ser professor de Patologia mèdica a la Universitat de Barcelona i des del 1930 catedràtic de Patologia General a la de Sevilla. A Barcelona va fundar l'any 1924, la Revista Mèdica.

El 1939 s'exilià a l'Argentina, on va convalidar el doctorat (Universidad Nacional de la Plata, 1941). Es membre de diverses societats mèdiques argentines de diferents especialitats. El 1980 va ser nomenat membre numerari de la Reial Acadèmia de Medicina de Barcelona.

Paral·lelament a la seva labor com a professor de medicina, s'ha dedicat a l'antropologia cultural i a la psicologia. Des del 1956 va ser professor titular d'antropologia cultural a la Facultad de Humanidades i Ciencias de la Educación de la Universidad de la Plata. D'aquesta mateixa Facultat va ser, des del 1962, professor titular de Biología humana, i des del 1963 d'Antropología cultural. Aquests tres càrrecs els va compaginar fins el 1969, any que va ser nomenat professor de Biología humana a la Universidad Argentina John Kennedy. Des del 1972 és professor emèrit d'aquesta darrera Universitat.

Ha donat diversos cursos d'especialització -a més dels de medicina- a diversos centres: "Psiquismo y función visual" (sis lliçons, 1959), "Evolución de la mentalidad humana" (dues lliçons, 1960) i "Psicología de la vida instintiva" (tres lliçons, 1962), al Centro Libre de Estudios; "El problema del hombre a través de Teilhard de Chardin" (1967) i "El pensamiento científico-filosófico de Teilhard de Chardin" (1968), a la Universidad de la Plata.

La seva obra escrita és amplíssima en llibres i articles de temàtica mèdica, però també d'aquestes altres vessants que ha anat conreuant d'una manera paral·lela: psicologia i antropologia cultural. Sobre aquesta darrera ha fet diferents estudis on defineix analítza la cultura des d'una òptica de biòleg. Molts d'aquests textos són l'exposició de la tesi pròpia de Cuatrecasas segons la qual l'home es definible com un "animal òptic" (El hombre, animal óptico, 1962, i

Psicología de la percepción visual, 1981).
També és autor de llibres com La metamorfosis del hombre masa (1967) i Ramon Llull, médico y filósofo (1977).

Ha publicat articles a revistes com Cuadernos Americanos i Catalunya. L'edició castellana del llibre de Ramon Turró Tres diàlegs, va ser prologat per ell (1951).

Cuatrecasas ha estat president de l'Ateneu Pi i Margall de Buenos Aires (1948), vice-president de la Federación de Sociedades democráticas Españolas (1950) i Secretari, Vice-president i President (1958) de la Agrupación de Intelectuales Demócratas Españoles de Buenos Aires. Des del 1958 va ser Delegat General del President de la Generalitat de Catalunya a l'exili.

D'entre els escrits que Cuatrecasas ha dedicat a l'antropologia cultural i a la psicologia, podem veure dos punts centrals que defineixen el seu pensament:

- 1) biologia i cultura formen una continuïtat, de manera que separar l'una de l'altra -quan parlem de l'home- com dos àmbits separats és un error; variis textos de Cuatrecasas es dediquen principalment a veure com és un greu error edificar una ètica i una cultura (una teoria d'aquesta) "a les espatlles de la biologia humana";
- 2) cada tipus d'ésser es defineix per posseir un univers propi o específic que ve determinat pel seu propi tipus de percepció sensorial; en aquest sentit, l'home es defineix per tenir una estructura condicionada per l'organització neurosensorial òptica; en de-

finitiva, l'home és "un animal òptic".

Per a fonamentar aquestes dues tesis, bàsiques en tota l'obra teòrica de Cuatrecasas, cal buscar els orígens de la cultura en la seva més primitiva gènesi; per tant, cal comptar amb la biologia. D'una manera altra tindriem una idea de l'home (i per a Cuatrecasas es té sovint) que seria una "monstruositat cultural", una deformació del que realment és l'home.

Així, seguidor de cap escola, Cuatrecasas diu saber que la meditació de metges i biòlegs no acostuma interessar a filòsofs i sociòlegs. D'aquesta manera és conscient de que el seu pensament és d'una espontània heterodòxia per trobar-se entre els primers i entrar en matèria dels segons .

L'home viu en un món d'imatge que ha creat ell mateix. Per tant, la cultura és fruit de la imaginació. El pas de la civilització del llibre a la de la imatge és una mutació recent -de fet estem en ella- que no suposa un canvi brusco entre dos mons antagònics. És la mateixa mentalitat específica del cervell òptic de l'home.

La concepció de l'home com animal òptic comporta un plantejament general sobre la percepció de la forma. Aquest és el tema central del llibre El hombre, animal óptico i el llibre posterior -una reelaboració d'aquest- Psicología de la percepción visual.

El pensament de Cuatrecasas desembarca en una psicología: per a ell, les interaccions de l'organisme viu i l'ambient constitueixen el primer mecanisme general energètic de la vida en relació. D'aquesta manera, el món exterior es tradueix per a nosaltres en senyals que transformen

les sensacions primàries en percepcions específiques,
elaborades progressivament.

Bibliografia

- El hombre, animal óptico, Buenos Aires, Eudeba, 1962.
La metamorfosis del hombre masa, Buenos Aires, Camps, 1967.
Psicología de la percepción visual, Buenos Aires, Tres
tiempos, 1981.

RODOLF LLORENS I JORDANA

Va néixer a Vilafranca del Penedès l'any 1910. Es llicencià en filosofia i lletres a la Universitat de Barcelona, d'on té un lleu record d'alguns dels que varen ser professors seus: Tomas Carberas i Artau, Joaquim Xirau, Font i Puig, Serra Hunter. No s'ha considerat mai, però, deixeble de cap d'ells. Més aviat ha sentit una certa predilecció per Ramon Turró.

A Vilafranca participà en la fundació de la revista "Hèlix", de caràcter avantguardista (publica un fragment de l'Uysses, de Joyce, i va incloure ~~il·lustracions de Joan Miró~~ il·lustracions de Joan Miró) i de curta durada (del febrer al juny 1929). En aquesta revista hi va escriure alguns articles amb els pseudònims Pere Viles i Antoni Permanyer.

A través d'un amic, el violinista Ramon Borràs Prim, va conèixer a Eugeni d'Ors, a qui va tractar esporàdicament quan tractava de tornar a Catalunya. Malgrat aquest inicial contacte i algun article que publicà sobre "els homes-estàtues i les ànimes olímpiques", Llorens es distancià aviat d'Ors.

El curs 1933-34 Llorens donà classes de literatura i filosofia (lògica i psicologia) a l'Institut d'Olot.

Va ser director del setmanari Abril i de la publicació mensual de la Unió de rebassaires, La Terra, de la que en va ser secretari (1937).

El 1934 va fer un viatge a Rússia.

Pels fets del 6 d'octubre del 1934 anar a la presó. Allí rellegí La Ben plantada. D'aquesta relectura crítica projecta una replicà que escriví un cop sortit de la presó: es tracta de La ben nascuda, que sortí en plena guerra, 1937, a Vilafranca. Durant la guerra va ser capità d'infanteria.

Perduda la guerra, s'exilià a terres de França, des d'on s'embarcà cap Amèrica via nord d'Àfrica (d'un lloc a l'altre va transcórrer un any, bona part del qual va viure dalt del barco ancorat a Casablanca).

A Venèçuela, que és on -llevat de cinc anys a Mèxic- ha viscut durant tots aquests anys, projecta una ambiciosa obra sobre la història del pensament en varis volums. Només arribà a escriure una part, i d'aquesta en publicà només el que havia de ser-ne el próleg: Servidumbre y grandeza de la filosofía (1949).

Llorens no es va poder dedicar a la filosofia. Només va fer algunes substitucions de Domènec Casanovas a la Facultat de Filosofia

de Caracas. Ha estat molt vinculat al Centre Català de Caracas i ha escrit sobre diverses qüestions relacionades amb Catalunya: Com han estat i com són els catalans (1968), Catalunya poble dissortat. Els catalans, gent sortosa (Premi President Companys als Jocs Florals de Mèxic del 1973)-i Josep Robreño. El nou concepte de la Renaixença (1980).

L'obra de Llorens és ja que d'una manera més clara acusa les conseqüències negatives de l'exili intel·lectual, ja que quan va escriure en castellà, amotllant-se al país on s'exilià, no aconseguí escriure tota l'obra inicialment prevista, i quan ho ha fet en català no ha obtingut el ressò que hagués calgut esperar. Ja diu en el pròleg a la darrera edició de La ben nascuda que aquest és un llibre pràcticament desfonegut a Catalunya. La veritat, però, és que a l'edició barcelonina tampoc ha proporcionat un gran ressò al seu país de naixement.

Com hem dit, Servidumbre y grandeza de la filosofía és un llibre que es presentava com a preàmbul del que havia de ser una Prehistòria de la filosofia, que a la vegada havia de prologar una "història completa del pensament humà". Aquest projecte s'emmarcava dins d'un de més gran, que des de les Publicaciones Hispano-americanas impulsava l'editor Joan Serra a Buenos Aires.

En tot cas el llibre de Llorens queda aïllat de tots els projectes que li donaven un sentit més ampli i a nosaltres ens queda com un text prou suficient en sí mateix que conté un esforç per a classificar els problemes clàssics de la filosofia (1).

Aquesta clarificació s'estructura en dotze capítols divi-

dits en dues parts (amb un "Prefacio mitològic" i un "Interludio literari"). Cadascun d'aquests capítols ve encapçalat per una cita de Ramon Turró, de manera que en el seu contingut es presenta anunciat per la cita. D'alguna manera es podria dir que cada capítol desenvolupa la seva corresponent cita. Ferrater Mora ha incidit especialment en la importància d'aquestes cites i arriba a considerar que aquest llibre és una "introducció a la filosofia escrita segun el espíritu de la filosofía de Turró" (2).

Llorens es proposa en aquesta obra una revisió temàtica, i no històrica, dels principals problemes de la filosofia, encara que reconeix que no es poden estudiar aquests d'una manera ahistòrica i inclou, per tant, una connotació evolutiva a cadascun d'aquests problemes. Assenyala una sèrie d'autors contemporanis que responen a la relativament recent preocupació de la filosofia per si mateixa. Aquests autors que cita en iniciar el llibre ens orienten, encara que no d'una manera precisament excel·lent, del tipus de tendència filosòfica seguida per l'autor. De fet, el que més ens pot orientar són les absències entre aquests autors citats. Aquests són: Paul Janet, Gabriel Seailles, Charles Renouvier, Abel Rey, Georg Simmel, William James, Bertrand Russell, Heinz Heimsoeth i Manuel García Morente.

En vuit preguntes es poden resumir les qüestions que la filosofia ha anat plantejant i replantejant al llarg dels segles. D'aquestes vuit preguntes, quatre són de caràcter teòric (qué són les coses?, què és l'ésser?, què és el coneixement?, què és la consciència?) i quatre d'ordre pràctic (com dominar les coses?, què és el bé i el mal?, existeix el lliure albitri?, què és la vida?). Si les dues

primeres preguntes de cada sèrie són les qüestions mare i les dues següents són prou clàssiques, de les dues últimes a l'entorn del concepte de consciència i de vida, respectivament, Llorens no assegura que passin a la història, però afirma que exemplifiquen la problemàtica filosòfica contemporània. En els dos casos les preguntes no s'excloeu, sinó que formen un procés que es pot seguir per sobre de la distinció entre teoria i pràctica o aprofundint entre els dos regnes. En aquest segon cas trobarem que les preguntes de caràcter teòric apareixen a totes les nocions i disciplines filosòfiques de les que Llorens n'examina breument quinze: veritat, substància, idees, categories, espai i temps, causa, esperit, matèria, concepció del món, home, principi, moviment lògic, psicologia i matemàtiques. Són com quinze entrades possibles a la història de la filosofia que impliquen diferents jerarquitzacions de problemes. De l'ordre pràctic, Llorens examina breument set dels principals conceptes i realitzacions morals: valors, imperatius, sencció, salvació, Déu, confessions i art.

Amb aquesta esquematització d'entrada, Llorens no pretén donar una imatge voluntariosament unitària de la filosofia. La unitat, en tot cas, pot venir establerta com a principi de creació. A partir d'aquest sembla que es pot emprendre (i així s'ha fet: és la història de la filosofia) una infinita diversificació en quant a les maneres d'entendre, abordar i, sobretot, solucionar els problemes que la filosofia ha anat plantejant. Hi haurà, però, algun punt en el que es delimitaran unes poques postures irreductibles, si no pel que fa a les possibilitats d'anar plantejant problemes (que a la llarga ja hem vist que es poden reduir a

vuit reiterades i feinterpretades preguntes), sí almenys pel que fa a les respostes possibles. Cousin^m assenyala quatre: sensualisme, idealisme, escepticisme i misticisme. Kant, tres: dogmatisme, escepticisme i criticisme. També tres Dilthey: materialisme, naturalisme i positivisme; idealisme objectiu i idealisme de la llibertat o de la voluntat. Llorens apunta a dues postures irreductibles que són dues sectes, dues escoles, dos mètodes, dos punts de vista, dos punts d'arrencada... : el materialisme i l'espiritualisme. "La filosofia no es una escopeta capaç de matar a dos pájaros de un tiro solo, sino una escopeta de la que siempre salen dos tiros sin matar absolutamente nada" (pp. 73-74). I, afegeix, "las soluciones filosóficas siempre tienen doble filo y resultan dicotómicas, bilaterales, bifrontales, bicéfalas y bifurcadas". Per això la unitat abans eludida només és possible, per a Llorens, en les preguntes, ja que les respostes sempre poden ser dues.

Tot queda, doncs, entre materialisme i espiritualisme. Llorens diu lateralment: "l'enteniment humà no dona per a més" (p.77).

Bibliografia

- Servidumbre y grandeza de la filosofía, Buenos Aires, Publicaciones hispano-americanas (PHA), 1949.
- La ben nascuda, Barcelona, Ariel, 1977 (edicions anteriors: 1937 i 1957).
- Com han estat i com són els catalans, Barcelona, Ariel, 1968.

Notes

- (1) Amb una lúcida reflexió l'autor ens explica en una carta (Caracas 13-3-83) aquest projecte no portat a terme. La Prehistòria de la filosofia estava escrita en tres dels quatre capítols previstos, conformant un total de cinc-centes pègines mecanografiades. "Ara -ens diu Llorens- després de més de quaranta anys, temo que les meves fonts estudiades han estat superades i no tinc ganes de tornar a refer una tan considerable quantitat de fulls".
- (2) 'TURRÓ, Ramón', Diccionario de filosofía.

3/ EL GRUP DE QUADERNS DE L'EXILI

Quaderns de l'exili va ser una revista promoguda per un grup d'exiliats a Mèxic: Joan Sales, Raimon Galí, Ferran de Pol i Josep M. Ametlla. Va aparèixer per primer cop el setembre del 1943, amb peu d'impremta de Coyoacán. Es presentava com una continuació de Full català. Com ha descrit Albert Manent, "era la revista "més original i combativa de totes les de l'exili". Entre les diverses seccions més o menys fixes podem entreveure el caire general de la revista: "L'art i els bells oficis", "Vides i caràcters", "Cap a la Renaixença militar", "L'home i els llibres", "Les armes i la història", "Les arrels de la nostra fe", etc.

En total en van aparèixer vint-i-sis números, el darrer dels quals sortí amb data de desembre del 1947. Després d'aquell any, entre el 1948 i el 1950, el nucli dels Quaderns anà tornant a Catalunya. Abans, però, s'aprofità el donatiu postum que Francesc Cambó va fer a la revista per editar les poesies de Marius Torres.

Quaderns de l'exili, com a "periòdic d'agitació nacional" que es volia (F. de Pol), es distingí per les dures polèmiques que va mantenir amb Josep Carner, Rafel Tasis i Amadeu Hurtado (més que polèmiques sovint es limitaven a mers atacs). En canvi, consideraven com a mestre Pere Bosch Gimpera i recuperaven el nacionalisme de Ferrer i Bages i de Prat de la Riba.

A les paraules prèvies a l'edició facsímil del 1982, Joan Sales diu trobar, en rellegir la revista, moltes coses fora d'actualitat, alguna ingenuïtat i algun excés de violència, però diu trobar-hi també "veritats que ho són avui tant com ho eren quaranta anys enrera". I, efectivament, als Quaderns es troba el plantejament d'un tipus de nacionalisme català que avui té la seva vigència.

La coherència com a grup dels qui van fer Quaderns de l'exili va fer que aquesta fos la revista catalana a l'exili on és present un pensament més definit. Joan Sales era l'ànima del grup, i alguns dels trets principals dels Quaderns -com el militarisme, certa evolució religiosa, el to combatiu, etc.- ja eren presents a les cartes que anteriorment havia escrit al seu amic Marius Torresí que posteriorment publicà en forma de llibre. En aquestes cartes, Sales ja havia manifestat que calia formar un grup de catalans i donar un "sentit a l'exili" --"¿a què, sinó, haver-nos exiliat?"-- (1).

Aquesta actitud unitària de pensament dels Quaderns -que es definia concretament com "una comunitat de pensament i de voluntat" (2)- es correspon amb una sèrie de comentaris fets a la revista que són netament filosòfics i que no es pot dir que conformin una filosofia, ja que això seria exagerat d'afirmar, però deixen veure clarament una coherència (quasi que sistemàtica) presa de posició davant d'algunes qüestions filosòfiques, comentant sempre filòsofs catalans. No hem d'oblidar, per altra banda, que tant Galí com Sales havien tingut una certa inclinació cap a la filosofia: Galí s'ha decantat per un personalisme cristià sense arribar a fer pròpiament filosofia (sovint ha signat els seus articles com a "antropòleg"), mentre que Sales tampoc no s'ha dedicat a la filosofia, però que n'havia començat a estudiar (3). A continuació repassem aquells articles de Quaderns de l'exili que tenen una directa referència filosòfica i tot seguir intentarem veure quins són els trets principals que inspiren llur

ideologia.

En el curt temps d'edició de Quaderns a l'exili coincidiren les prematures morts de dos dels filòsofs catalans a l'exili: Jaume Serra Hunter i Joaquim Xirau. A les necrològiques dedicades a ells podem veure l'actitud que els de Quaderns tenien davant un ~~h~~ altre.

La necrològica de Serra Hunter està firmada per J.S. (Joan Sales) i aparegué en el número 5, amb data gener-febrer del 1944. Serra és presentat com un dels primers filòsofs catalans que trencaren amb el positivisme i com un dels que, contràriament a aquells que Sales anomena "internacionalistes", revaloritzaren la tradició de pensament català. I és en aquest sentit que es diu: "...és com a historiador de la literatura filosòfica del Principat, València i les Illes que el seu nom es perpetuarà. La labor en aquest terreny és enorme, i ha quedat inèdita". Només aquest darrer aclariment justifica les afirmacions anteriors, sobretot el dubtós "enorme". Sigui com sigui, l'obra de Serra en aquest camp d'historiador de la filosofia catalana és ben reduïda. Sales fa referència als textos inèdits de Serra repetint una idea que acabà per crear un petit mite dins l'exili cultural català: "La calaixera del doctor Serra, famosa entre els seus deixebles residents a Mèxic". El cas és que aquesta calaixera mai no ha estat localitzada ni a Tolosa, on es van trobar uns pocs papers (més aviat unes fitxes de treball) ni a Mèxic. La nota sobre Serra no diu gaire més que tot això.

La necrològica de Joaquim Xirau aparegué en el número

19, abril-maig del 1946, sense firma, si bé és pràcticament segur que també ha va escriure Joan Sales. Aquí es diu que de la mateixa manera que Xirau se separà del seu mestre Serra Hunter -fruit de la "inevitable topada entre generacions"-, també els qui ~~no~~ varen ser els seus deixebles (i això es diu "amb un "nosaltres" com volent identificar tot el grup de Quaderns) es van distanciar d'ell. Aquesta separació és explicada sobretot per no creure -com sí que creia Xirau- en la possibilitat d'una Espanya fraternal i lliure. Com a filòsof se li retreu la seva dispersió en activitats diverses, cosa que s'havia de fer sentir en la seva obra escrita (4). En tot cas se li reconeix la seva labor en la reforma universitària.

En les cartes adreçades a Marius -totes elles anteriors a l'aparició de Quaderns--, Sales havia parlat de Xirau amb una actitud marcadament adversa, fins i tot cruel. Per exemple, en la carta 75 (datada a Barcelona, 2 de juny del 1937), Sales descriu una trobada amb Xirau en la qual aquest va acabar alterat per les argumentacions gairebé separatistes que sobre la possible fi de la guerra aquell li feia (5). En una carta posterior (la número 94, datada a Castell de Cabra, el 12 d'agost del 1937), Sales torna a escriure sobre Xirau ("de qui alguna vegada t'he parlat amb sorna"), aquest cop per descriure la seva contribució a l'autonomia universitària. Això ho fa amb un to certament elogiós, però acaba per donar a entendre que aquesta contribució es limita pràcticament a la mà de pintura amb què les portes i les parets de l'edifici de la Universitat van veure renovats (6).

Qui del grup de Quaderns mostra una actitud més

dedicà a Eugeni d'Ors i els seus seguidors: "Els òrsides" (8).

Per a Sales, amb d'Ors quedà truncada la Renaixença. Aquesta és una demostració de com un home de talent -com ho reconeix ^{Eugeni} d'Ors- pot incloure decisivament en un país. La influència de d'Ors, segueix Sales, va ser decisiva per trencar la tradició de pensament que venia de Lluïl-Muntaner-Martorell-March..., preferint ~~mm~~ la vinculació amb una "cultura estrangera" (predominantment la francesa), cosa que "ens feia entrar de nou dins d'una decadència".

El llibre de Josep Ferrater Mora Les formes de la vida catalana, que aparegué a Santiago de Xile l'any 1944, va ser comentat a les pàgines dels Quaderns ~~man~~ en un article de Núria Folch (9). Aquest comentari és, de fet, una crítica que gira a l'entorn dels arguments del catalanisme que es promou des dels Quaderns; de manera que ^{es} se li retreu a Ferrater el seu orsisme (cosa realment no gens ~~descabellada~~: aquest llibre és marcadament orsista, si bé no s'ha ^{mai} indicat sempre tan clarament com ho fa N. Folch, malgrat que ^{Llull} d'aquesta manera, ^{tan} despectiva). Igualment és criticat el fet ~~de~~ que l'autor del llibre citi tants autors "estrangers" i només dos de catalans (d'Ors i Maragall). Però el problema principal, ^{dir} ~~essencial~~ és que Ferrater no coneix Catalunya. D'una manera molt paternalista es justifica aquest fet en un paràgraf que és realment interessant no per conèixer Ferrater i la seva filosofia, sinó per ^{veure} ~~veure~~ una mica millor la ideologia del grup dels Quaderns: "En el nostre temps i ~~en~~ per a un jove que ~~sembla~~ haver-se format a ciutat i amb llibres, no en un ambient natural ni tan sols en contacte íntim amb aquell en què ha viscut, trobar el seu camí ha de ser tan difícil com sortir d'un laberint".

retreu a Ferrater el seu orsisme (cosa realment no gens escabellada: aquest llibre és marcadament orsia, si bé això això no sempre s'ha indicat tan clarament com ho fa N. Folch, malgrat que d'aquesta manera tan despectiva). Igualment és criticat el fet que l'autor del llibre citi tan pocs autors "estrangers" i només dos de catalans (Maragall i d'Ors). Però el problema principal, diu, és que Ferrater no coneix Catalunya. D'una manera molt paternalista es justifica aquest fet en un paràgraf que és realment interessant no per conèixer el llibre de Ferrater, sinó per entreveure una mica més clarament la ideologia del grup dels Quaderns:

En el nostre temps i per a un jove que sembla haver-se format a ciutat i amb llibres, no en un ambient natural ni tan sols en contacte íntim amb aquell en què ha viscut, trobar el seu camí ha de ser tan difícil com sortir d'un laberint.

Aquesta ideologia dels Quaderns, ja present en els articles esmentats fins ara, queda més aclarida en textos on s'intenta sistematitzar el que en altres llocs només queda apuntat i que argumenten una filosofia d'un to espiritualista. Molt aclaridors en aquest sentit són dos articles de Galí: "La societat actual i la crisi de l'esperit" i "L'esperit i la cultura" (10). El primer d'aquests articles ens fa comprendre les simpaties que hem vist que el grup de Quaderns mostrava per la filosofia de Serra Hunter. Diu Galí que "l'essència de l'esperit" és difícil que sigui compresa en la nostra societat, entenent per societat el "conjunt de pobles occidentals de tres quarts de segle ençà". A través de l'esperit l'home pren consciència davant del món i la vida i entén

la llibertat que hi ha entre una i altra, però aquesta consciència no és perceptible per a l'home actual.

A "D'esperit i la cultura" Galí defineix més clarament que entén quan parla de l'esperit: Quan parlem de l'esperit ens referim a l'atribut que és l'essència mateixa de l'home, a aquell principi irreductible a les lleis físiques o psíquiques que fa de l'home, home". És impossible, diu, bastir edificis "espirituals o culturals" prescindint del fet que un home, abans de qualsevol altra cosa, és. Tot això s'encamina a rebutjar la idea d'una cultura sense continguts (una cultura sense esperit), cosa que comporta la identificació -ben explícita en aquest article- entre "causa nacional" i "causa de l'esperit". Així, a l'essència mateixa de l'home cal buscar l'ésser nacional, l'ésser ~~una~~ català en el nostre cas.

Tot això comporta un catalanisme essencialista, força hermètic (ja hem vist les nombroses crítiques que fan de tot tipus d'"estrangerisme") i centrat en una mística de la tradició catalana entesa com el pensament pròpiament que és present a tots els textos que hem citat i que té una relació directa amb Torres i Bages (11). A més, és evident un pensament de tipus catòlic -que posteriorment el mateix Galí ha acceptat de comparar amb el de Peguy- que vol reivindicar un espiritualisme un tant sui generis que filosòficament no té un equivalent inequívoc del tot, entre altres coses perquè està poc elaborat, i aquest poc d'una manera no gens rigorosa. Finalment, i com hem vist en més d'un dels textos citats, els Quaderns defensaven un anti-intel.lectualisme que es completava amb un ambigu sentit de la col.lectivitat

i de la camaraderia.

Notes

- (1) Carta a Màrius Torres núm. 174; datada a San Pedro de Marcorís, 16 de març de 1941, a JOAN SALES, Cartes a Màrius Torres, Barcelona, Club editor, 1976, p.489. Més tard, escriu Sales: "Si estic impacient d'anar-me'n a Mèxic és perquè em sembla que allí trobare d'a, tres com jo i qui sap si podrem muntar alguna cosa que no sigui del tot estabellada", carta núm.183, datada a San Pedro de Marcorís, 30 agost 1941, a id., p.524-525. Sobre el sentit unitari, adhoc generacio-
nal, del grup de Quaderns, parla RAIMON GALÍ a "La unitat del nostre pensament", Quaderns de l'exili, núm. 13, maig-juny 1945, p.IV.
- (2) "Els Quaderns, revista de grup" (sense firma), Quaderns de l'exili, núm.12, març-abril 1945, p.II.
- (3) Galí accepta explícitament no ser un filòsof, malgrat haver escrit alguns articles de temàtica filosòfica (sobretot en el diari AVUI) en respondre l'article... Respecte de Sales, en la seva correspondència amb M.Torres, tots dos havien parlat d'estudiar filosofia plegats (v.les esmentades Cartes a Màrius Torres i, pel que fa a les cartes a Sales, M.TORRES, Poesies, Barcelona, Ariel, 1977). No és exagerat de veure una preocupació filosòfica (potser, per ser més exactes, un interès per expressar el que podem anomenar una manera de veure la "condició humana") a l'obra literària de Sales, tant a la novel·la Incerta glòria (1956; edició definitiva, 1981) com al llibre de poesia Viatge d'un moribund (1952).
- (4) Aquest mateix comentari li fa Raimon Galí en el seu recent llibre Recalada, Barcelona, Estudis Nacionalistes, 1984.
- (5) Cartes a Màrius Torres, pp. 210-212.
- (6) id., p. 259.
- (7) FERRAN DE POL, "L'amor i el Món", Ressorgiment, núm. 301, any XXVI, agost 1941, p.4890.
- (8) Quaderns de l'exili, núm.12, març-abril 1945, pp. VIII i ss.

- (9) NÚRIA FOLCH, "Les formes de la vida catalana, de J. Ferrater Mora", Quaderns de l'exili, núm.17, desembre 1945, p.III^{ss}.
- (10) Articles apareguts, respectivament, a Quaderns de l'exili, núm.1 (setembre 1943, p.X) i núm.5 (gener-febrer 1944, p.XIII).
- (11) Sobre això hem de dir que Torres i Bages apareix molt sovint en els Quaderns. I no solament citat i esmentat a articles, ja que a la revista hi havia una secció on se citaven petits textos de diversos autors (Balma, Prat de la Riba, Costa i Llobera, Verdaguier, Almirall, etc) entre els quals Torres i Bages és el que apareix més sovint. En aquest sentit, en el núm. 24 (octubre-desembre) apareixen fins a set cites de La Tradició Catalana, i en el núm. 26 (març-abril 1947) quatre cites més. Del núm.24 també hem de citar l'article de RAIMON GALÍ "En el centenari de Torres i Bages (1946-1916): La nostra democràcia cristiana", pp.X i ss. Observem que als Quaderns es catalanitza la grafia del cognom del bisbe de Vic.

Bibliografia

- Quaderns de l'exili. Mèxic 1943-1947, Barcelona, Estudis Nacionalistes, 1982, edició facsímil. Presentació d'Heribert Barrera. Paraules prèvies per a aquesta edició de Joan Sales.
- COLOMER, Josep.M., "Sobre nacionalisme ètnic, antiintellectualisme i esperit militar", EL PAIS, "Quaderns de cultura", 19 maig 1983.
- GALÍ, Raimon, "Precisions sobre Quaderns de l'exili", EL PAIS, "Quaderns de cultura", 5 juny 1983.
- MANENT, Albert; La literatura catalana a l'exili, Barcelona, Curial, 1976, pp.73-76.
- SALES, Joan, Cartes a Mèrius Torres seguides de Viatge d'un moribund, Barcelona, Club editor, 1976.

Antoni Mor-

27. 11. 84

III. SEGON GRUP GENERACIONAL

=====

Introducció. Ramon Xirau, Frederic Riu,
Manuel Duran, Roger Bartra, Ulisses
Moulines.

III. 1 INTRODUCCIÓ

Aquesta tercera part del treball la considerem independentment de les dues anteriors i, en bona mesura, de les dues que seguiran. Això dona un cert caràcter de parèntesi en estudiar els que ~~anomenem~~ ^{considerem} dins del segon grup generacional.

Aquest caràcter diferent ve donat pel fet que el mateix terme 'exili' té aquí un sentit altre, que per algú serà més que discutible, del sentit directe que ha tingut en els autors fins ara estudiats. Els autors que estudiarem ara eren nens en acabar la guerra, i van seguir exili amb la seva família o van néixer ja a l'exili de pares catalans. Per tant, la seva labor intel·lectual es va portar a terme al país que en diem d'exili però que no ho és en un sentit ~~alguna~~ ^{alguna} estricte.

De tota manera, si el nostre treball volia seguir rigorosament tot l'exili filosòfic català calia tenir en compte aquest darrer grup generacional, encara que fos d'una manera més breu.

Bona part dels autors que tenim presents en aquest grup tenen una dedicació a la filosofia que és compartida amb

alguna altra disciplina. És el cas concret de Ramon Xirau, que també és poeta i crític literari en una mesura no menor -especialment això darrer- que filòsof. En aquest sentit, la nostra aproximació a la seva obra té més en compte l'aspecte filosòfic de la seva obra. En el cas d'Ulisses Moulines hem de dir que no atenem la totalitat de la seva obra, ja que aquesta s'inscriu dins de la filosofia de la ciència en un cas d'especialització que, sovint, sobrepassa les nostres possibilitats (per alguns sobrepassa el que més tradicionalment considerem filosofia).

Frederic Riu és el més estrictament filòsof dels considerats en aquest grup; per tant, entra de ple en el nostre treball. Més discutibles són els casos de Manuel Duran i Roger Bartra. El primer té una formació filosòfica però la seva obra només inclou parcialment la reflexió filosòfica. Aquesta, però, és prou important com per a tenir-la en compte com a tal. El cas de Bartra és diferent: la seva formació no és filosòfica, però els seus darrers treballs s'han anat apropant a un nivell de pensament que entra, pròpiament dit, en l'àmbit filosòfic. En el cas concret de Duran i Bartra és positiu fer dues coses: 1) analitzar la seva obra des de la perspectiva filosòfica que ella mateixa inclou d'una manera parcial, si bé deixant ben clar que això es fa des d'un àmbit no filosòfic (literatura i sociologia respectivament); 2) incloure tots dos autors, que es consideren catalans, dins de la cultura catalana.

R. Xirau, Riu, Duran, Bartra i Moulines són, en definitiva -i amb poques excepcions- autors poc i mal coneguts, en fi: pràcticament desconeguts, en el nostre país. Són, a més, cinc intel·lectuals que en els seus camps respectius són

molt valuosos i molt respectats en els països on treballen.
Tenir-los en compte, estudiar-los, per part nostre, és una
actitud que creiem positiva i que no podem deixar de banda.

III. 2) RAMON XIRAU

Va néixer a Barcelona l'any 1924. Es va exiliar amb la seva família: primer a França -1938-, on proseguí la seva educació (a París i Marsella); després a Mèxic -1939-, on estudià en el Liceo Franco-Mexicano. Entre el 1942 i el 1947 estudià filosofia a la UNAM. Estre els seus professors cal esmentar el seu propi pare, Joaquim Xirau, i Alfonso Reyes, Raimundo Lida, José Gaus i Antonio Caso, entre d'altres. Va completar estudis a la Sorbona, Los Angeles, Oxford i Nova York. Des del 1949 és professor de filosofia de la UNAM. Col.labora amb Erich Fromm en l'elaboració del llibre The Nature of Man (1968). És director i fundador de la revista Diálogos. Des del 1973 és membre del Colegio Nacional de Mèxic. És col.laborador assidu de diverses revistes americanes i europees.

A més de filòsof és crític literari i poeta. Sobre les tres dedicacions ha escrit una trentena de llibres. Com a crític literari s'ha dedicat principalment a estudiar la poesia espanyola i la iberoamericana. La poesia l'escriu en català: comença a publicar-ne a revistes dels catalans a Mèxic, com Pont blau, i més endavant ha anat publicant fins a tres llibres (el primer és Les platges, 1974).

Ha tornat diverses vegades a Barcelona, on ha donat conferències (com també ho ha fet a Madrid). El gener del 1984 ha estat nomenat doctor honoris causa per la Universitat Autònoma de Barcelona. Recentment ha publicat l'edició catalana dels Escrits filosòfics, de Diderot.

*i anant publica
el primer llibre de
poemes (Per sempre 1967)*

Octavio Paz ha caracteritzat d'una manera tan clara la personalitat literària (fins i tot filosòfica) de Ramon Xirau que no podem deixar de citar-lo extensament en començar a parlar d'aquest. Escriu l'escriptor mexicà en un pròleg a uns poemes de Xirau:

Hi ha homes que són arbres, d'altres són muntanyes o rius. Ramon Xirau, ho he dit més d'un cop, és un home-pont. La seva persona i la seva obra uneixen vessants diferents, comuniquen terres separades. Català de Mèxic, en ell conflueixen l'Altiplà i el Mediterrani, dues civilitzacions i dues llengües: filòsof i poeta, la seva obra, en els moments més plens i millors, és la conjunció de l'enteniment i la sensibilitat (1).

Aquesta condició d'home-pont és una constant en Ramon Xirau fins el punt de que la seva obra és una constant reflexió a l'entorn de ^(després) les dualitats. Algunes són capdals en el seu pensament: les dualitats entre intel·ligència i emoció, fe i raó, paraula i silenci, el que es pot dir i el que no es pot dir, les paraules i les coses... Altres vegades són les dualitats més de passada: per exemple, filosofia i arquitectura, sagrat i profà... Només cal repassar els títols dels seus llibres per veure com ja l'objecte principal de molts d'ells gira a l'entorn de ^{l'elaborament} l'acelarament d'una dualitat:

Duración y existencia, El péndulo y la espiral, Palabra y silencio, Mito y poesía, De ideas y no ideas, Poesía y conocimiento, Entre ídolos i dioses. Inclús la seva poesia ens dóna aquesta idea de dualitat tot just en el títol: Dit i descrit.

La preocupació per les dualitats fa que els textos de filosofia de Xirau siguin una constant reflexió sobre mons separats, dividits. Això, i no gaire més que això, és el que l'ha fet interessar-se més d'un cop per Wittgenstein: primerament ho va fer a l'article "Wittgenstein y 'lo místico'"

(1968, inclòs a Palabras y silencio), article que représ i refà més tard amb el títol "Presencia del límite. Wittgenstein y 'lo místico'" (1982). Aquets textos, especialment el segon, estan a l'extrem de la reflexió de Xirau sobre les dualitats. És un extrem i, de fet, no és una reflexió pròpia, sinó una anàlisi de la reflexió wittgensteiniana. No és poc important aquesta observació, ja que, com veurem, el que interessa a Xirau no és veure detalladament els punts de trencament entre els mons dividits que analitza (i, per tant, els seus límits), sinó l'origen mateix de la divisió. Però en analitzar el límit de Wittgenstein entre el que es diu i el que es pot dir, per una banda, i el que es mostra (el que és místic), per una altra, Xirau remet al que el filòsof identifica com el més enllà del límit: és a dir, a Xirau l'interessa més rots els dubtes de fe de Wittgenstein dels Notebooks i el que el Tractatus té d'aproximació a l'inefable, que no pas l'afirmació d'aquest llibre quan diu que només es pot pensar el límit des de l'interior del pensament, ja que la cara externa d'aquest límit ja no és pensament.

I és que la preocupació per les dualitats que a tothora presenta Xirau conecta amb un diagnòstic de la modernitat que se centra en l'escissió de l'home respecte de l'absolut. Des del punt de vista poètic Xirau ho analitza en el llibre Dos poetas y lo sagrado; des del punt de vista filosòfic és una qüestió present a tots els llibres, però d'una manera especialment sistematitzada a El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental (2). En aquest text Xirau defineix el terme crisi com la consideració d'absolut el que només és relatiu i també com l'escissió de la persona en parts irreconciliables. És amb aquests plantejaments quan la seva

actitud filosòfica pren el seu màxim sentit, és a dir, quan l'home-pont que defineix Paz queda plenament justificat: la intenció de Xirau en fer el diagnòstic de l'home escindit està en descobrir el motiu de l'escissió i la seva possible superació.

L'escissió de l'home -de la persona- ve donada, per a Xirau, per la substitució que la filosofia ha fet en posar l'home en el lloc de Déu: de l'home creat per Déu s'ha passat al Déu creat per l'home. La negació de Déu ha comportat -des de Feuerbach, Marx, Freud- la creació d'ídols (3). Ambe els "diosecellos" "satànics" el pensament modern ha pres la part pel tot i ha convertit els déus coses que no ho són. Aquests déus són: l'Obra, el Progrés, la Ciència, l'Estat. No es tracta d'oblidar els factors socials, econòmics, polítics, artístics, literaris..., però l'origen de la crisi és especialment preocupant (i especificament Xirau: "por lo menos lo que más me preocupa") en l'àmbit religiós, i, per correlació, filosòfic i metafísic, (4).

Xirau proposa un retorn a l'home integral, l'home harmònic. És més una visió del que l'home pot arribar a ser, que el que realment és. Aquesta possibilitat, però, ja té un present en la seva mera presència: és aquesta una afirmació constant en l'obra assagística de Xirau, des del llibre Sentido de la presencia (1953). És l'afirmació que ha reprès una i altra vegada en textos posteriors i que sintetitza novament a l'assaig "Acerca de estar" (1975) (5). Aquest assaig ve encapçalat per un vers de Jorge Guillén que Xirau cita sovint: "Soy, más: estoy, respiro". L'estar ens permet expressar els dos temps que vivim: el quotidià que ens constitueix i ens arrela en el món i el temps que ens dona el

"sentit de la presència", el temps interior, íntim (el temps descrit per Sant Agustí, Berkeley, James i Bergson). Així, l'estar significa viure alhora cadascú amb si mateix i amb els altres. Aquesta síntesi és la de la raó i la vida emotiva, una síntesi que no és tan fàcil de definir com d'assajar-la, ja que ella és fonament del sentit de la presència. Però assatjant-la, diu Xirau, "breument, acuradament". Aquesta cura amb la que cal operar ens dona una idea de que aquesta no és una tasca solament per a filòsofs; ho és també per a poetes. Potser cal la síntesi: la separació entre Logos i Eros no ho és solament de continguts. La filosofia contemporània ha buidat de sentit les coses en divinitzar-les, en convertir-les en ídols; també, però, ha buidat de paraules, ja que ~~hi~~ hi ha una inclinació -un corrent- a fer una filosofia sense món (6).

Un camí cap a l'home íntegre i integrat, doncs, és el que proposa Xirau en la seva obra. Però a la unitat de raó i amor (unió proposada en molts textos, especialment l'esmentat "Acerca de estar") cal afegir la imaginació (7).

En el seu conjunt, la filosofia de Xirau és un constant retornar a aquesta problemàtica. Un dels textos on ha assolit un ple sentit és l'assaig "Dioses, ídolos, argumentos". En ell filosofia i poesia es fonen com a mètode i com a contingut. L'afirmació de que una i altra coincideixen en la mateixa regió (aquella en la qual dir suposa també callar) és, en aquest assaig, un intent de portar-ho a terme. I conèixer, aleshores, no és solament analitzar, sinó que al mateix temps és percebre, sentir, néixer amb el món, amb els altres, amb l'Altre.

Notes

- (1) OCTAVIO PAZ, Pròleg a R. XIRAU, Graons (1979), p. 7. La traducció al català del text de paz és de Pere Gimferrer.
- (2) La correlació entre els textos filosòfics i els d'anàlisi poètica l'assenyala ~~el~~ mateix Xirau en el seu estudi "Ortega hoy", José Ortega y Gasset: razón histórica, razón vital, Velazquez, Goya y otros ensayos (1983), p. 64.
- (3) Aquest és un argument central de tots els textos filosòfics -i també no filosòfics: també els de crítica literària i inclús de molts poemes. ^{On s'analitza espe-}cialment és a l'assaig "Dioses, ídolos, argumentos", inclòs a De ideas y no ideas (1974). Els mateixos plantejaments, més sintèticament presentats, i en funció de la idea de crisi que tenia Ortega, a "Ortega hoy".
- (4) El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental, p. 12. A l'assaig abans esmentat, "Ortega hoy", diu: "No niego las condiciones sociales y económicas de la crisis o, por lo menos, de algunas de ellas. Me siento con todo, mas cercano a Max Weber o a Tawney cuando piensan que uno de los elementos fundamentales que provocan las grandes crisis -en este caso sobre todo la moderna- es de orden religioso...", p. 63.
- (5) Es tracta de l'epíleg de El desarrollo y las crisis...
- (6) No és aquesta una qüestió tangencial en l'obra de Xirau. És el tema central de Palabras y silencio, però també present en altres textos.
- (7) Ho diu en el text sobre Ortega: "Un hombre armónico, además de razón y amor, deberá poseer imaginación creadora", p. 64.

Bibliografía

a) Llibres de filosofia

Método y metafísica en la filosofía de Descartes, México, edición privada, 1946.

Duración y existencia, México, Torres Latinas, 1947.

Sentido de la presencia, México, FCE, 1953.

El péndulo y la espiral. Ensayos de filosofía de la historia, (México), Universidad Veracruzana, 1959.

The Nature of Man (en col.laboració amb Erich Fromm), Nova York, 1968.

Palabra y silencio, México, siglo XXI, 1968 (2ª edición: 1970)

Introducción a la historia de la filosofía, México, UNAM, 1972 (noves edicions: 1974, 76, 77, 80).

De ideas y no ideas, México, Joaquín Mortiz, 1974.

El desarrollo y las crisis en la filosofía occidental, Madrid, Alianza, 1974.

Ensayos críticos e filosóficos, Brasil, Universidad de Sao Paulo, 1975.

Antología personal, México, FCE, 1976.

Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel, México, El Colegio Nacional, 1980.

José Ortega y Gasset: Razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros temas, México, El Colegio Nacional, 1983.

b) Llibres de crítica literària

Tres poetas y la soledad, [Robredo], México, 1955.

Poesía hispanoamericana y española, México, UNAM, 1961.

Poesía en México y España, Madrid, Porrúa-Turanzas, 1962.

Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz, Buenos Aires, Eudeba, 1967.

Octavio Paz, El sentido de la palabra, Mèxic, Joaquín Mortiz, 1970.

Poesía iberoamericana, Doce ensayos, Mèxic, Sep-Setentas, 1972.

Mito y poesía, Mèxic, UNAM, 1974.

Poesía y conocimiento, Mèxic, Joaquín Mortiz, 1979.

Dos poetas y lo sagrado, Mèxic, Joaquín Mortiz, 1980.

Poesía iberoamericana contemporánea, Mèxic, IEP, 1983.

c) Poesia i creació literària

~~10 Poemes~~
10 Poemes, Mèxic, Edició Privada, 1951.

L'espill soterrat, Mèxic, Les Presentes-Letres, 1955.

Ciudades, Mèxic, Dallal, 1970.

Graons, Barcelona, Eds.62, 1979.

Les platges, Barcelona, eds.62, 1974.

Dit i descrit, Barcelona, Eds.62, 1983.

d) sobre R.Xirau

OCTAVIO PAZ, Pròleg a R.XIRAU, Graons, pp.7-8.

JORDI MARAGALL, "Presentació de Ramon Xirau", Doctors-honoris causa: Eduard Nicol/Ramon Xirau, Bellaterra, Servei de P.Universitat Autònoma de Barcelona, 1984.

Breus ressenyes sobre Xirau: J.FERRATER MORA, Diccionario, J.L.ABELLAN, Filosofía española en América, i l'article corresponent a la GEC. El citen en els seus estudis A.GUY i A.LOPEZ QUINTAS.

IV. 4

MANUEL DURAN

Manuel Duran va néixer a Barcelona l'any 1925. Amb la seva família s'exilià a l'any 1939, primer a França i després, l'any 1942, a Mèxic. Allí va estudiar el batxillerat i després filosofia i lletres, amb professors com Joaquín Xirau i Eduard Nicol. Es va dedicar a la traducció simultània de diverses organitzacions internacionals, cosa que el va fer viatjar per diversos països d'Amèrica i d'Europa. Va donar classes a la Universitat de Mèxic i a l'Institut Francès d'Amèrica Llatina. Es doctorà en llengües romàniques i literatura a la Universitat de Princeton, on va estudiar amb Américo Castro.

Actualment és catedràtic de Literatura Espanyola a la Universitat de Yale i director del Departament d'Espanyol i Portuguès d'aquesta mateixa universitat.

La seva obra escrita és molt àmplia en llibres, articles i edicions de clàssics de la literatura. El llibre La Ambigüedad en el Quijote (1960) és un dels seus llibres més reconeguts. A fet antologies de les obres de Ortega, Lorca, Calderón, etc.

Ha publicat a revistes com Cuadernos Americanos, Insula, La torre, Papeles de Sor Armadans, Diálogos, Revista de Occidente, etc. Entre aquests articles és perceptible la influència que sobre Duran han exercit pensadors contemporanis com Ortega, Sartre, Camus, Buber, Fromm, Scheler o Unamuno, sobre els que ha escrit.

La interpretació que del Quijote fa Duran a Las ambigüedades del Quijote no és solament una anàlisi d'aquest llibre, sinó que també és un assaig sobre el Renaixement en general i la seva ambigüetat com una característica que li és fonamental.

Per a Duran el Quijote és quelcom més que el punt de partida de la novel·la moderna. Trobem en el llibre de Cervantes una prefiguració de moviments literaris i de pensament que ens són estrictament contemporanis: subjectivisme, relativisme, perspectivisme i, sobretot, ambigüitat. El Quijote, per altra banda, coincideix amb la filosofia dels darrers tres segles que s'ha mogut en una forma quasi constant en direcció del subjectivisme i de l'ambigüitat.

Per a nosaltres és interessant el capítol que Duran dedica a Montaigne, tot destacant paral·lelismes entre aquest i Cervantes. Montaigne, diu Duran, parteix de l'atzar i sempre està obert a les digressions que puguin sortir en el seu discurs. Per una altra banda, la necessitat de l'escriptura ve donada per la necessitat de parlar de si mateix, d'autoanalitzar-se. La tècnica de Montaigne no portava, però, a l'entotsolament. Al contrari, la introspecció té com a finalitat donar coherència i sentit a les diferents activitats que portava a terme. La serenitat de l'autor dels Assaigs consisteix a combinar l'activitat externa i la interna.

Durant afina la tesi de que si bé és pràcticament comprovat que Cervantes no va llegir Montaigne, és "com si" realment l'hagués llegit. El procés mental i afectiu que donaven origen als Essaigs (i a l'Apologia) van ser repro-

duits avant la lettre per Cervantes, al marge de les diferents tradicoons entre un i altre autor.

BIBLIOGRAFIA

La ambigüedad en el Quijote, Xalapa (Mèxic), Universidad Veracruzana, 1960 (2ª ed.:1981)

Ortega y Gasset: sus mejores páginas, Nova York, Prentice-Hall, 1966

Va néixer a Lleida l'any 1925. El 1945, davant el claustrofòbic ambient del país, fa una escapada a França i d'allí passa a Venezuela. El 1949 estudia filosofia a la Universidad Central de Venezuela, on va tenir com a professors, entre d'altres, a García Bacca i a D. Casanovas. Va ser condeixeble de Juan Nuffo. Es llicencia l'any 1954. Aquest mateix any amplia estudis, becat, a Friburg. Tornat a Caracas el 1956, des d'aquest any dona classes a l'Escola de Filosofia de la Universidad Central. El 1958 es doctora. Des del 1962 va ser director de l'Escola de Filosofia i el 1970 va ser degà interí de la Facultat d'Humanitats.

La seva producció escrita és poc extensa: fins la data present, cinc llibres. Aquests són breus, però densos i penetrants, a l'entorn de dos corrents filosòfics contemporanis i alguns intents per a fer-los convergir: l'ontologia i el marxisme. Atí, la seva obra es dedica a analitzar, criticar i comparar les filosofies de Heidegger, Sartre, Lukács i Althusser, entre d'altres. Riu ha estat un dels primers en parlar d'aquests dos darrers autors en llengua castellana.

Actualment està preparant un llibre sobre Ortega y Gasset.

L'obra escrita de Frederic Riu és breu i concisa tan pel nombre de llibres que ha publicat com pel caràcter de cadascun d'aquests i per les filosofies i problemes que en elles té en compte. Aquests textos són bàsicament descriptius, amb breus notes crítiques. L'economia de medis que fa servir Riu donen una idea escètica de la filosofia: i no tant d'una manera d'entendre-la com de practicar-la. És una escètica que l'autor no explica com a pressupòsit teòric -que segurament no es planteja com a tal-, però es fa notar quan valorem el conjunt dels seus escrits. Tota aquesta brevetat en l'exposició i en l'anàlisi, aquest rigor que exclou tot tipus d'excursus tan literaris com teòrics, quasi que ens fa dir que la seva és una filosofia acadèmica. Però hem de corregir tal apel·latiu, ja que Riu defuig els trets que pròpiament dit defineixen la filosofia acadèmica escrita. Aquesta vol ser, normalment, rigorosa, expositiva i analítica, però acostuma a no estar desproveïda també d'una certa tendència a l'exhibició d'erudició i als grans desplegaments de filosofia comparada (a més de l'habitual desplegament de notes a peu de pàgina i desbordants bibliografies). Res d'això darrer trobem a l'obra de Riu.

En ella cal veure el context que li és propi: la reacció que es va produir dins de la filosofia europea de les primeres dècades del segle, davant les filosofies neokantianes, que se centraven en la teoria del coneixement. Això coincideix amb diversos replantejaments de l'ontologia fonamental. De fet, Heidegger és un dels més representatius pensadors d'aquella reacció, entre altres coses per fer una interpretació metafísica de Kant enfront de l'Escola de

Marburg. Riu analitza les conseqüències d'aquesta represa de l'ontologia en el seu llibre Ontología del siglo XX. En llibres posteriors segueix el rastre d'aquesta ontologia i entra de ple en l'estudi dels corrents marxistes que han centrat llur preocupació en els fonaments. Filosofia marxista dels fonaments és la que han fet, independentment els uns dels altres, Lukacs, Sartre i Althusser (Tres fundamentaciones del marxismo).

De tota manera, i un cop ha centrat la seva filosofia a l'entorn de la ontologia contemporània (Hartmann, Heidegger, Husserl i Sartre) i del marxisme que examina qüestions ontològiques (elseesmentats), Riu acaba per fer una aproximació a la filosofia analítica a Uso y abusos del concepto de alienación. És, naturalment, una aproximació realtiva, ja que no deixa de conserva el fons ontològic de l'obra anterior, però suposa també un cert allunyament de l'obra anterior.

Bibliografía

a) Llibres

Ontología del siglo XX (Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre), Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1966.

Ensayos sobre Sartre, Caracas, Monte Avila, 1968.

Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács, Caracas, Monte Avila, 1968.

Tres fundamentaciones del marxismo (Lukács, Sartre, Althusser), Caracas, Monte Avila, 1976.

Usos y abusos del concepto de alienación, Caracas, Monte Avila, 1981.

b) Articles

"Reflexiones sobre el opúsculo de Heidegger ¿Qué es metafísica?", Diana, 1972, pp. 153-181.

"El mundo del espejo. Crítica y metafísica en Kant", Episteme ns, nº 2, vol. II, gener-desembre 1982, pp. 85-117.

c) Sobre Riu

ABELLAN, José Luis, Filosofía española en América, Madrid, Guadarrama, 1967, p. 307.

MARTINEZ, Agustín, "Federico Riu: entre palabras y conceptos", Episteme ns, nº 2, vol II, gener-desembre 1982, pp. 263-269.

RAMIS, Pompeyo, "Federico Riu", Veinte filósofos venezolanos (1946-1976), Mérida, Universidad de los Andes, 1978, pp. 135-138.

Riu no és inclòs ni citat en el Diccionario de Ferrater Mora, ni en cap dels llibres sobre filosofia española de A. Guy (v. bibliografía). Sí l'esmenta, però només això, A. López Quintás en el seu llibre. No apareix a la Gran Enciclopèdia Catalana.

Roger Bartra va néixer a la ciutat de Mèxic l'any 1942, fill d'Agustí Bartra i d'Anna Murià. La seva mare l'ha descrit com molt semblant al poeta: "Extremadament sensible, contemplatiu, curiós i amb l'instint de la bellesa" (1).

Va estudiar antropologia, etnologia i arqueologia a la Universitat mexicana. Els estudis de doctorat, però, els va fer de sociologia a la Universitat de París, on es va doctorar en aquesta especialitat l'any 1974. Del 1976 al '78 va seguir estudis de doctorat d'Estat a l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París.

Els seus primers treballs van girar a l'entorn de la seva primera especialitat. Els anys 1963-64 va ser professor d'antropologia social a la Universitat Autònoma de Mèxic, i els 1968-69 investigador de la Facultat d'Humanitats de la Universidad de los Andes, Venèçuela, i director del projecte d'estudis del camp andí venecolà. Des del 1974 és investigador titular a l'Institut d'Investigacions Socials de la UNAM.

Els seus primers escrits són el resultat d'una llarga investigació que Bartra ha portat a terme en relacionar el mode de producció asiàtica i l'Estat azteca. Un d'aquests textos, el que de moment tanca aquests tipus d'estudis és el llibre Estructura agraria y clases sociales en México (1974). Posteriorment s'ha anat decantant per estudis de caràcter més teòric, com ho són els darrers llibres El poder despótico burgués (1978) i Las redes imaginarias del poder político (1981).

Ha estat definit com un dels pensadors marxistes més oberts i autocrítics de Mèxic, cosa evident en els darrers textos esmentats i que li ha valgut la crítica des de l'ortodòxia. En aquest sentit, Bartra va participar en un projecte on s'assajava la teoria marxista amb dosis d'heterodòxia, imaginació i intel·ligència: es tracta de la revista de curta durada El Machete (orgue de l'aleshores Partit Comunista de Mèxic), que va dirigir i que va aparèixer. La revista va aparèixer el maig del 1980 i era, com deia el subtítol, una revista mensual de "cultura política" que donava cabuda a temes i punts de vista no molt habituals en el marxisme de partit.

Roger Bartra és un dels pensadors d'esquerra més a tenir en compte a Mèxic i no solament en aquest país. El seu darrer llibre és una mostra més de la seva darrera preferència

per a l'anàlisi més teòrica del fet polític, si bé aquest cop es tracta d'una meditació de la realitat política mexicana més immediata. Ens referim a El reto de la izquierda (1982).

Las redes imaginarias del poder político és el llibre que més ens interessa en el nostre estudi, ja que pròpiament es tracta d'un text de filosofia política. Deixem dit només, respecte altres obres de Bartra, que els dos llibres immediatament anterior i posterior d'aquest del mateix autor són ~~mmmmmm~~ estan en un mateix fil de pensament de Las redes imaginarias, a la vegada que connecta amb altres preocupacions que s'aparten del que pròpiament ens interessa com a filosofia o pensament filosòfic. Així, el llibre anterior, El poder despòtico burgués és on, dins de l'obra de Bartra, conflueix tota una reflexió anterior que girava a l'entorn de l'anàlisi del capitalisme subdesenvolupat, però en ell ja està present la decantació més conceptual que el fa, en molts aspectes, un prolegòmen del llibre que aquí tenim pròpiament en compte. Per exemple, la definició de "mediació" que ~~mmmmmmmmmmmmmmmm~~ es fa a El poder despòtico burgués -definició a partir de les de Hegel i Marx- és represa a Las redes imaginarias. Per altra banda, el llibre posterior a aquest, El reto de la izquierda, si bé tracta d'una problemàtica molt més immediata de la política mexicana, en canvi no deixa de tenir una ~~mmmmmm~~ molt estreta relació amb el llibre que el precedeix, de manera que es pot considerar aquest com la base fonamental d'aquell.

Hem dit que Bartra ha estat definit com un dels pensadors marxistes més oberts i autocrítics. Efectivament és així, i Las redes imaginarias del poder político n'és una bona

mostra. El llibre es compona de vint-i-dues assaigs des de diferents perspectives a l'entorn de les "rets imaginàries" que empresonen l'home modern i perllonguen la lògica de la dominació. En últim terme del que es tracta és d'aprofondir en el problema de l'expansió de l'Estat i del poder. Això, que és una problemàtica comuna en tants textos de filosofia política, s'ha de fer -per a Bartra- des d'una perspectiva que no repeteixi els habituals punts comuns amb els quals se solen resoldre. Cal seguir, doncs, camins paral·lels als habituals a fi d'evitar els sistemes teòrics tancats de la ciència política habitual. És per això que els vint-i-dos assaigs són vint-i-dues diferents aproximacions heterodoxes, i a vegades insòlites en un text de teoria política, a uns problemes polítics.

Tots els assaigs vénen precedits per una cita de l'Apocalipsi i per un dibuix (en forma de carta tarot) d'Adela Trueta que per a Bartra conformen una interrelació amb cada text.

Entre les diverses sorpreses amb les que es trobarà el lector davant del text -sorpreses que ens fan veure l'heterodoxa metodologia emprada per l'autor, podem esmentar els llibres citats en el capítol X -no en va titulat "El simulacro de las estructures simbólicas" -, i que no són més que un seguit de títols de llibres inventats per Bartra, adjudicats a diversos personatges d'una novel·la de P.K. Dick; o podem esmentar també el capítol XIII -"Stalin-666"-, redactat en forma de peça teatral en quatre escenes.

Tots aquests jocs, i d'altres que podriem anar enumerant, obeeixen al plantejament de Bartra segons el qual, com hem dit, la filosofia política habitual sempre resol, o

intenta resoldre, de la mateixa manera. Aquest és, doncs, un intent de plantejar d'una altra manera aquelles qüestions que, especialment des de l'òptica marxista, cal replantejar: l'Estat, el poder, la legitimitat de l'exercici d'aquest...

Les tesis principals d'aquesta reflexió de Bartra les exposem a continuació:

- les relacions de poder entre la societat moderna i els seus segments més marginals acaben per crear una aparença de poder omnipresent; cal insistir en aquest caràcter d'aparença: és, de fet, "un gran teatre imaginari".
- les àrees socials marginals (o anormals; en tot cas així considerades per la societat) són permanentment creades, provocades, estimulades i, alhora, reprimides per la mateixa societat.
- els grups marginals són convertits en falsos enemics del cos social.

Notes

- (1) ANNA MURIA, Crònica de la vida d'Agustí Bartra, Barcelona, Martínez Roca, 1967, p. 132.

Bibliografía

El poder despótico burgués, México, Era, 1978.

Las redes imaginarias del poder político, México, Era, 1981.

El reto de la izquierda, México, Grijalbo, 1982.

IV 6 C. ULISSES MOULINES

Fill d'exiliats catalans a Venèçuela, Carles Ulisses Moulines va néixer a Caracas l'any 1946. Ramon Xirau l'ha qualificat de "català-venèçolà-mexicà" per haver estat vinculat a tots tres països.

A Caracas seguí estudis primaris i a Barcelona estudià el batxillerat. També a aquesta ciutat va fer els estudis universitaris: ciències físiques (1966-67), filosofia i psicologia (1966-71). En filosofia s'especialitzà en lògica i filosofia de la ciència amb Jesús Mosterín. Va presentar la tesi de llicenciatura en filosofia l'any 1971 (Sistemas fenomenalistas).

El 1971 va ser becat per ampliar estudis de lògica i teoria de la ciència a la Universitat de Munich, sota la direcció de Wolfgang Stegmüller. El 1972, i durant dos anys, forma part d'un equip d'investigació dirigit per Stegmüller a l'entorn del tema "termes tèorics" (concretament Moulines es dedicà a la "Dinàmica de teories" i "Relacions interteòriques"). El 1974 entrà a formar part d'un altre equip d'investigació, aquest cop dirigit per Andreas Kamlah, sobre el tema "Nivells conceptuals en física" (Moulines es concentrà en la metateoria de G. Ludwig i en la lògica de l'aproximació).

La tesi doctoral la presentà a la Universitat de Munich, l'any 1975: Zur logischen Rekonstruktion der thermodynamik - Eine wissenschaftstheoretische Analyse, dirigida per Stegmüller. Des d'aquest mateix any fou professor assistent de Teoria de la Ciència a la Universitat de Munich.

El 1976 s'incorporà com a professor investigador dins l'àrea de filosofia de la ciència del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Alguns dels seus més importants treballs han estat recollits en el llibre Exploraciones metacientíficas (1982).

Moulines ha traduït Frege al castellà (Estudios sobre semántica, 1971, i Fundamentos de la Aritmética, 1972) i Marcuse al català (La fi de la utopia i Psicoanàlisi i cultura, tots dos del 1969).

Des del 1983 és professor de la Universitat de Bielefeld.

Moulines parla dels esforços de molts filòsofs contemporanis per mostrar i justificar el caràcter històric -és a dir, provisional, problemàtic i incert- de la ciència. Sovint, però, afegeix Moulines, aquests filòsofs no han aplicat aquesta historicitat -aquesta provisionalitat- a la pròpia filosofia. És a dir, per als filòsofs, o per a molts d'ells, la ciència és problemàtica, provisional i incerta en una mesura que no ho és la pròpia filosofia. Moulines s'ha dedicat principalment a estudiar diversos aspectes de la ciència (especialment de la física), mostrant aquesta inevitable provisionalitat. Ocasionalment, però, també s'ha dedicat a mostrar alguna qüestió filosòfica des d'un punt problemàtic, provisional i incert. La més coneguda d'aquestes qüestions és la que es refereix al materialisme com a concepció monolítica de la realitat, tema d'un article que ha esdevingut un central punt de referència quan s'ha volgut definir recentment el materialisme en un àmbit filosòfic de llengua castellana. Es tracta de l'article "Por qué no soy materialista?" (1).

Per a Moulines ningú sap realment a què es refereix un filòsof, però ^{també} ~~també~~ un científic, quan parla de matèria. I la cosa es greu, perquè contemporàniament, quan un filòsof defensa el materialisme ho fa remetent-se al científic per a resoldre la definició del concepte 'matèria'. I, com queda dit, el científic -en aquest cas, el físic- no té una idea molt clara i unívoca de què pot ser matèria. Els físics, que són els que tenen més autoritat per a dir-nos què és matèria, van més aviat desorientats quan l'han de definir (i això els pocs que ho intenten).

Per a Mulines, el materialisme tendeix inevitablement, i molt a pesar seu, a un idealisme subjectiu. Normalment no hi ha més remei que afirmar que matèria és allò que es veu i es toca, de manera que aleshores es dona a entendre que només existeix allò que es veu i es toca, de manera que acabem com a deixebles de Berkeley.

Un altre intent de definir matèria és el que diu que aquesta és allò que està fora de mi o que és allò que és independent de mi. Això comporta dos carrerons sense sortida:

- anem a parar a la distinció entre fora i dintre, extern/intern, que acaba per portar-nos al dualisme matèria/esperit (i som aleshores deixebles de Descartes);

- ~~Però~~ si evitem un sentit dualista d'aquesta distinció fora/dintre, aleshores l'"exterioritat independent" no té per què ser necessàriament "material".

Descartats els camins del materialisme més ingenus, Mulines passa a examinar el més refinat que intenta elaborar una concepció més teòrica de l'univers. En aquest sentit es diu que la matèria és el que està "darrera" del que es veu i toca. És la concepció atomista de la matèria; tots els objectes reals són, així, conjunts d'àtoms; les relacions entre els objectes són relacions entre àtoms. Aquí s'evita realment la diferència ontològica entre extern i intern, però ens trobem amb un verdader problema en intentar definir què és un àtom. I, encara més greu, ens queda explicar com justifiquem l'existència del buit, és a dir, l'entitat per on circulen els àtoms. I encara cal preguntar: és matèria el buit?

Els problemes del materialisme no acaben aquí. La matei-

La pregunta de si el buit és matèria és aplicable en termes similars per altres entitats de les quals els físics estan convençuts de llur existència. Per exemple, els camps de força, o les ones electromagnètiques: existeixen, però no són partícules materials.

La dificultat radical del materialisme, diu Moulines, és la mateixa de qualsevol concepció monolítica de l'univers que no vulgui basar-se en termes buits de contingut. I peñ que fa el materialisme, Moulines diu que és més sensat pensar el contrari del que diu aquest: és a dir, que la realitat és heterogènia.

Notes

- (1) Crítica, Mèxic, núm. 26, 1977. Aquest article, amb lleus variants, s'inclou a Exploraciones metacientíficas amb el títol "Los problemas del materialismo".

Bibliografía

La estructura del mundo sensible (Sistemas fenomenológicos),
Barcelona, Ariel, 1973.

Exploraciones metacientíficas. Estructura, desarrollo y conte-
nido de la ciencia, Madrid, Alianza, 1982,
pròleg de Jesús Mosterín.

Sobre Moulines: FERRATER MORA, Diccionario, -i R. XIRAU, "Un
libro excepcional", Revista de la Universidad de México,
nueva época, núm. 24, abril 1983, vol. XXXIX, pp. 47-49.

718

IV. LA FILOSOFIA CATALANA EN EL CONTEXT AMERICÀ

En aquesta part del nostre treball ens proposem veure el context americà de la filosofia catalana a l'exili. Ens interessa aquest context des de dos punts de vista: primerament, pel que fa als treballs de comprensió i d'història dels exiliats catalans; en un segon nivell, la referència a aquest context com a propi, és a dir, com a marc de referència del desenvolupament de la pròpia filosofia per part del filòsof. A un i altre punts de vista dediquem els dos següents capítols.

IV 1. L'APORTACIÓ DELS CATALANS EN EL PROCÉS DE DEFINICIÓ DE LES FILOSOFIES AMERICANES.

Durant els anys trenta la filosofia espanyola comença a influir en els medis filosòfics americans de parla castellana, especialment a través de la Revista de Occidente. És durant aquests anys quan l'americanisme comença a plantejar-se filosòficament. I aquest plantejament es fa de dues maneres: el paper de la filosofia dins d'una determinada cultura americana i el paper de la filosofia en el debat de la definició de les filosofies americanes. És justament aquest període dels anys trenta -i quaranta- que Francisco Larroyo ha classificat com "l'etapa de la normalitat filosòfica" i que, des de la perspectiva que aquí ens porta, es caracteritza per "l'entrada" dels filòsofs espanyols al continent americà. (1)

Una introducció a la història de la filosofia mexicana com és l'estudi La filosofia en México (1955), de Leopoldo Zea, inclou els filòsofs espanyols de l'exili republicà entre els filòsofs mexicans més importants d'aquells anys trenta i quaranta (2). Així, després d'uns primers capítols més introductoris, el primer volum conté els següents apartats: el movimiento ~~mas~~ antipositivista; Antonio Caso; Samuel Ramos; José Gaos; Joaquín Xirau; el Neo-kantismo; filosofía de los valores; Dilthey en México i el historicismo como método.

No és casual que Zea, el més reconegut especialista mexicà sobre filosofia americana (3) sigui deixeble direc-

te de José Gaos. Aquest és el filòsof espanyol a l'exili que més decididament treballà la problemàtica de la filosofia americana en general i la mexicana en particular, dotant-les d'un cos de pensament filosòfic contemporani. És significatiu, en aquest sentit, un text de Gaos que data del 1949:

De la actividad de los "refugiados", la (parte) que estoy convencido de que resultará la postre más importante, es la aplicada al cultivo e investigación del pensamiento hispanico en general y mexicano en especial... (4).

La contribució dels filòsofs catalans no ha estat tan directament influent com ho vasser la de Gaos, però són considerables les aportacions de Ferrater Mora, Nicol, García Bacca i Farré. Ens deturarem a ressenyar a continuació les aportacions concretes d'aquests autors.

J. Ferrater Mora

La labor de Ferrater en el terreny de la història i classificació de les filosofies americanes destaca a través del seu Diccionario de Filosofía. En ell Ferrater inclou un important nombre de filòsofs americans de diverses nacionalitats. Són aquests:

- filòsofs argentins: José Ingenieros, Rodolfo Mondolfo, Coriolano Alberini, Miguel A. Vilasoro, Carlos Astrada, Rafael Vilasoro, Angel Vassallo, Vicente Fátone, Aníbal Sánchez Reulet, Raymundo Pardo i Risieri Fröndizi.
- filòsofs mexicans: José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Oswaldo Robles Eli de Gotari, Eduardo García Maynez, Francisco Larroja,

Leopoldo Zea, Luis Villoro, Fernando Salmerón.

- filòsofs de l'Uruguay: Carlos Vaz Ferreira, Juan Llamblas de Azevedo, Arturo Ardao.
- filòsofs xilens: Enrique Molina i José Echeverría; 2
- filòsofs peruans: Víctor Andrés, Honorio Delgado, Mariano Ibérico y Rodríguez, Alberto Wagner de Reyna, Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy.
- filòsofs veneçolans: Ernesto Mayz Vallenilla.
- filòsofs cubans: Enrique José Varona.
- filòsofs guatemaltencs: Héctor-Neri Castañeda.

En un terreny més teòric hem d'esmentar la seva ponència al tercer Congreso Interamericano de Filosofía que es celebrà el gener del 1950 a Mèxic (6).

Eduard Nicol

El terme "hispanic" el fa servir Nicol per demarcar allò que després en direm context de la seva filosofia. En el llibre El problema de la filosofía hispánica (1961) Nicol sistematitza el que en textos anteriors havia anat apuntant: que és un prejudici que en el context filosòfic espanyol i americà no es pugui fer més que assaig i no filosofia entesa com a ciència. La clau d'aquest llibre, i un dels punts importants per entendre el revulsiu que Nicol ha suposat per diversos medis filosòfics espanyols de l'exili i de l'interior, és la idea de que la fi de l'orteguisme és condició prèvia per desmentir aquell prejudici.

Amb anterioritat a aquest text Nicol havia fet una "Meditación del propio ser": un article sobre l'ésser mexicà.

García Bacca

Sens dubte que García Bacca és el filòsof espanyol que més ha treballat les filosofies americanes des de la perspectiva de la recuperació de la història d'algunes d'aquestes. Gaos, com hem dit, és qui més impulsà aquests tipus de treballs entre els seus alumnes, però García Bacca és el que s'ha dedicat més a fer-los. D'entre la seva obra escrita, de per si ja bastant àmplia, una part no especialment petita és dedicada a l'estudi de períodes històrics de les filosofies veneçolana i colombiana.

El text més important d'aquesta vessant investigadora de García Bacca és el llibre en tres volums titolat Antología del pensamiento filosófico venezolano (1954). Aquesta obra presenta, sistematitza i recull l'obra filosòfica d'autors com Briceño, Quevedo Villegas, Tomás Valero, Navarrete, Suárez y Urbina i Andrés Bello, entre d'altres. Així, la filosofia de Veneçuela va ser la primera, entre les americanes, que va ser recuperada amb aquesta perspectiva històrica. García Bacca seguí amb aquests estudis. També va fer una Antología del pensamiento filosófico en Colombia de 1647 a 1781 (1955). Després ha anat publicant textos de diversos filòsofs veneçolans (v. bibliografia).

Luis Farré

Com a filòsof argentí que pràcticament és considerat, Farré ha dedicat dos estudis a la història de la filosofia argentina. El primer d'aquests llibres, 50 años de filosofía

en Argentina (1958) (7), va ser el primer estudi global sobre aquest període. Posteriorment, en col.laboració amb Celina A. Lértora, Farré ha escrit un estudi esquemàtic de la història de la filosofia d'aquest país: La filosofía en la Argentina (1981) (8). Aquest estudi parteix de l'època colonial i acaba amb una detallada explicació de l'activitat filosòfica que en l'actualitat es fa a l'Argentina.

Notes

- (1) FRANCISCO LARROYO, La filosofía iberoamericana, Mèxic, Porrúa, 1978 (2ª), pp. 128 i ss.
- (2) LEOPOLDO ZEA, La filosofía en México, Mèxic, Biblioteca Mínima Mexicana, 1955, 2 vols.
- (3) Altres estudis de L.ZEA, d'entre una abundant bibliografia sobre el tema: En torno a una filosofía americana (1945), Esquema para una historia del pensamiento en México (1946), Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del Romanticismo al positivismo (1949), Conciencia y posibilidad del mexicano (1952), América como conciencia (1953), Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica (1956), América en la Historia (1957), La filosofía americana como filosofía sin más (1969) i Dialéctica de la conciencia americana, (1976).
- (4) JOSÉ GAOS, "Los transterrados españoles de la filosofía en México", Filosofía y Letras, núm.36, octubre-desembre 1949, p.221.
- (5) Citem el Diccionario de Filosofía per la seva darrera edició en quatre volums: Madrid, Alianza, 1982 (4ª edició en aquest format i editorial).
- (6) Ponència recollida en forma d'article: "El problema de la filosofía americana", Filosofía y letras, núm.38, vol. 19, abril-juny 1950, pp. 379-383. No des del punt de vista filosòfic, però d'interès pel que aquí ressenyem, és el text "Introducción al tema iberoamericano", a EDUARDO HAMBY, Dos ensayos americanos: América íbera, continente en penumbras, Santiago de Chile, Misión de la Universidad Americana, 1947, pp. 7-18.

- (7) LUIS FARRÉ, 50 años de filosofía en Argentina, Buenos Aires, Peuser, 1958.
- (8) LUIS FARRÉ i CELINA A. LÉRTORA DE MENDOZA, La filosofía en la Argentina, Buenos Aires, Docencia, 1981.

IV 2. LA FILOSOFIA AMERICANA COM A CONTEXT DE PENSAMENT.

La cultura a l'exili obra una perspectiva que la cultura catalana normalment desenvolupada no hauria tingut a partir del descobriment i redescobriment de tres contextos en els quals, d'alguna manera, s'hi troba: el context geogràfic americà, sobrevingut per la llarga estada en els països d'aquell continent, es converteix en un context cultural americà (per al filòsof representa, més concretament, un context de pensament americà); el context català no es perd, si bé hi ha una tendència a idealitzar-lo (com es demostra en els seus escrits, per al filòsof la pèrdua de la llengua és consubstancial a l'exili); finalment, no solament no desapareix un context espanyol, sinó que es replanteja en la mesura en què l'exiliat català és vist com espanyol en el país americà.

Per al novel·lista, per exemple, només els dos contextos primers repercuteixen en la seva obra: sempre des del segon, i amb diversos graus d'aproximació cap el primer, des d'Avel·lí Artís Gener (amb una novel·la com Paraules d'Opton el vell), Pere Calders (amb més distància cap a Mèxic -diríem que amb una actitud distanciada d'observació- en Aquí descansa Nevarés o L'ombra a l'atzavara) i Vicenç Riera Llorca (amb unes novel·les no gens integrades temàticament en el país d'exili). Per al filòsof exiliat, els tres contextos són motiu d'una reflexió diversa i variada que va des de la voluntat d'harmonitzar-los a l'anàlisi de les seves contradiccions més internes. A continuació, en aquest capítol, analitzarem el context americà. A la part següent del nostre tre-

ball analitzarem el context català i, en menor mesura -ja que en els nostres filòsofs és de menor abast-, el context espanyol.

En un ~~article~~ escrit del 1938, el primer del seu exili, Luis de Zulueta analitza "América davant d'Europa" -així es titula l'article- dient que la història universal enregistra contemporàniament un "fet de la major transcendència": "la caiguda del magisteri espiritual d'Europa" (1). L'evidència de la caiguda d'aquest magisteri serà més o menys discutible, però per als nostres filòsofs exiliats és evident no solament d'una manera implícita (ja que sobre ells la influència de la filosofia europea que els ~~ha~~ és coherentment deixa detenir la mateixa presència que abans de l'exili) sinó que sovint ho ha estat d'una manera molt explícita. Per exemple, Nicol i Ferrater: el primer s'ha referit expressament al fet de que Europa ha deixat de donar mestres; Ferrater ha portat a terme -a través de la seva obra- un allunyament progressiu de les filosofies europees (és a dir, les que així han estat considerades habitualment: fenomenologia, existencialisme, bergsonisme, etc.) per apropiarse cada cop més -físicament com a exiliat, intel·lectualment per l'evolució del seu pensament- cap a les filosofies angloamericanes. Justament ens referirem a aquests dos filòsofs perquè, com hem vist en el capítol anterior, són els que s'han interessat d'una manera filosòfica, i no merament històrica, pel context filosòfic americà al que d'alguna manera (vull dir: d'una manera excel·lent) pertanyen.

E. Nicol: el context filosòfic hispànic com a problema

Per a Nicol no hi ha una manera de filosofar que sigui pròpia d'un poble, d'una cultura. El fet d'haver entès el contrari ha generat un filosofar que intenta convertir-se en un projecte col·lectiu, quan la filosofia no és fa en plural (2). Justament per demostrar això diu Nicol que es va crear l'anuari de filosofia DIÀNOIA, del que en va ser director fundador. Deia Nicol en la presentació d'aquesta revista mexicana:

El nivel ^(que ha) alcanzado la filosofía en México y en la comunidad de los países de habla castellana, es suficiente ya para crear las condiciones de posibilidad de un mero estilo: el estilo propio de la investigación científica (3).

Aquest estil propi és el que Nicol identifica a tots els seus escrits el sentit de la filosofia amb el de la ciència, de manera que l'assaig és una forma no científica -ideològica no filosòfica en definitiva- de fer filosofia. Aquest és "el problema de la filosofia hispànica", com diu el llibre que porta aquest títol. Aleshores, aquella revista anava destinada a contradir aquella tradició unànima i sobretot -per l'abast "hispànic que va tenir- orteguiana que havia confés filosofia i assaig dins de l'àmbit filosòfic de producció en castellà.

Això no vol dir que Nicol no hagi cultivat l'assaig. Només que quan ho fa deixa ben clar que "allò no és filosofia". Un d'aquests assaigs és l'esmentat llibre El problema de la filosofia hispànica. També ho és l'article "Meditación del propio ser" (4), on Nicol fa una reflexió sobre "l'ésser mexicà". Que un i altre textos siguin considerats pel seu autor com no filosòfics, sinó assagístics, no té poca importància.

dins de l'anàlisi que aquí ens interessa, ja que això vol dir que el problema de la filosofia nacional (i el de l'ésser nacional com a cosa implícita a aquest problema) no és per a Nicol un problema filosòfic pròpiament dit.

En aquest darrer text esmentat Nicol comença per observar com després de l'arrelament que el positivisme va tenir a Mèxic aquest va anar entrant en successives crisis fins que la filosofia d'aquest país absorbí cada cop més una visió revaloritzada de les filosofies clàssiques i contemporànies. Això posa en un primer pla el problema radical del propi ésser, plantejat amb tot el sentiment profund de les coses pròpies. Parlant de nacions, diu Nicol, buscar el que se'm diu una consciència pròpia suposa, en bona mesura, tenir-la ja. Aquesta consciència potser no sigui més que la capacitat d'interrogar-se per ella.

Per a Nicol, en aquest text, en parla de l'home es fa inevitable la referència al que és particular. De la mateixa manera, a la inversa, en parlar -en actitud de recerca- de l'home mexicà ja ens referirem a l'home universal.

Ferrater: les filosofies i els seus contextos geogràfics

Quan Ferrater ha dedicat textos sobre les filosofies nacionals -sigui catalana, espanyola o americana- sempre ho ha fet d'una manera aïllada i sense fer gaires precisions. De fet, i per dir-ho clarament, no és aquesta una qüestió que li interessi en profunditat (5). En el Diccionari, però, Ferrater ha fet una clara delimitació de la filosofia americana. La veu que porta aquest terme és a la que remet en les

altres veus sobre la mateixa qüestió i que no es desarrotllen en article: filosofies hispanoamericana, iberoamericana, llatinoamericana i nordamericana.

El problema delimitatiu rau en la mateixa manera d'anomenar el continent americà dividit ambigüament entre nord i sud. En tot cas, Ferrater accepta la delimitació d'una tradició filosòfica nordamericana (que també s'ha anomenat llatinoamericana o iberoamericana). És en aquesta segona on la pregunta pels seus continguts ha estat molt debatuda. Una raó important perquè això sigui així és que a l'Amèrica (Latina (o Iberoamèrica) ja des del segle XVI s'hi ha anat produint diverses tendències filosòfiques similars a diferents països que la componen. Com exemple, Ferrater parla, referint-se a la filosofia feta a partir del segle XIX, d'una generació adscrita a l'eclecticisme i després a una espècie "d'idealisme de la llibertat".

A altres textos, Ferrater ha tornat a referir-se a la relació entre filosofia i context geogràfic. A La filosofia actual delimita les tres tendències filosòfiques (o, millor, els tres grups de tendències) actuals en "tres imperis filosòfics": els "russos", els "europeus" i els "angloamericans". Però és aquest, diu Ferrater, un cas peculiar de la filosofia contemporània. Pensem, sinó, en les tres filosofies hegemòniques principals del segle XIII: la cristiana, la jueva i la musulmana. En un i altre cas, la funció del context només tan estrictament religiós (segle XIII) o continental i d'àrees idiomàtiques (segle XX). Es pot parlar més aviat del cultiu d'unes determinades corrents filosòfiques, d'uns problemes i unes maneres de plantejar-los i resoldre'ls..

Notes

- (1) LUIS DE ZULUETA, "América frente a Europa", Revista de las Indias, Bogotá, tomo I, 1938, p.7.
- (2) El problema de la filosofía hispánica, p. 159.
- (3) E.NICOL, "Presentación", DIÁNOIA, 1955 (1er número), p.VII.
- (4) E.NICOL, "Meditación del propio ser", Filosofía y letras, núm.40, octubre-diciembre 1950, pp.243-254. Inclòs després en el llibre La vocación humana.
- (5) Hem citat els articles sobre filosofia americana de Ferrater en la nota 6 del nostre anterior capítol. Sobre les filosofies espanyoles i catalana: "Sobre filosofia española", Cuestiones disputadas, Madrid, Revista de Occidente, 1955, pp. 81-92 (és una reelaboració de textos abans publicats a Xile i al Brasil); "Reflexions sobre la filosofia a Catalunya", Les formes de la vida catalana i altres assaigs, Barcelona, 62, 1960, pp. 119-131.

1. 2. 85

A. M. D.

V. MEDITACIÓ DE L'EXILI

Introducció

Pensar l'exili: Dos filòsofs davant l'exili; Adorno i Jaspers. Els filòsofs catalans davant l'exili.

Catalunya pensada des de l'exili: Els llibres de Ferrater Mora i Llorens Jordana. La Facultat de Filosofia, des de l'exili i a l'exili.

Introducció

És una feina de replegament la que hem d'emprendre en aquesta cinquena part del nostre estudi. En les parts anteriors ens hem dedicat als plantejaments inicials del nostre objecte de estudi (així, els primers capítols de les parts I i II) i als continguts pròpiament d'aquests (els capítols següents de les dues primeres parts i la tercera). En la quarta part ens hem dedicat a iniciar l'estudi dels contextos dels filòsofs estudiats; ara hem d'atendre un altre d'aquests contextos: el del país -i la cultura- d'origen. Aquesta cinquena part, doncs, és el punt de refe-

rència que als nostres filòsofs els hi ha pogut recordar que eren exiliats. És, també, el recordatori que aquest exili té un fi, el retorn. Aquest retorn és ja real en el filòsof mateix: ho veurem tot seguit. Una altra cara de retorn, l'efectiva tornada encara que només sigui de l'obra i la seva integració en la cultura d'origen, no depen del filòsof exiliat, sinó del país -de la cultura- d'origen. Això, però, quedarà pendent per a una meditació final. Aquí ens interessa l'actitud del filòsof: la seva consciència d'exiliat i, per tant, la seva dependència -en alguna mesura- respecte del seu origen. Una expressió de Nicol denota molt bé aquesta consciència: llunystant.

V. 2) PENSAR L'EXILI

Dos filòsofs davant de l'exili: Adorno i Jaspers

El nostre segle ha conegut molts exilis, però ha estat en ~~la~~ tombant de la dècada dels anys trenta a la dels quaranta -el règim nacional-socialista alemany, la guerra espanyola, la guerra europea...+ quan s'ha produït l'exili més massiu que l'home mai no ha conegut en la seva història. Els intel·lectuals, que han estat molt nombrosos entre els exiliats, han contribuït a reflexionar sobre aquest fenomen contemporani. Recordem que n'ha donat testimoni o han reflexionat sobre el propi exili personal i el seu significat col·lectiu escriptors com Bertolt Brecht, Thomas Mann o Elias Canetti. L'exili dels filòsofs no ha estat menor. Recordem alguns noms: Adorno, Cassirer, Horkheimer, Marcuse, Löwith, Benjamin, Bloch, Landgsberg, Popper...

No podem deixar d'entendre com un fet significatiu el que, de tots ells, ben pocs hagin escrit sobre l'exili. Sembla que el filòsof hauria d'haver estat motivat per meditar sobre una situació tan extrema de la seva pròpia vida. Hi ha dos filòsofs que han meditat a fons, i d'una manera no poc anguixada, sobre l'exili: Adorno i Jaspers. Després de repassar breument el que van escriure ens podem fer més càrrec d'aquell silenci generalitzat del filòsof exiliat davant la seva situació. Segurament que aleshores també podem entendre una mica més el que pot significar l'exili per a un pensador.

Theodor W. Adorno és qui ha fet una reflexió més descarada de la condició de l'intel·lectual exiliat. El paràgraf 13 de Minima moralia (de la part I, datada l'any 1944) Adorno

el dedica a aquesta qüestió. Recordem abans que ja a la dedicatòria d'aquest llibre s'ha fet un petit incís sobre "el punt de partença" d'aquest llibre, és a dir, s'ha dit explícitament que allò s'ha escrit des del "més estret àmbit personal, o sigui, l'àmbit de l'intel.lectual a l'exili". Com es caracteritza aquest àmbit? Tot intel.lectual exiliat, escriu Adorno, es troba lesionat. Viu en un món que li ha de resultar inintel.ligible, per molt al corrent que estigui dels esdeveniments més quotidiens del país on viu -o dels del món en general-. El desarrelament del llenguatge i el fet d'haver-se remogut fins als seus fonaments "la dimensió històrica de la que extreia forces el seu coneixement", porta a la dràstica conclusió que l'intel.lectual exiliat "sempre està equivocat".

Una meditació de l'exili amb tota la profunditat potser només es pot fer, en cas de que això sigui possible, en el moment de produir-se l'exili o, fins i tot, davant la situació en què aquest esdevé. Això, és clar, es francament poc probable: amb el trasvassament que comporta, el filòsof no té l'opunitat, el moment de meditar -i sobretot, d'escriure- sobre l'exili. Per això qui ha descrit amb una més gran profunditat sobre l'exili i el seu significat ha estat un filòsof que justament no s'exilià, però que es va prendre tot un any per a pensar si ho faria o no. Es tracta de Karl Jaspers. Els seus diaris dels anys 1939-1942 contenen una patètica descripció del filòsof davant la possibilitat de l'exili (1).

A principis de febrer del 1939, Jaspers comença a referir-se a la gairebé segura fugida que d'una manera imminent haurà de fer del seu país, Alemanya. Amics i deixebles li han

insistit urgentment en aquest sentit. Recordem que la dona de Jaspers, Gertrud, és jueva. Però Jaspers no està decidit a prendre una decisió immediatament, i davant de tant "tremenda decisió" ~~ambdavia~~ se sent motivat per escriure un diari: "Portaré un diari per assegurar-me del que realment vull". L'exili, afageix tot seguit, només es pot fer amb el cos, i no amb l'ànima. Sortir del país es una actitud que comporta una interferència amb el destí.

A partir d'aquí Jaspers prepara, per dir-ho així, els arguments per convencer's a si mateix que l'exili no és inevitable: "quedar-se aquí no comporta cap culpa ni intrusió, és el manteniment del que ens pertany..."

La decisió d'optar per l'exili, diu Jaspers, equival a "voler" estar tard o d'hora a la deriva en un món estranger. La decisió, per tant, només és possible davant l'imminent perill de que pàtria també perilli en un derivar similar. La fatalitat amb què Jaspers assumeix la meditació de l'exili el seu sentit tràgic, és prou evident a la frase que obra la meditació del dia 10 de febrer: "D'ara endavant la vida està, com mai, sota el poder de la mort..." Un mes més tard accentuava aquesta idea fins a arribar a la identificació d'exili i suïcidi, enllaçant, per altra banda, aquell sentit abans exposat que entenia l'exili com una intervenció en el propi destí.

Els dos filòsofs alemanys, de temperaments tant diferents, de filosofies oposades, coincidiren en llurs reflexions extremes a l'entorn de l'exili intel·lectual: Adorno i Jaspers vénen a dir que el trencament interior que sofreix el filòsof, té una repercussió dins la pròpia obra -dins la pròpia filosofia- que és irrecuperable. Deixem aquesta reflexió per reprendre-la més endavant del nostre treball.

Els filòsofs catalans davant l'exili

Joaquim Xirau havia de patir l'exili com l'enfonsament de tots els ideals pels que havia estat treballant des d'abans de la República i, sobretot, durant els pocs anys en què aquesta perdurà. Això, però, no fou explícit en els primers escrits de l'exili. Al contrari, la situació adversa que minm va viure Xirau després d'haver perdut la guerra i després d'haver-se hagut d'exiliar no es va deixar veure d'una manera explícita en els seus textos fins al cap d'uns anys. I més encara que simplement això, la filosofia de Xirau durant els primers anys de l'exili és un cas extrem d'una obra que sembla no sentir-se condicionada per la nova situació que imposa l'exili. Val la pena veure això detalladament, perquè, com veurem, no solament^{ns} suposa una contradicció del que d'una manera tan radical deien Adorno i Jaspers respecte l'intel·lectual exiliat, sinó que n'és un màxim exponent.

Recordem que la filosofia de Xirau dels anys vint, a Barcelona, s'orientava cap a una recerca de fonaments. Del "sentit de la veritat" ja s'endevinava el que havia de ser la construcció d'una filosofia dels valors d'irresonància platònica. En textos posteriors, com hem vist en el capítol dedicat a Xirau, aquesta axiologia ja és ben explícita, però deixa entreveure clarament que l'actitud de recerca segueix ben present: dins ja d'un àmbit axiològic, Xirau adreça la recerca vers una jerarquització dels valors. És en textos -i un seminari universitari- de molt poc abans de la guerra quan Xirau explica que aquest valor suprem, punt màxim d'aquella jerarquia, és l'amor. Quan s'imprimeix el text clau

d'aquesta evolució del pensament de Xirau -D'amor i la percepció dels valors- el país es troba ja en l'any de la guerra civil. L'any 1937 Xirau dona una conferència a París sobre la filosofia de l'amor, i el 1940, ja a Mèxic, publica el llibre que n'és màxim exponent: Amor y mundo. Ens trobem, doncs, que Xirau ha trobat el fonament de la seva filosofia, que tan havia estat buscant, en l'amor en plena guerra. A Amor y mundo el lector no troba cap referència a la situació no ja a la guerra passada ni a l'exili, sinó a la guerra mundial que havia esclatat recentment.

No és estrany que Xirau fos un dels que intentaren escriure, sense èxit, un manifest per a la revista republicana a l'exili España peregrina, ja que aquest manifest, com ha explicat Juan Larrea, havia de reflectir "la transcendència cultural de la emigración" (2). És més endavant quan els textos de Xirau comencen a reflectir el desconcert de l'exili. L'harmonia d'Amor y mundo s'esquerda quan Xirau comença a analitzar "el món" en clau de crisi. Així, Lo fugaz y lo eterno (1944) comença amb aquesta frase: "Nos hallamos en plena barbarie". Com ja hem vist, amb aquest llibret Xirau inicia una filosofia especialment preocupada pel problema del temps. Sembla com si Xirau se n'hagués adonat de cop i volta de la situació crítica que està vivint el món en aquells moments. I és aleshores quan el seu agustinisme és més present que mai: la crisi del món en que ve viure sant Agustí el va portar a escriure la Ciutat de Déu; paral·lelament, escriu Xirau en el próleg a Lo fugaz y lo eterno, davant la crisi que vivim haurem d'escriure una Ciutat de Déu que respongui a la nostra crisi. En un text posterior, l'article "Culminación de una crisis" (1945), els negres pressagis s'accentuen. Aquí són dos altres filòsofs que

sempre havia tingut especialment en compte -Husserl i Bergson- els que li serveixen de recolzament per a cercar les causes de ~~la~~ crisi. Aquesta, escriu, té un rerefons metafísic.

Tampoc no és fàcil trobar una reflexió sobre l'exili en altres filòsofs catalans. En tot cas cal fer com ^{Layrol} Xirau, buscar-la d'una manera implícita. A l'obra d'Eduard Nicol, per exemple, no es troba sovint gaire referència a les qüestions més personals. Tot al contrari, la filosofia, diu, les ha d'ometre. Així, l'article "La escola de Barcelona" -inclòs a El problema de la filosofia hispànica, i malgrat que conté moltes observacions sobre el seu mestre i la seva generació -fins i tot alguna referència personal-, en canvi no conté cap referència a l'exili. A La reforma de la filosofia (1980) sí trobem un petit comentari que val la pena de citar:

Este no es un siglo acogedor para la vocación libre de pensar. Es un siglo de guerra, y cuenta entre los transtornos usuales la privación de una lengua propia y de un suelo propio en el que ha de apoyar su planta el pensador para pensar con firmeza y sin ninguna restricción personal o genética (3).

Ha estat Xavier Rubert de Ventós qui ha aconseguit fer parlar una mica més de si mateix a Nicol. En un diàleg de tots dos (4), Nicol fa una breu reflexió sobre el seu exili, però sense magnificar-lo en una circumstància aïllada. Ell parla d'un triple exili: el de la terra, el de la llengua i el de trobar-se en un context cultural que es veu filosòficament apartat dels centres geogràfics més tinguts en compte. Aquest darrer exili és implícit a Nicol com a català, com a ^{ayrol} ~~mexicà~~ i, en darrer terme, com a mexicà que ha acabat sent. És a dir, l'exili del 1939 no hi té res a veure,

doncs és l'exili cultural de Catalunya, Espanya i Mèxic respecte els centres culturals europeus -especialment filosòfics- que sempre han deixat de banda la filosofia produïda en el nostre àmbit. Això, però, no és més que una constatació d'un fet: que Nicol considera que la seva obra no ha tingut més ressò per aquesta triple situació, que en el fons és cíclica. Al final del diàleg amb Rubert, però, Nicol parla de la clau de l'exili que aquí ens interessa: el retorn. O, per ser més exactes, el no-retorn. Aquí no és que Nicol faci exactament una meditació de l'exili, sinó més aviat es tracta d'una observació de la seva condició d'exiliat més enllà dels condicionaments que propiciaren l'exili. Diu Nicol quan Rubert li pregunta per què no ha tornat a Catalunya:

De fet, el que ha resultat és que amb l'adveniment de la democràcia ha començat la segona etapa del meu exili. La segona i la darrera, perquè ja sóc vell. Per la meua banda, jo he fet bonament tot el que he pogut, de llunyestant. Tinc la convivència de què he servit a Catalunya desde que era marrec fins al dia precis d'avui. Sempre!

També ha estat en un diàleg amb Rubert de Ventós -de la mateixa sèrie de Pensadors catalans, abans citada- que Josep Ferrater Mora ha parlat de l'exili. Cal dir que ~~tant~~ Ferrater no és un filòsof molt donat a fer confessions personals, si bé no és tan reaci com Nicol. En el diàleg amb Rubert, Ferrater ha descrit la difícil situació en què es trobà en el primer país del seu exili, Cuba, on va escriure la primera versió del Diccionari de Filosofia (5). En aquest cas, Ferrater no fa el que es pot entendre per una meditació de l'exili, però sí descriu les condicions més

aviat deficitàries de les condicions de l'exili americà.

Es en un text més recent on Ferrater ha fet el que podem entendre per la meditació del fenomen de l'exili des del punt de vista d'un filòsof. Es tracta de la ponència titulada Del exilio en general, con especial consideración del siglo XXI, asimismo llamado exilio planetario, que presentà en el curs "Los exilios en el pensamiento y la literatura", celebrat l'any 1981 (6). En aquest text Ferrater no veu diferències especials entre l'exili i l'emigració, és a dir, entre desterrament involuntari o voluntari. És la relació de l'exiliat o emigrat amb "l'espai originari" la que marca unes diferències. Aquesta relació és determinant per a la dependència o independència respecte de l'origen. Ambdós punts extrems vénen conjugats d'una o altra manera, però difícilment arriben a donar-se independentment del tot l'un de l'altre. De ser així, l'absoluta independència o l'absoluta dependència respecte de la terra d'origen acabarien, per eliminar, en cada cas, el sentiment propi d'exiliat.

No trobem una meditació de l'exili en altres autors que hem estudiat en capítols anteriors. Només podem citar un text de Ruy Parella, del pròleg a El mundo histórico social:

-- Si un día una insaciable sed de libertad, que no es otra cosa que un hondo afán de servir a Dios, no me hubiera llevado al continente americano, seguramente que el presente opúsculo nunca hubiese visto la luz ni se hubiera originado en México lo que podría llamarse un epicentro diltheyano... (7).

Més que la referència inicial a la llibertat o la nota religiosa, és interessant assenyalar el sentit providencial

que Roura dona al fet de l'exili. Aqueste és una perspectiva que els filòsofs no han desenvolupat massa, i, en canvi, sí ho han fet alguns poetes, com és el cas d'Agustí Bartra.

Notes

- (1) KARL JASPERS, Entre el destino y la voluntad, Madrid, Guadarrama, 1969. L'edició original alemanya, que és de l'any 1967, porta com a subtítol: "Escrits autobiogràfics. Com diem, i tot seguit veurem, Jaspers escriu en aquests textos els seus dubtes davant el possible exili de l'Alemanya nazi. A fi de donar les dades una mica més completes, recordem que si bé Jaspers no s'exilià després de tants dubtes, acabada la guerra, i davant la pressió sofrida per l'ambient de la postguerra -condicionada tal pressió per no haver-se exiliat en el seu moment-, Jaspers emigrà a Suïssa.
- (2) JUAN LARREA, "A manera de epílogo", España peregrina, edició facsimil, Mèxic, Alejandro Finisterre editor, 1977. Va ser el mateix Larrea qui finalment redactà el manifest després d'haver-ho intentat José Bergamín, Josep Carner, i, com diem, Joaquim Xirau.
- (3) EDUARD NICOL, La reforma de la filosofía, Mèxic, FCE, 1980, p.25.
- (4) XAVIER RUBERT DE VENTÓS, Pensadors catalans, programa de televisió de propera edició en llibre.
- (5) Sobre l'estada i dificultats de Ferrater en el seu segon país d'exili, Xile, no n'ha parlat ell, però sí, i amb molts detalls, XAVIER BENGUEREL, Memòria d'un exili. Xile 1940-1952, Barcelona, eds.62, 1982.
- (6) Es tracta d'un curs organitzat a Sevilla per la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, celebrat a Sevilla entre el 8 i l'11 d'octubre del 1984. La ponència de Ferrater inaugurà el curs, però no va ser pronunciada pel mateix autor -qui va excusar el no poder estar aleshores a Sevilla-, sinó que va ser llegida pel director del curs, Jesús Aguirre. La ponència no ha estat editada, de manera que la seva referència aquí incloses es corresponen a les notes preses allà.
- (7) Ob.cit., pp.9-10.

Els llibres de Ferrater Mora i Llorens Jordana

Les formes de la vida catalana és el primer escrit publicat en català -i sobre temàtica catalana- que va escriure Josep Ferrater Mora. En el seu llibre La literatura catalana a l'exili, Albert Manent ha recollit l'anècdota que originà la redacció d'aquell llibre. Ferrater el va escriure en un breu període de temps, ja a Xile, per presentar-lo davant les dificultats econòmiques que aleshores vivia, als jocs florals convocats l'any 1943 en aquell país. N'obtingué el Premi "Concepció Rebell". Aquest llibre avui pot resultar més o menys discutible -cosa que comença per reconèixer el seu propi autor-, però en el seu moment va ser rebut com un llibre de gran alè. Per a Manent, aquest llibre obrí un debat "de com som els catalans, conjuntament amb Notícia de Catalunya, de Jaume Vicens Vives" (1).

Sobre aquest llibre en fa fer una recensió crítica Núria Solas a Quaderns de l'exili, com hem comentat en el capítol dedicat a aquesta revista. Josep Solanes, pocs anys després d'haver sortit el llibre, en va fer un cert comentari, dient que aquest "assaig pertany a una família d'obres determinades en certa manera pel fet de l'expatriació" (2).

Una prova de la influència d'aquest llibre a Catalunya és la seva no molt retardada edició a Barcelona -l'any 1955- i les seves molt nombroses reedicions que el fan un llibre

clàssic dins dl'assaig en català. Sobre aquest llibre i el seu ressò a Catalunya es podria fer una certa comparança amb el diccionari del mateix autor: tots dos llibres han fet una mica d'ombra a la resta d'obra, més creativa i original. Per altra banda, la traducció del llibre al castellà -la primera el mateix any de la primera edició catalana, 1944, a Xile- ha fet que Les formes de la vida catalana sigui un dels primers textos que componen la reflexió que Ferrater ha fet sobre Catalunya, Espanya i Europa.

La tesi principal d'aquest llibre de Ferrater és ben clara: que hi ha una manera de ser pròpia del català. Aquesta manera de ser consisteix "en un equilibri perpetu entre dues formes de vida, una constant vacil·lació entre el clos i l'obert, entre l'egoisme i el sacrifici" (3). Aquesta oscil·lació és analitzada en les seves quatre formes més característiques, en opinió de Ferrater: la continuïtat, el seny, la mesura, la ironia.

Després d'aquest llibre, Ferrater ha donat seguit amb ~~la~~ seva anàlisi de Catalunya, la societat i la cultura catalanes. L'escrit en català publicat immediatament després del conegut llibre va ser l'article "El comte Arnau: sentit d'una llegenda" (4), que va ser el primer d'una sèrie que va seguir amb uns altres quatre més: "El 14 d'abril del 1931: sentit d'una efemèrides", "Eugeni d'Ors o esquema d'una filosofia", El Sent Espiritual: sentit d'un poema" i "Sent Jordi: sentit d'un patronatge". Tots cinc articles foren recopilats en El llibre del sentit, publicat a Santiago de Xile, l'any 1948, i inclòs dins de la primera edició barcelonesa de Les formes de la vida catalana.

L'evolució del pensament de Ferrater sobre Catalunya

ha estat considerable. A diferència, però, d'altres llibres seus, Les formes sempre s'ha editat tal com fou escrit i publicat per primer cop. El mateix Ferrater ha explicat que abans de refer aquest llibre, en aquest cas ha preferit anar afegint-hi nous textos complementaris. Així, si el molt idealista -veritable "llibre d'exili"- El llibre del sentit ha desaparegut en successives reedicions de Les formes, aquest, en canvi, s'ha vist enriquit amb nous textos de diversa procedència, tots ells molt més d'acord amb el pensament més darrer de Ferrater. En aquest sentit, la darrera edició de Les formes de la vida catalana (i altres assaigs, 1980; amb un article més, 1982) és ben significativa: els "altres assaigs" compensen el to més generalitzat i idealitzat del text principal (5). Aquests altres assaigs (com Reflexions sobre Catalunya o Catalanització de Catalunya) no tenen com a principal objectiu l'esbrinar la manera de ser catalana -allò que erròniament podríem entendre per "essència catalana"-, sinó que més aviat es dediquen a analitzar qüestions de context de Catalunya. Aquí queda molt clar que el que interessa a Ferrater és més aviat la relació de Catalunya amb el seu propi passat, o futur, i, especialment, les relacions de Catalunya amb Espanya i Europa. En definitiva, l'interès d'aquests darrers estudis s'orienten cap a qüestions més relatives a l'exterioritat (la projecció exterior inclosa) de la realitat catalana, i no la seva interioritat, com era molt més propi de Les formes. Aquesta evolució no podia ser d'altra manera: correspon a l'evolució mateixa de tot el pensament de Ferrater i que té, com hem intentat fer veure en el capítol que hem dedicat a la seva filosofia, una orientació

filosòfica molt clarament definida i explicada.

Referit a Catalunya, el text més avançat, si ho podem dir així, d'aquesta evolució és la participació de Ferrater en el debat que la Generalitat (concretament, ~~la~~ Conselleria de Cultura) organitza a principis de l'any 1983 sota el títol "Reflexions crítiques sobre la cultura catalana". La ponència de Ferrater es titulà Cultura catalana i cultura universal (6).

En aquesta ponència -potser, per ser més exactes, conferència- Ferrater digué que la cultura catalana no es pot permetre el luxe de prescindir de res ni de ningú, ja que "per cultura catalana" cal entendre literalment "societat catalana". A més, la universalitat li ve, a la cultura catalana, per la seva particularitat, cosa que, per altra banda, exclou un plegar-se sobre si mateix.

Ha estat, però, Les formes de la vida catalana el llibre català de Ferrater més reconegut. I això perquè ~~ha estat seleccionat~~ ^{dit} com hem ~~dit~~, ja és un clàssic que no per casualitat ha estat seleccionat com una de "les millors obres de la literatura catalana", segons es titula la col·lecció que l'ha inclòs entre un total de cent llibres. Tornem, doncs, a Les formes per veure'n dues interpretacions. Una d'elles ens sembla especialment interessant perquè és molt recent i perquè difereix de totes les altres. Es tracta de l'única recensió -de fet, comentari- a un llibre de Ferrater fet en clau psicoanalítica (7). A més, és una interpretació que es replanteja, en alguna mesura, el sentit de l'exili. Comença d'una manera ben significativa:

Un català, a l'exili, entre estrangers, troba allò que en ell mateix és estranger; la seva identitat. En un medi estrany, contra allò que

és el seu vertader grup, aquell en el que no es sent estrany.

La interpretació leoniana es delata aviat: "Aquest text de Ferrater és una lletra d'amor; descriu la perfecció de la unitat de l'altre". Aquesta unitat, s'aclara, és la que es troba en les formes. És clar que per a tal interpretació, i com ha quedat clar en el primer text citat, l'exili de Ferrater no interessa pròpiament, ja que, es diu, "viure és estar exiliat". L'exili, així, seria com un donar-se d'allò que és d'una manera inevitable.

L'altra interpretació que diem és la de Rodolf Llorens i Jordana, i ens interessa aquí perquè connecta amb un altre llibre d'un filòsof exiliat sobre Catalunya. En aquest cas es tracta de Com han estat i com som els catalans (1968) (8). Llorens reconeix que ~~tot~~ aquest llibre va néixer davant la no conformitat amb les tesis de Les formes de la vida catalana. Comencem, però, per la crítica concreta a aquest llibre de Ferrater, que tot just ja trobem en les primeres pàgines del text de Llorens.

Les quatre "formes" que descriu Ferrater són, per a Llorens, una "quadretura del nostre tarannà". I Llorens, que sempre li agrada -i sap- sorprendre el lector, comença per dir que si aquesta quadretura coincidís amb la seva opinió no caldria haver escrit el llibre. Per atant, afegeix no hi està d'acord. Llorens veu molt clarament -com també havia vist, des de la seva actitud de nacionalisme intransigent, Núria Sales- que darrera de la concepció de Ferrater hi ha l'empremta d'Eugeni d'Ors.

Llorens considera buides aquelles "formes". Si la vida ca

talana es caracteritza per alguna cosa, diu, és pel que queda fora de la interpretació: "Digues del que et vanes i sabré el que et manca". En definitiva, i fent joc amb el títol del seu propi llibre, per a Llorens aquestes formes són una guia (diu literalment: "ens poden servir meravellósament de guia") per trobar el que "no han estat ni són els catalans".

La crítica de Llorens -més aviat negació de la idea bàsica-serveix, doncs, com a punt de partida d'un llibre que Albert Manent ha descrit com a "polèmic i estrabul·lant". Després del capítol dedicat a Ferrater vénen les explicacions. Aquestes s'extenen en els quatre següents capítols que estan dedicats a negar extensament les quatre formes de la vida catalana que havia descrit Ferrater. La negació, però, va més enllà de Ferrater i conforma ja la reflexió pròpia de Llorens. Per tant, per a ell, la manera d'ésser català no es pot limitar a unes poques "formes" i, en qualsevol cas, n'hi ha quatre que segur que no pertanyen a tal ésser: la continuïtat, el seny, la mesura i la ironia.

La Facultat de filosofia, des de l'exili i a l'exili

La facultat de filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona, hem vist, va ser l'impuls de la reforma universitària dels anys trenta. Va ser, a més, la seva màxima realització o, per dir-ho més exactament, la seva materialització més tangible. Recordem que la Facultat de filosofia era, tant a Barcelona com a Madrid, la Facultat pilot a tota aquella reforma republicana de la Universitat. El que pròpiament comportava -i, en part, hagués pogut comportar amb un desenvolupament normal- ho hem intentat explicar en els primers capítols del nostre estudi. De fet, tot aquest estudi gira a l'entorn d'aquella Facultat: com a punt d'arribada dels molts projectes mai no portats a terme per a institucionalitzar seriosament la filosofia a Catalunya; el seu paper dins l'Autonomia catalana dels anys trenta, que en el camp cultural semblava una nova -potser única- possibilitat de feplantejar les coses de dalt a baix; i encara que fos per poc temps, la realitat i les realitzacions d'aquella Facultat en la seva finalitat més pròpia, és a dir, en la formació dels estudiants. Però més enllà de l'esquinçament dels ideals -i de les realitats- de la Facultat va perviure en les persones i les obres d'aquells que l'impulsaven -professors com Serra Hunter i Xirau- i en aquells que es formaren en ella (començant per J. Roura Parella, que s'hi doctorà). Entre aquests i aquells, ja hem vist, molts seguiren l'exili. El que ara ens queda per veure és la imatge de la Facultat des de l'exili. Alguna cosa de la Facultat ha perdurat en obres de Serra Hunter, Xirau, Ni-

col o Ferrater. Vegem concretament, però, les paraules escrites explícitament sobre el record d'ella.

Sobre la imatge de la Facultat des de l'exili hi ha un text clau de l'home clau de la Facultat dels anys trenta: un text de Joaquim Xirau, que ja hem citat anteriorment (9). Quan ho hem fet ha estat per fixar-nos en els detalls més objectius que en ell podiem tenir en compte per recomposar el que aquella Facultat va ser. Ara, tot al contrari, ens fixarem en els detalls més subjectius per intentar de recomposar la imatge de la Facultat des de l'exili, i en evocació del que va ser, com hem dit molt sovint, la seva ànima.

Xirau comença l'escrit d'una manera molt clarament significativa: en referir-se a la "Facultat de filosofia i Lletres de Barcelona", parla d'ella com "el que va ésser i segueix essent l'objecte dels meus amors més purs". La Facultat és definida per Xirau com "el nucli essencial de la Universitat renovada, i un centre d'irradiació espiritual dintre i fora d'ella. No és estrany que el que per a Xirau -filòsof de l'amor, recordem-ho- era l'objecte del seu més pur amor, com acabem de citar, no pogués donar-ho per mort. Així perdura la guerra i perdura la Universitat - un cop Barcelona havia caigut en mans de "l'estranger", diu-, la Facultat, el seu esperit, no es mor. Vegem fins a quin punt tenia un significat profund la Facultat per a Xirau:

L'esperit no mor. I la Facultat de filosofia de Barcelona era i és l'ànima de Catalunya i una part de l'ànima d'Espanya gran i generosa que tots portem al cor.

Ningú més podia escriure sobre la Facultat amb aquest

tp. És d'agrair, doncs, que les circumstàncies fessin possible que Xirau escrivís aquest text, únic entre els seus de l'exili que parlen d'una manera tan directa sobre la Universitat.

Sobre la Facultat trobem un article a Quaderns de l'exili. Malgrat que, com hem vist, aquesta revista no era molt simpatitzant de Joaquim Xirau i la seva obra, aquest article, signat per Marc Vallès, era francament laudatori cap a la figures de l'aleshores recentment desaparegut filòsof (10). Diu M. Vallès que va ser Joaquim Xirau "l'ànima de la reforma": "ell havia tret espurnes de la cendra". I malgrat Vallès diu no estar d'acord del tot amb la reforma -a to amb l'opinió habitual dels Quaderns- i aquí acaba la en canvi, reconeix que el primer en voler anar més enllà de la reforma era el mateix Xirau.

En aquest mateix número de Quaderns de l'exili trobem més articles dedicats a qüestions relatives a la Universitat en general i a la Universitat de Catalunya en concret. Un d'aquests articles, el que obra el número, "L'ocupació universitària" (11), fa una consideració més negativa de la Facultat de filosofia. Si bé s'esmenta algun resultat positiu de la reforma universitària, ellà es nega directament l'expressió de Xirau -sense esmentar-lo- en dir que aquella universitat no superava el mal essencial de l'anterior, és a dir, "la manca d'un ideal de fons, d'una ànima" (12).

Notes

- (1) A. MANENT, ob.cit., p.193. Recordem que el llibre de J. VICENS VIVES fou publicat per primer cop l'any 1954. En una de les primeres vegades que tornà Ferrater a Barcelona va conèixer a Vicens Vives. No és del tot casual, doncs, que en un principi tots dos coincidissin en iniciar aquell debat.
- (2) J. SOLANES, "Les formes de la vida catalana", Revista de Catalunya, núm.102, París, 1947, pp.133-135.
- (3) J. FERRATER-MORA, Les formes de la vida catalana i altres assaigs, Barcelona, eds.62-La Caixa, "Les millors obres de la literatura catalana", 1980, p.21.
- (4) Germanor, núm.491, gener 1945, pp. 13-15; núm.491, febrer 1945, pp.15-16; i núm.493, març 1945, pp.17-20.
- (5) Per això hem preferit citar sempre aquesta edició de Les formes, ja que el nou conjunt d'articles que la componen donen una nova manera de valorar el text que dona títol al llibre.
- (6) Recollida a Reflexions crítiques sobre la cultura catalana, Barcelona, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1983. Recordem la resta de participants d'aquestes Reflexions: Pierre Vilar, Joan Triadó, Josep M. Castellet, Joaquim Molas, Xavier Rubert de Ventós, Miquel Torredell, Josep Termes i Joan Fuster.
- (7) Sense firma, "Les formes de la vida catalana", Síntoma. Revista analítica, núm.1, Barcelona, 1981, pp.113-115.
- (8) Barcelona, Ariel, 1968.
- (9) J. XIRAU, "La Facultat de Filosofia", Ressorgiment, Buenos Aires núm.301, any XXVI, agost 1941, p.4868.
- (10) M. VALLES, "La reforma universitària a la Facultat de Filosofia i Lletres", Quaderns de l'exili, núm.20, any IV, juny 1946, p.X.
- (11) Sense signatura, pp. I i II.
- (12) Entre altres tesis que es defensaven a l'article, destaquem aquelles que diu que l'emplaçament barceloní de la Universitat és un error.

1-2-85

A. MORA

NOTES PER A LA CONCLUSIÓ: d'una filosofia catalana

Darrerament s'ha plantejat de diferents maneres la possibilitat d'una filosofia catalana, molt sovint partint del dubte de poder-ho fer correctament o, sovint, donant per un fet que tal filosofia no existeix. En qualsevol cas, el debat -d'haver-hi realment un debat- exclou actualment la possibilitat d'una filosofia catalana entesa com una línia de tradició filosòfica definida. Un intent així el va portar a terme Josep Torras i Bages en el seu llibre La tradició catalana (1892). En ells es troba un dels intents més radicals per articular sistemàticament la història de la filosofia catalana a l'entron d'una concreta concepció, concretament la catòlica. Això és així fins al punt de poder afirmar que la validesa del llibre de Torras i Bages rau en la possibilitat d'una tradició de pensament catòlic a Catalunya més que una literal tradició filosòfica.

Una altra defensa d'una tradició filosòfica catalana amb una especificitat molt pròpia és la que fa Salvador Bové, que en la conferència La filosofia nacional de Catalunya (1902) defineix aquella tradició com a lul·liana. Francesc Pujols també assajà la defensa de la tradició filosòfica catalana prenent les tesis -o algunes d'elles- i l'esquema històric de Torras i Bages -tot plegant fet anar al seu gust-, amb una barreja molt personal de filosofia i humor que dona com a resultat un llibre de difícil catalogació -i, cal dir-ho, de no fàcil ús-: Concepte general de ciència

catalana (1918).

El problema de fons d'aquests ben intencionats intents d'explicar una tradició filosòfica catalana és que no tenen on recolzar-se sòlidament. Per dir-ho clarament: no poden referir-se a una tradició on fonamentar-se perquè no existeix tal tradició. Al capdavant, Torras i Bages i Bové acaben per convertir-se, sense pretendre-ho, en inquisidors de la història de la filosofia catalana: amb les seves tesis, han de negar o excloure una part d'aquesta història, justament aquella que no es pot identificar de cap manera amb el tomisme o amb el lul·lisme.

Sovint, tant els que han parlat decididament d'una tradició filosòfica catalana, com els que han parlat, per negarla, d'una filosofia catalana, han confós els termes. Així, en un text de 1929, diu Joaquim Xirau que no es pot parlar d'una filosofia catalana, perquè aquesta filosofia en veu limitada històricament a uns pocs noms aïllats, "amb tots els defectes i totes les deformacions que aquest aïllament suposa". Així queda clar com Xirau no distingeix filosofia catalana de tradició filosòfica catalana, ja que l'aïllament a uns pocs noms aïllats comporta, implícitament, una filosofia catalana i descarta una tradició. Aquest aïllament és, justament, el que no permet parlar de tradició filosòfica. Això ho va deixar molt clar Tomàs Carreras i Artau quan digué que "cal distingir entre l'existència de la tradició filosòfica d'un poble, la valoració d'aquesta tradició i l'esdevenidor de la filosofia d'aquest poble" (2).

Pere Lluís Font és qui ha fet una recopilació, breu però aclaridora, del que se n'ha anomenat "escola filosòfica catalana" i "Escola de Barcelona". Sense adoptar una postura molt definida, apunta que una i altre termes per identificar

la filosofia catalana del segle XIX, en el primer cas, i la del segle XX, en el segon. Com que aquí ens limitem a la filosofia del segle XX, ens interessa veure què ens pot permetre parlar d'una "Escola de Barcelona". Sovint s'ha dit que va ser Eduard Nicol qui en va parlar -millor, escriure per primer cop. No és exactament així. José Gaos, per exemple, ja havia escrit sobre l'escola de Barcelona (sovint per referirse, amb la de Madrid, als dos centres filosòfics d'Espanya durant la República). De tota manera, els catalans que han parlat d'aquesta escola ho han fet amb molta vaguetat. Sense anar més lluny, Nicol, i malgrat el títol, comença l'esmentat article tot dient "ja sé que no hi ha una Escola de Barcelona". Ferrater Mora, per la seva part, inclou aquest'escola com a veu del Diccionari, però ho fa amb totes les reserves possibles, parlant de la "certa actitud" comuna que es pot trobar en una sèrie de filòsofs catalans contemporanis.

Pere Lluís Font, seguint el text citat,, observa que en la filosofia catalana del segle XX no s'observa la "unitat doctrinal" del segle anterior, però sí prou trets comuns "per a poder afirmar la continuïtat de la mateixa escola".

A dir veritat, i més que una base realment filosòfica, el que ha permès que es parli d'una escola filosòfica a Catalunya, en un sentit tan ampli com s'ha fet, respon a la voluntat de que aquesta escola existeixi. Vegem-ho: l'intent de relacionar el sentit comú català i escocès en la temptativa, amb la Renaixença, per cercar una tradició filosòfica catalana de dubtosa existència (Martí d'Eixelà); la continuïtat que, respecte de M. d'Eixelà i el sentit comú, intenta Llorens i Barba; l'interès dels primers catedràtics

de la secció de filosofia -especialment Serra Hunter i T. Carreras, però també Miravent- per vincular-se a la filosofia que representava Llorens; la definició explícita d'una manera de filosofar que descriu Ramon Turró en presentar la Societat Catalana de Filosofia (1923); la defensa, amb més o menys reserves, d'aquesta certa manera de fer filosofia a Catalunya (sentit comú, realisme, poques pretensions metafísiques...) de Nicolò Ferrater Mora; la recent recerca de Xavier Rubert de Ventós d'un "parentiu filosòfic" en la filosofia de Crexells...

Amb totes aquestes actituds, escollides entre tantes altres que podriem citar, veiem això que en diem una voluntat de tradició i escola. Veiem, també, que si no es pot parlar pròpiament d'una tradició filosòfica catalana, com hem dir, tampoc es pot parlar d'escola. Es pot parlar d'una escola filosòfica de Marburg o de Viena -és a dir, a l'entorn d'una filosofia-, però, paral·lelament, no d'una escola de Barcelona que es composaria solement per a compartir una sèrie d'autors un seguit de trets comuns.

Al nostre entendre, cal plantejar les coses d'una altra manera. Descartat l'assencialisme -allò que romànticament corresponia a una filosofia nacional: l'esperit del poble- hem d'anar eliminant les ambigüitats que deven a categoria les deficiències del nostre passat filosòfic. Per tant, no té sentit parlar de tradició o escola on no hi ha ni una ni altra. S'imposa un tipus d'anàlisi que aprofundeixi en una direcció crítica i negativa: Si la història de la filosofia catalana no conté una tradició, cal veure com aquesta no-tradició pot determinar -i ha determinat- la filosofia aquí produïda. Si una tradició filosòfica

comporta una herència -unes maneres de filosofar-, val veure com una manca de tradició pot donar com a herència unes manances.

! APENDIX

Filosofia catalana: una certa retirada familiar (1)

"No, no i mil vegades no", diuen que protestà tot indignat Pompeu Gener quan Unamuno li observà, l'any 1906, que la filosofia que feien els catalans era -com la del seu model francès- pobra, estreta i freda. La veritat és, però, que Unamuno no anava molt desencaminat amb el diagnòstic, i aquest era molt més encertat que no pas qualsevol de les cabòries que alguns filòsofs catalans feien, al tombant del segle passat, entretinguts a dilucidar si la filosofia catalana es distingia per ser o no ser lul·liana, sinera congènitament catòlica, o bé si es podia parlar de la seva mera existència.

El possible debat sobre la filosofia catalana, si més volia que fos mitjanament sostenible, només podia orientar-se cap a actituds més aviat humils sense grans paraules, ja que, com és obvi, un debat només pot estar a l'altura d'allò que es vol debatre. Així ho van entendre aquells que van conèixer més de prop -perquè el protagonitzaren- el desert filosòfic de la nostra cultura a les primeres dècades d'aquest segle: Jaume Serra Hunter, Tomàs Carreras i

Artau i Joaquim Xirau, els catedràtics, respectivament, d'Història de la Filosofia, d'Ètica i de Lògica. Cap dels tres no emprava molta retòrica en referir-se a la filosofia catalana, però tampoc no en tenia dubtes existencials ni s'emboïcava amb cap tipus d'essencialisme,

Serra Hunter és qui s'ho mirà -com li corresponia- amb un to dolçament idealista, ja que ell creia en una certa tradició filosòfica catalana, a la qual se sentia vinculat a través de Llorens i Barba. El seu plantejament de base queda ben clar a la frase amb què, obria una conferència de l'any 1929: "La història no registra cap cultura sense filosofia". L'afirmació semblarà molt senzilla i elemental, però fins i tot avui no és superflua: tota cultura comporta alguna activitat filosòfica -una filosofia- per modesta, poc innovadora o discontinua que sigui. També en una conferència d'aquell mateix any -ja que es tractava d'un cicle de Conferències filosòfiques professades a l'Ateneu barcelonès-, Tomás Carreras seguia en la direcció del seu col·lega Serra, afegint-hi que el sentit i la possibilitat d'una tradició filosòfica catalana depenia de l'estudi -i de l'inventari- d'aquella activitat filosòfica.

Joaquim Xirau, més modern, més europeu -i també més jove- que els altres dos catedràtics esmentats, entrà en aquesta qüestió amb un to més polèmic: l'any 1924 descriu la filosofia feta a Catalunya com a anecdòtica, enginyosa i d'afeccionats. I en la conferència que li va correspondre a l'al·ludit cicle de l'Ateneu de l'any 1929, negà l'existència d'una tradició filosòfica catalana pròpiament dita, ja que la filosofia del nostre país la veia limitada històricament a uns pocs noms aïllats, "amb tots els defec-

tes i totes les deformacions que aquest aïllament suposa".

Els alumnes de Serra, Carreras i Xirgu no han mostrat gaire entusiasme per parlar de la filosofia catalana, però quan ho han fet han coincidit a veure-hi unes certes semblances deparentiu: Eduard Nicol ha parlat d'una "varietat de doctrines que prospera en una comunitat d'afinitats", i Josep Ferrater Mora ha vist que, dins d'una diversitat de tendències, no és difícil descobrir-hi unes actituds comunes.

Si saltem novament de generació, veurem com l'ocasional plantejar-se què i com pugui ser la filosofia catalana ha anat descartant les possibles invocacions de l'esperit del poble, en benefici d'un menys espectacular, però més tangible, aire familiar de la filosofia feta en aquest país. En aquest sentit, Xavier Rubert de Ventós ha descrit la familiaritat i la complicitat que sent en llegir Joan Crexells. I, vist des de fora, Javier Sádaba ha cregut veure recentment punts en comú entre alguns dels filòsofs catalans que avui escriuen.

Vist tot això amb aquesta mesura, i oblidant-nos per aquest cop -en actitud pietosa- dels invents com la "ciència catalana", de Francesc Pujols, serà aconsellable arraconar definitivament la qüestió sobre què és filosofia catalana i tots els correlaris relatius a la seva existència la llengua en què està escrita. Aleshores només ens queda per veure com és això que anomenem filosofia catalana i, tot seguit, perquè és de la manera que és. Aquesta perspectiva serà la idònia per averiguar perquè una tal filosofia ha pogut ser descrita com a pobre, estreta, freda, anecdòtica, enginyosa, d'afeccionats..., per limitar-nos

només als adjectius que aquí ens han sortit al pas. I així haurem descobert per a nosaltres allò que a tot arreu en diuen història de la filosofia, i que normalment no està feta solament de noms rutilants, sinó que també ho està amb noms petits. Si una bona part de la història de la filosofia catalana -i gairebé tota la que és contemporània- és composta d'autors menors, serà urgent deixar ben clara quina és la vinculació familiar que ens uneix a ells, ja que no hi ha parentiu sense algun deix d'herència. Podrem protestar amb tota la indignació -com el bon Pèius-, però ens haurem d'assegurar de no tenir massa retirada amb tanta "filosofia menor".

Amb això no pretenem invocar cap teoria relativa a la conformació d'un suposat "geni filosòfic nacional". És més senzill: en parlar de familiaritat i herència, ens limitem a entendre que una tradició filosòfica es tradueix, entre altres coses, en uns determinats hàbits i actituds. En aquest cas, en el qual és més pròpi parlar d'una "no-tradició", els hàbits i les actituds es converteixen automàticament en mancances i -com deia Xirau- en deformacions. Potser valdria la pena de canviar la relació amb el nostre passat filosòfic, com fins ara uns pocs han suggerit: deixar d'ignorar-lo, gairebé d'amagar-lo, i tenir-lo ben a la vista; reconciliar-nos amb ell, per tal de no ser consell. Es tracta de superar un vell sentiment d'inferioritat i d'exorcitzar la seva influència més maligna de l'única manera que sabem: amb coneixements, intel·ligència, distància, interpretació, crítica.

Nota

(1) Text de propera publicació que complementa -si bé en algun punt repeteix- algunes de les tesis presentades unes ratlles més amunt d'aquest treball.

X. 2. 85
A. M. G.

VII

BIBLIOGRAFIA GENERAL (1)

- (1) En el nostre planicicel, la bibliografia del final del treball es divideix en dues parts: bibliografia d'autors i bibliografia general. La primera d'aquestes bibliografies, de fet, ja s'ha anat afegint al final de cada capítol, mentre que ara donem la general. En una nova redacció d'aquest treball serà interessant tornar al plantejament inicial, és a dir, s'haurà d'incloure dins la bibliografia del final les bibliografies per autors.
- Per altra banda, cal dir que aquelles bibliografies per autors s'hauran d'actualitzar i, en algun cas, completar exhaustivament en vista de les noves dades recaptades -o a punt de fer-ho- darrerament.

- ABELLÁN, José Luis, Filosofía española en América. 1963-1966, Madrid, Guadarrama, 1967.
- Ortega y Gasset en la filosofía española, Madrid, Tecnos, 1966.
 - La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico), Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971.
 - La Idea de América. Origen y evolución, Madrid, Itsmo, 1972.
 - (edificó) El exilio español de 1939, 6 vols, Madrid, Taurus, 1976-78.
 - Panorama de la filosofía española actual, Madrid, Espasa-Calpe, 1978.
 - "El exilio español de 1939: consecuencias culturales y políticas", VARIS, Cultura, sociedad y política en el mundo actual, Guadalajara, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981.
- AMO, Julián /SHELBY, Charmion, La obra impresa de los intelectuales españoles en América (1936-1945), Stanford University Press, 1950.
- ARANGUREN, José Luis, Crítica y meditación (1957), Madrid, Taurus, 1977 (2ª ed.).
- BATLLORI, Miquel, Vuit segles de cultura catalana a Europa, (1959), Barcelona, eds.62, 1982, (2ª ed.).
- BENET, Josep, Catalunya sota el règim franquista, I, (1973), Barcelona, Blume, 1978 (2ª ed.).
- BENQUEREL, Xavier, Memòria d'un exili. Xile 1940-1952, Barcelona, eds.62, 1982.
- BERRIO, Jordi, El pensament filosòfic català, Barcelona, Bruguera, 1966.

- 3
- BILBENY, Norbert, Joan Craxells en la filosofia del noucents, Barcelona, Dopesa, 1979.
- BLADÉ DESUMVILA, Artur; Francesc Pujols per ell mateix, Barcelona, Portic, 1967.
- BOSCH BIMPERA, Pere, La Universitat i Catalunya, Barcelona, eds.62, 1971.
- CARDIEL REYES; Raúl, "La filosofia", VARIS, El exilio español en México, v.infra.
- CARPINTERIO, Helio, Cinco aventuras españolas, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- CARRERAS I ARTAU, Tomàs, Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica, Barcelona, Catalònia, 1931.
- Estudios filosóficos, dos vols., Barcelona Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961 i 1968.
- FAGEN, Patricia W., Transterrados y ciudadanos, Mèxic, F.C.E., 1975.
- FERRATER MORA, Josep, Les formes de la vida catalana i Altres assaigs, Barcelona, eds.62, 1981.
- Diccionario de Filosofía, quatre volums, Madrid, Alianza, 1982 (4ªed).
- FERRER, Miquel, La Generalitat de Catalunya a l'exili, Barcelona, Ayma, 1977.
- GAOS, José, Pensamiento en lengua española, Mèxic, Stylo, 1945.
- Filosofía contemporánea, Caracas, Universidad Central, 1962.
 - Confesiones profesionales (1958), Mèxic, FCE, 1979 (1ª reimpr.).
 - En torno a la filosofía mexicana, Mèxic, Alianza, 1980.
- GUY, Alain, Los filósofos españoles de ayer y de hoy (edició augmentada de l'original francès, 1956), Buenos Aires, Losada, 1966.
- (i altres), Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil, Tolosa, Publications Université de Toulouse-Le Mirail, 1977.
 - (i altres), Le temps et la mort dans la philoso-

- phie espagnole contemporaine, Tolosa, Privat, 1968.
- Histoire de la philosophie espagnole, Tolosa, Association des P.de l'U. de Toulouse-Le Mirail, 1983.
- LARROYO, Francisco, La filosofía iberoamericana, México, Porrúa, 1978.
- LEÓN-PORTILLA, Ascensión H.de, España desde México. Vida y testimonio de transterrados, México, UNAM, 1978.
- LLUÍS FONT, Pere, "Escola filosòfica catalana" i "Filosofia i història de la filosofia", a VARIS, ICTINEU, Diccionari de la societat catalana als PPCC, segles XVIII-XX, Barcelona, eds.62, 1979.
- "Quinze anys de filosofia als Països Catalans", Fundació Jaume Bofill. Butlletí informatiu, Barcelona, Publicacions de la Fundació Jaume Bofill, 1981.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, Filosofía española contemporánea. Temas y autores, Madrid, BAC, 1970.
- MANENT, Albert, La literatura catalana a l'exili, Barcelona, Curial, 1976.
- MARAGALL, Jordi, Balanç de la Universitat Autònoma, Barcelona, Nova Terra, 1969.
- El pensament filosòfic. segles XVIII-XIX, Barcelona, Dopesa, 1978.
- MARIAS, Julián, Filosofía actual y existencialismo en España, Madrid, Revista de Occidente, 1955.
- MARICHAL, Juan, La voluntad de estalo, Madrid, Revista de Occidente, 1971.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, José-Luis, Bibliografía filosófica española e hispanoamericana (1940-1958), Barcelona, Juan Flors, 1961.
- MIRABENT, Francisco, Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos, dos vols., Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957 i 1958.
- MONTSENY, Joan, La evolución de la filosofía en España, Barcelona, Laia, 1977.
- NICOL, Eduard, El problema de la filosofía hispánica, Madrid, Taurus, 1961.

- PIZÁN, Manuel, Los hegelianos en España y otras notas críticas, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973.
- ROMANELL, Patrick, La formación de la mentalidad mexicana. Panorama de la filosofía mexicana, México, Universidad, 1954.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier, Per què filosofia?, Barcelona, eds.62, 1983.
- Pensadors catalans, de pròxima edició.
- SAURET, Joan, L'exili polític català, Barcelona, Aymà, 1979.
- SIGUAN, Manuel, La psicología a Catalunya, Barcelona, eds. 62, 1981.
- TORRE, Guillermo de, Tríptico del sacrificio, Buenos Aires, Losada, 1948.
- TURRÓ, Ramon, Filosofía crítica, Barcelona, Catalana, 1918.
- La disciplina mental, Barcelona, Barcino, 1929.
 - Ideari de Ramon Turró, edició a cura de Joaquim Sempere, Barcelona, eds.62, 1985.
- VARIS, El exilio español en México. 1939-1982, Mèxic, FCE-Salvat, 1982.
- VARIS, Reflexions crítiques sobre la cultura catalana, Barcelona, Departament de Cultura de la Generalitat, 1983.
- ZAMBRANO, María, Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas (1936-1939), Madrid, Hispanoamérica, 1977.
- Obras reunidas. Primera entrega, Madrid, Aguilar, 1971.