

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

ANVARI

DE LA

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

XXXIV

2023

Revista de la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans

<http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF>

ISSN paper: 1130-4383 / ISSN digital: 2013-9543

ANUARI
DE LA
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
REVISTA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

ANVARI

DE LA

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

XXXIV
2023



Institut
d'Estudis
Catalans

Revista de la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans

<http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF>

ISSN paper: 1130-4383 / ISSN digital: 2013-9543

ANUARI DE LA SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

L'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* és la revista anual que publica la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans. Fundada el 1923, va reprendre la seva publicació el 1988. L'objectiu de la revista és presentar articles de recerca sobre qualsevol àmbit de la filosofia, butlletins bibliogràfics i servir d'eina de comunicació de la disciplina filosòfica.

[DIRECTORS]

Maria Arquer i Cortés (Societat Catalana de Filosofia)
Director honorífic: Jordi Sales Coderch (Universitat de Barcelona)

[REDACCIÓ]

Bernat Torres Morales (Universitat Internacional de Catalunya); Marta Palacín Mejías (Universitat de Barcelona); Marta Lorente Serichol (Societat Catalana de Filosofia)

[CONSELL CIENTÍFIC]

G. Amengual (Institut d'Estudis Catalans) J. M. Beysade (Université Paris I, Phantéon-Sorbonne); R. Brague (Université Paris I, Phantéon-Sorbonne); V. Camps (Universitat Autònoma de Barcelona); P. Casanovas (Universitat Autònoma de Barcelona); M. Fichant (Université Paris IV, Sorbonne); M. García-Baró (Universidad Pontificia de Comillas); F. J. Gonzalez (University of Ottawa); N. Grimaldi (Université de Paris IV, Sorbonne); T. Gregory (Università di Roma, La Sapienza); P. Lluís Font (Institut d'Estudis Catalans); D. Lohmar (Universität zu Köln); J. L. Marion (Université Paris IV, Sorbonne); K. Mulligan (Université de Genève); G. Reale (†) (Università Vita Salute San Raffaele, Milano); I. Roviró (Universitat Ramon Llull); J. M. Terricabras (Institut d'Estudis Catalans); S. Turró (Universitat de Barcelona); C. Ulisses Moulines (Ludwig Maximilians Universität, München); R. Valls (†); Y.C.Zarka (Université de Paris V, René Descartes)

Aquesta revista proporciona accés lliure immediat als seus continguts, abans de la seva publicació en paper a través del seu URL (<http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF>), basant-se en el principi que el fet de posar la recerca a disposició del públic de manera gratuïta afavoreix l'intercanvi global de coneixement.



Els continguts de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* estan subjectes —llevat que s'indiqui el contrari en el text, en les fotografies o en altres il·lustracions— a una llicència Reconeixement - No comercial - Sense obres derivades 3.0 de Creative Commons, el text complet de la qual es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/deed.ca>. Així, doncs, s'autoritza al públic en general a reproduir, distribuir i comunicar l'obra sempre que se'n reconegui l'autoria i l'entitat que la publica i no se'n faci un ús comercial ni cap obra derivada.

Editat per la *Societat Catalana de Filosofia*, filial de l'*Institut d'Estudis Catalans*.

Adreça electrònica: scf@iec.cat

Adreça d'Internet: <http://scf.iec.cat>

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia

Carrer del Carme, 47

08001 Barcelona

Telèfon: +34 935 529 104

Fax: +34 932 701 180

Compost i imprès per I. G. Santa Eulàlia

Carrer de Sant Joan Bosco, 10 - 08187 Santa Eulàlia de Ronçana

ISSN paper: 1130-4383

ISSN digital: 2013-9543

Dipòsit Legal: B.29.422-1991

L'Anuari de la Societat Catalana de Filosofia apareix a *Philosopher's Index*, *Répertoire bibliographique de la philosophie*, *Carbus+*, *Revistes Catalanes amb Accés Obert (RACO)*, *Latindex*, *Dice-Cindoc*, *MIAR* i *Isoc*.

ARTICLES

Literatura i pensament

RAÜL GARRIGASAIT I COLOMÉS

LA CASA DELS CLÀSSICS
UNIVERSITAT DE BARCELONA
rgarrigasait@gmail.com

Article rebut l'11 de setembre de 2023 i acceptat el 28 de novembre de 2023

Resum: Des de l'inici mateix de la tradició filosòfica, la relació de la filosofia amb la poesia i amb el llenguatge literari en general és una qüestió central i recurrent. Partint d'aquesta constatació, l'autor aborda alguns moments especialment significatius en què la filosofia tracta d'aquesta problemàtica. Guiat per Heràclit, Plató, Aristòtil, Ramon Llull, Descartes, Hans Blumenberg i Iris Murdoch, fa consideracions sobre el sentit de la mimesi, la relació entre concepte i narració, i el paper fundacional de les metàfores.

Mots clau: filosofia, literatura, mimesi, metàfora, Plató, Aristòtil, Ramon Llull, Hans Blumenberg, Iris Murdoch

Literature and thought

Abstract: From the very beginning of the philosophical tradition, the relationship between philosophy and poetry, as well as with literary language in general, has been a central and recurring question. Starting from this observation, the author addresses some particularly significant moments in which philosophy engages with this issue. Through the perspectives of Heraclitus, Plato, Aristotle, Ramon Llull, Descartes, Hans Blumenberg, and Iris Murdoch, he reflects on the meaning of mimesis, on the relationship between concept and narrative, and on the founding role played by metaphors.

Key words: philosophy, literature, mimesis, metaphor, Plato, Aristotle, Ramon Llull, Hans Blumenberg, Iris Murdoch

1

La qüestió de la qual em proposo parlar-vos, la relació entre literatura i filosofia o, més concretament, la mirada de la filosofia sobre la literatura, ja es planteja a l'inici mateix de la tradició filosòfica. Al llibre desè de la *República*, Plató fa dir a Sòcrates que des d'antic hi ha una «disputa» –una διαφορά: diferència, desacord, enfrontament– entre la filosofia i la poesia (607b). I aquesta distinció fundacional ja la podem rastrejar en alguns pensadors arcaics. Segons el fragment 42 Diels-Kranz, Heràclit afirmava que «Homer es mereix que el facin fora dels certàmens (ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι) i li donin cops de bastó (ῥαπίζεσθαι), i Arquíloc també».¹ Al marge del to mordaç, el fragment evoca una imatge ben viva per als grecs d'època arcaica i clàssica. Aquí Homer i Arquíloc no són poetes de carn i ossos, però tampoc meres representacions de dues menes de poesia, l'èpica i la iàmbrica. Quan un rapsoda recitava Homer, encarnava Homer, i al proemi aquest Homer encarnat demanava a la Musa que fos ella qui entonés el cant, perquè la Musa era la font del coneixement heretat. Quan tocava recitar la poesia d'Arquíloc, semblantment, el rapsode devia encarnar la figura semillegendària del poeta de Paros. Tant en un cas com en l'altre es manifestava una autoritat feta de diverses capes: rapsode, poeta, Musa. Tot això passava en els «certàmens» (ἀγῶνες), festes públiques en les quals els assistents s'aplegaven al voltant de la paraula poètica. Algunes d'aquestes festes tenien una dimensió panhel·lènica: s'hi declamaven poesies que havien d'interessar i impressionar tots els grecs, fos d'on fos que vinguessin. Així, l'audició d'aquella poesia constituïa una adhesió a una herència comuna.

El verb ῥαπίζεσθαι 'donar cops de bastó' quadra a la perfecció amb aquest context. Ve de ῥαπίς, una paraula molt rara que, segons el lexicògraf Hesiqui, és sinònima de ῥάβδος, que vol dir 'bastó', però no es tractava d'un bastó qualsevol: era el bastó màgic que portaven alguns déus, com ara Circe, Hermes, Hades i Atena, i el bastó dels rapsodes, símbol d'autoritat (ῥαψῳδός té la paraula ῥάβδος a dins: 'el qui canta amb un bastó'). A més a més –i això té rellevància per a la broma que fa Heràclit–, podia significar 'verga per castigar' i 'gaiato'.

La mordacitat d'Heràclit, així, té dues capes: és amb el mateix bastó amb què els poetes obtenen l'autoritat, amb el mateix bastó amb què marquen el ritme dels versos, que caldria clavar-los cops i expulsar-los del lloc de prestigi que ocupen. El pensador no sols fustiga la poesia, sinó també un cert tipus d'autoritat i de cerimònia social.

En un altre fragment d'Heràclit, el 40 Diels-Kranz, hi trobem formulat un enfrontament que està emparentat amb el que acabo de comentar: «Saber

1. Tret que s'indiqui el contrari, totes les traduccions són meves.

moltes coses (πολυμαθῆ) no ensenya a tenir intel·ligència (νόον ἔχειν). Si no, n'hauria ensenyat a Hesíode i a Pitàgoras, a Xenòfanés i a Hecateu.» L'oposició entre una pluralitat de coneixements i una intel·ligència que no té nombre de seguida fa venir al cap aquell cèlebre vers d'Arquíloc: πόλλ' οἷδ' ἄλωπιξ, ἀλλ' ἐχῖνος ἐν μέγα, «sap moltes coses la guineu, però l'erició en sap una d'important» (frag. 201 West). Els presumptes savis (poetes, pensadors, erudits) serien com guineus: astuts, esmunyedissos, coneixedors de tota mena de trucs. Però la veritable intel·ligència, el pensament del logos, seria sempre una mateixa cosa, com l'erició que, davant de qualsevol amenaça, es cargola i treu les punxes. Caldria apartar del centre la guineu, fonament enganyós d'una falsa comunitat, i posar-hi una realitat més ferma i unitària. Les punxes de l'erició serien una prefiguració de l'universal.

2

En Plató, com és sabut, es despleguen visions contradictòries de la poesia, amb diversos graus d'ironia que aquí no puc analitzar amb detall. D'una banda, l'*Ió* i el *Fedre* introdueixen la idea de la poesia com una follia divina, per la qual el poeta perd l'autodomini i es fa transmissor d'una saviesa superior. La inspiració, allò que a l'inici de la cultura grega era un segell de qualitat, ara és una cosa molt més ambivalent: pot ser la marca de la ignorància. De l'altra banda, el filòsof aborda la poesia en el marc del fenomen general de la mimesi. La metàfora que mobilitza en aquest cas, la del mirall, té una funció oposada a la que ha tingut en la literatura moderna. És ben conegut el pasatge d'*El roig i el negre* en què es diu que «una novel·la és un mirall que es passeja per un llarg camí», que «tan aviat reflecteix el blau del cel com el fang dels bassals». Stendhal continua:

I acuseu d'immoral l'home que porta el mirall al cove! El mirall mostra el fang i acuseu el mirall! Valdria més que acuséssiu l'ample camí on hi ha el bassal, i encara més l'inspector de camins que deixa que s'acumuli l'aigua i es formi el bassal. (Traducció de Ferran Toutain, dins Stendhal, 2004: 574-575)

Així, la metàfora del mirall serveix per justificar la fidelitat a la realitat completa, en els seus aspectes alts i baixos. Si la literatura reflecteix els desordres, no és perquè sigui immoral; en tot cas caldria criticar el món mateix o els qui són responsables d'administrar-lo.

En l'ús de Plató, en canvi, el que aquesta metàfora dona a entendre és que la mimesi consisteix a fer una còpia d'una cosa particular entre coses particulars, no de la seva Forma única. Amb un mirall, diu Sòcrates a la *República*, «de seguida faràs un sol i les coses del cel i una terra i a tu mateix i els altres éssers vius i mobles i plantes i totes les coses que deia fa un moment»; «sí», li respon el seu interlocutor, «seran aparences (φαινόμενα), però no coses

reals de veritat (ὄντα γέ που τῆ ἀληθεία)» (596e). Al fons d'aquesta conversa hi ha una jerarquia metafísica de tres nivells: Formes, coses sensibles i representacions de les coses sensibles (595c7-597e10). Així, el poeta tràgic és «el tercer des del rei i des de la veritat» (597e), igual que el pintor, que no imita cada cosa tal com és en realitat (ἐν τῆ φύσει), sinó que copia les obres dels artesans (598a). La mimètica pot fer de tot perquè assoleix ben poc de cada cosa (598b); aquest «ben poc» que assoleix és l'εἶδωλον, una mera imatge.

L'artesà que fabrica una eina té almenys una «creença correcta» (πίστιν ὀρθήν), perquè si no l'eina no es podria fer servir; el qui l'empra té el coneixement de l'ofici corresponent, l'ἐπιστήμη (602a); l'artista, en canvi, no té ni una cosa ni l'altra, simplement representa un objecte tal com sembla bonic al comú de la gent (τοῖς πολλοῖς, 602b). La mimesi, per tant, no pot aspirar a ser un activitat seriosa: és un mer joc (παιδιά, 602b). (Plató no formula una pregunta clau, que el neoplatonisme sí que tindrà en compte: en lloc de copiar la cosa sensible, l'artista ¿no podria representar directament la Forma intel·ligible i, així, ocupar un lloc més elevat en la jerarquia metafísica de les accions humanes?)

A fi de seduir l'auditori, la mimesi juga amb la confusió i les contradiccions de l'ànima humana; és una mena de màgia (γοητεία, 602b) que s'oposa a l'element racional (λογιστικόν) de l'ànima i n'explota sobretot la part irascible (τὸ ἀγανακτητικόν), que és la que es presta més a ser objecte de representacions variades. La part assenyada (φρόνιμον), que en general es manté igual a si mateixa, no és fàcil de representar poèticament, ni tampoc és fàcil comprendre'n la representació (604d). Així, la mimesi potencia la ira i afebleix la raó, sotmet l'home a una tempesta de passions i l'assimila als personatges ridículs de la comèdia; per això, conclou Sòcrates, no s'ha d'acceptar el poeta a la ciutat ben governada (605b).

Naturalment, aquesta no és l'última paraula del filòsof sobre la mimesi, perquè és evident que el Plató escriptor se'n serveix com ningú, de la mimesi literària. En lloc de limitar-se a exposar idees i raonaments, els seus diàlegs presenten una dramatització de la recerca filosòfica feta en comú, en un moment i un lloc concrets: una mimesi del particular a la recerca de l'universal, del contingent a la recerca del necessari, de l'efímer a la recerca del permanent. Com s'insinua al final d'*El convit*, els diàlegs constitueixen una nova escriptura que fon la comèdia i la tragèdia, allò que és baix i allò que és alt. El punt feble de la poesia era la seva incapacitat per representar la divinitat «simple i immutable» (*República* II 380d); la mimesi platònica intenta acostar-s'hi fent marrada per la intranquil·litat i la complexitat de les coses humanes.

3

Si Plató veu la mimesi com una duplicació del particular, Aristòtil la presenta com una aplicació de l'universal. En les paraules de la *Poètica*, 9:

És evident, a partir del que hem dit, que la tasca del poeta no és dir les coses que han passat, sinó les de la mena que podrien passar i les possibles segons el que està bé i és lògic [κατὰ τὸ εἰκὸς] o el necessari [τὸ ἀναγκαῖον]. L'historiador i el poeta no es diferencien per parlar en vers o sense vers [...]; al contrari, es diferencien en això altre: que un diu les coses que han passat, i l'altre les que podrien passar. / Per això també la poesia és més filosòfica i seriosa que la narració històrica, perquè la poesia parla més aviat de l'universal [τὰ καθόλου], i la narració històrica, del particular [τὰ καθ' ἕκαστον]. L'universal és que a un determinat tipus li passi de dir o fer unes determinades coses segons el que està bé i és lògic o el necessari. (Traducció de Xavier Riu, dins Aristòtil, 2017: 139-140)

La narració construïda a partir de relacions de necessitat i de l'εἰκός (un terme tradicionalment traduït per *versemblança*, però que no vol dir semblança amb les coses o els fets particulars, sinó concordança amb una certa lògica), justament perquè no es limita a moure's en el camp del particular, constitueix una forma de coneixement pròpia a la filosofia.

Aristòtil també acosta la poesia al coneixement quan parla de la metàfora: «Fer bé les metàfores», escriu al capítol 22 de la *Poètica*, «és ser capaç de veure les semblances (τὸ ὁμοιον θεωρεῖν)». És a dir: no veure aquesta cosa particular o aquella altra, sinó allò que tenen de semblant, una noció general que les agermana, i això a més veure-ho amb l'ull de l'ànima, per mitjà de la contemplació teòrica (θεωρεῖν).

Així, si posem de costat els dos filòsofs més grans de la Grècia antiga, en resulta un panorama desconcertant. Plató, que se serveix d'una escriptura que anomenaríem literària, critica la poesia de soca-rel. Aristòtil, que en les obres conservades (d'ús intern al Liceu, com és sabut), emprà un estil sec i mancat d'elegància, defensa la poesia. En un cas, la poesia no ofereix coneixement, perquè és una mera representació d'una cosa particular; en l'altre, sí que n'ofereix, d'alguna manera, perquè constitueix una aplicació de l'universal.

Per a un lector d'avui, hi ha alguna cosa estranya en aquest raonament. ¿No tendríem a veure-ho al revés, nosaltres? La representació del particular sembla justament la virtut de la literatura, no pas el seu defecte congènit, i en canvi diríem que allò que l'empobreix és l'esquematisme de l'universal. L'estranyesa que sentim potser indica que s'ha produït un canvi profund entre nosaltres i els grecs antics. Hi tornaré més endavant.

4

Faig una parada als segles XIII i XIV per parlar d'una figura especialment rellevant en la relació entre filosofia i literatura, perquè insereix totes dues formes d'escriptura dins un mateix projecte: Ramon Llull. L'oposició entre particular i universal que acabem de veure, naturalment, és fonamental en el pensador mallorquí, tant en els llibres més tècnics dedicats a l'Art combinatoria com en els més literaris. A l'*Arbre de ciència* (V 5) defineix la filosofia justament així: «lo filòsof consira les coses primeres e reals, e per aquelles davalla als reals particulars e encerca aquells ab les coses primeres; el seu encercament està en pujant e en davallant de les coses dejús a les desús e de les desús a les dejús». I, al *Llibre de contemplació* (366, 9), contemplar consisteix a davallar fins a les sensualitats i pujar fins a les intel·lectualitats, en un camí d'ascens i descens que es repeteix sense repòs.

Les diverses formes d'escriptura de Llull es mouen entre aquests extrems. Les obres dedicades a l'Art redueixen la sensualitat al mínim, intenten avançar pel camí de la màxima intel·lectualitat i universalitat; per això designen les dignitats divines, els principis fonamentals del món, no per mitjà de paraules d'un idioma particular sinó, per mitjà de lletres aïllades. En les obres on predomina l'expressió literària, en canvi, es despleguen històries, imatges, sonoritats interessants: la sensualitat hi preval, però una sensualitat que és plena de significances de la realitat divina. Aquí hi solem observar una dramatització de la recerca de Déu, mentre que en els textos que exposen l'Art hi respirem més aviat una atmosfera de possessió segura de la veritat, com si realment fos possible instal·lar-se dins la intel·lectualitat descarnada.

Tot i que, aparentment, aquestes dues aproximacions es poden fer encaixar dins la idea de la filosofia com a ascens i descens, sovint s'hi manifesten tensions difícils de resoldre. «Cantava e plorava l'amic cants de son amat», llegim al *Llibre d'amic e amat* (37), i l'amic deia que era més viva «aigua en plor que en ondes de mar; e pus prop és sospir a mar que neu a blancor»: ¿com es tradueix això al llenguatge de l'universal? Al *Llibre de meravelles* (II 14) hi trobem aquell passatge tan citat en què un ermità explica que les seves explicacions per analogia, les semblances, són deliberadament obscures: «on pus escura és la semblança», diu, «pus altament entén l'enteniment qui aquella semblança entén». En altres moments l'expressió literària proposa exemples de caritat cristiana que s'aferren a la sensualitat d'una manera ben poc filosòfica. En l'escriptura literària de Llull es fa present un excés que l'Art no pot captar, i em sembla defensable sostenir que en aquest excés hi ha una mena de coneixement, o si més no una virtut cristiana, alguna cosa entre la caritat i la humilitat, que els cercles segurs i esquemàtics de l'Art no poden transmetre.

5

La dissociació que s'insinua en Llull prefigura d'alguna manera el que passarà en l'edat moderna. És sabut que Descartes es va proposar d'inventar, en paraules seves, «no una *Art breu* de Llull, sinó una ciència amb fonaments nous (*scientiam penitus novam*) que permeti resoldre en general totes les qüestions» (carta a Beeckman del 26 de març de 1619, ed. Adam/Tannery X 156-157). El fet és que aquests fonaments nous modificaven la concepció de les semblances i les metàfores.

Quan Descartes, «com un home que camina sol i a les fosques», vol cercar «el veritable mètode per a arribar al coneixement de totes les coses de què fos capaç» el seu esperit, amb la primera regla que estableix, l'anomenada «regla de l'evidència», pretén no incloure en els seus judicis «res més que allò que es presentés al meu esperit tan clarament i tan distintament que jo no tingués cap motiu per posar-ho en dubte» (traduccions de Pere Lluís Font, dins Descartes, 2002: 95-98). Una idea distinta només conté els elements que li pertanyen; el seu contrari és la confusió: per tant, és en si mateixa aliena a la noció de metàfora.

En aquesta arrencada, Hans Blumenberg hi va identificar l'ideal del desplegament complet d'una terminologia clara i distinta, d'un llenguatge filosòfic que seria purament conceptual: tot es podria definir, per tant tot s'hauria de definir. Des d'aquest punt de vista, les maneres de parlar translàtiques serien només provisionals i superables. El nou llenguatge conceptual podria perdre tot interès en la seva història. Hauria deixat enrere la *précapitation* (el vici de pronunciar-se abans de tenir l'evidència) i la *prévention* (el pes dels errors del passat). S'hauria eliminat l'excés de la metàfora, que sempre diu alguna cosa més del que seria estrictament lògic o necessari (Blumenberg, 1997: 7-8).

Aparentment, doncs, aquí es bifurquen dos camins que en Llull encara avançaven paral·lels. En el mallorquí, la semblança, la imatge, l'exemple eren plens de significances divines, i l'obscuritat era fins i tot una garantia de l'elevació de l'enteniment als graons superiors de l'escala de l'ésser. Com que el món era una xarxa de signes, i la semblança, una unió de signes distants, l'obscuritat de la semblança permetia a l'enteniment fer un camí més llarg i trobar la unitat entre realitats més disperses; així podia arribar a una unitat més plena. En Descartes, en canvi, l'obscuritat i la confusió són justament el que cal eliminar per assolir les idees clares i distintes, purificades de l'escòria metafòrica. Es produeix, sembla, una separació entre el llenguatge no metafòric i conceptual de la filosofia i el llenguatge metafòric i narratiu de la literatura.

Ara bé, tot això Descartes ho explica en una narració que ell mateix anomena *faula*, amb tot el que això implica de relat estilitzat i didàctic. Vet aquí el truc retòric del *Discurs del mètode*: el llibre es podria descriure com una ficció sobre l'eliminació de les metàfores, com una narració sobre la construcció d'una terminologia que aboleixi la necessitat de les narracions.

6

He començat dient que la filosofia es va constituir com a tal separant-se de la poesia. En diversos moments de la història, la filosofia s'ha afirmat justament distingint-se d'altres disciplines. Als segles XVII i XVIII, s'afirma distingint-se gradualment de la ciència, i potser una de les conseqüències d'aquesta separació és que es transforma la relació entre la filosofia i la literatura. En tot cas, és justament després de la constitució del camp autònom de la ciència que la filosofia es mira la literatura amb un interès nou. Schopenhauer n'és un cas paradigmàtic: al paràgraf 49 del primer volum d'*El món com a voluntat i representació* sosté que l'objecte de l'art no és la cosa particular ni el concepte definible («totalment exhaurible per mitjà de la seva definició», Schopenhauer, 1998: 312), sinó la idea platònica, una idea intuïtiva, inexhaurible, diferent del mer concepte, a la qual l'artista té accés inconscientment. Segons aquesta replatonicització antiplatònica de l'estètica, només els mals artistes, els imitadors, manieristes, etc., fan art a partir del concepte: són com màquines que no saben digerir; el geni, en canvi, és com un organisme que sap assimilar, transformar i engendrar. Així mateix Schopenhauer sosté que «no sols la filosofia, sinó també les belles arts treballen en el fons amb la intenció de resoldre el problema de l'existència». Cada obra d'art és una altra resposta a la pregunta: «¿Què és la vida?», expressada «en el llenguatge ingenu i infantil de la intuïció (*Anschauung*), no l'abstracte i seriós de la reflexió»; en això consisteix «l'afinitat de la filosofia amb les belles arts». I continua: «De la impressió d'una obra d'art, només en quedem plenament satisfets quan deixa alguna cosa que no podem fer baixar fins a la claredat d'un concepte per més que hi reflexionem» (Schopenhauer, 1998: 471, 472 i 475).

Aquesta idea que en l'art hi ha un no-sé-què d'irreductible, que fa pensar però no es pot reduir al pensament conceptual, una idea que naturalment beu de la definició kantiana de la bellesa, nodrirà l'interès de la filosofia per l'art en general i la literatura en particular a partir de la fi del vuit-cents. És evident que, per esmentar tres casos ben diferents, la literatura és molt més important per a autors com ara Nietzsche, Heidegger i Adorno que no pas per als pensadors canònics dels segles anteriors. En tots aquests casos, la filosofia reconeix a la literatura la possibilitat d'una forma de coneixement. Des d'una altra perspectiva, Hans Blumenberg va estudiar allò que ell anomenava «metàfores absolutes», aquelles metàfores que hi ha sempre al fons del discurs filosòfic i d'alguna manera guien el pensament; així, va mostrar que la filosofia sol ser més literària del que es pensa. Per més que el filòsof pretengui donar l'esquena a la poesia, hi ha alguna essència poètica que s'ha resistit a evaporar-se.

7

Si jo, que no soc filòsof, parlo davant vostre, és perquè avui la filosofia i la literatura s'han acostat l'una a l'altra, encara que no siguin el mateix. Avui totes dues s'emmarquen dins les humanitats, un espai on es cultiva la consciència del llenguatge i la consciència de la tradició (que no vol dir el culte a la tradició: la consciència de la tradició és justament la base necessària de qualsevol ruptura). Però, naturalment, la nostra època té certes dificultats amb el llenguatge i la tradició, unes dificultats que afecten tant la literatura com la filosofia.

Només ens cal llegir unes quantes notícies a l'atzar, o fixar-nos en les frases que ens surten de la boca quan ens abandonem a la xerrameca, per adonar-nos que vivim en una època atrapada entre dues pulsions ideològiques aparentment contràries: una que podríem anomenar neorrousseauiana i una altra que en diré tecnoutòpica. En dic pulsions perquè sovint no circulen com a discursos filosòfics articulats, sinó com a idees subterrànies, com a motivacions invisibles. La pulsio neorrousseauiana sosté que la civilització tal com l'hem conegut és un error, una simple cristal·lització de la barbàrie, i que cal abolir-la juntament amb totes les seves determinacions perquè els subjectes del futur puguin ser lliures. La pulsio tecnoutòpica afirma que la duplicació tecnològica del món cobrirà les necessitats més bàsiques i alliberarà el subjecte humà de les servituds naturals; així, finalment, serà lliure.

El neorrousseauianisme i el tecnoutopisme tenen una cosa un comú: tots dos parteixen d'una idea de llibertat semblant, d'una certa interpretació de la idea liberal de llibertat. Tots dos redueixen la llibertat a la idea primísim i il·lusòria de la llibertat d'elecció, com si la nostra llibertat depengués de la quantitat de coses entre les quals podem triar. Tant l'un com l'altre consideren que cal eliminar tots els obstacles, totes les determinacions, que cal dipositar el subjecte en el buit, i aleshores podrà triar lliurement què vol ser i què vol fer. En tots dos casos, les herències fan nosa, i l'espai on el jo pot emancipar-se és una taula rasa.

El món filosòfic i literari té una responsabilitat en aquesta situació, especialment en la difusió del neorrousseauianisme, però ara no em vull entretenir amb aquesta trista història. Sí que voldria insistir en un fet: tant el neorrousseauianisme com el tecnoutopisme representen una manera molt empobrida d'entendre l'ésser humà. El conceben com una voluntat solitària, carregada de consciència moral, però desproveïda de consciència de la història i del llenguatge i, en general, de les dependències que conformen el món. Totes dues pulsions revelen una manca alarmant d'imaginació.

En les seves millors manifestacions, la literatura és el contrari d'això. Potser qui ho va explicar millor és Iris Murdoch, que significativament reunia les condicions de filòsofa i escriptora. A l'article «The Sublime and the Beautiful Revisited», del 1959, va escriure:

La virtut no té a veure essencialment o immediatament amb el fet de triar entre actes o normes o raons, ni amb el de despullar la personalitat perquè pugui fer un salt. Té a veure amb el fet d'aprehendre realment que existeixen altres persones. Realment, la llibertat també és això, i és impossible no sentir que la creació d'una obra d'art és una lluita per la llibertat. La llibertat no és triar; això és simplement la jugada que fem quan ja està tot perdut. La llibertat és conèixer i comprendre i respectar coses que són ben diferents de nosaltres. La virtut en aquest sentit ha de ser construïda com a coneixement, i així ens connecta amb la realitat. (Murdoch, 1997: 284)

Per Murdoch, en la literatura –la bona literatura– es manifestaria aquesta idea de llibertat que implica tenir una consciència plena dels altres; s'hi produiria justament una extinció de la personalitat que faria visible allò que la personalitat ofusca, tapa, distorsiona. La literatura seria una mimesi de l'autèntica llibertat, que és l'assumpció de tot allò que hi ha fora de la idea primària del subjecte com a mera voluntat solitària. ¿Quina mena de mimesi, però? ¿La mimesi entesa a la manera platònica o a la manera aristotèlica? ¿Una duplicació del particular o una aplicació de l'universal? ¿Mirall de la realitat o forma desproveïda de particulars? ¿Imatge de la multiplicitat contingent o representació construïda sobre el principi d'unitat?

Naturalment, en la literatura hi ha sempre totes dues coses, forma i matèria, la tensió entre unitat i multiplicitat. Però no n'hi ha prou de constatar això. Al mateix article, més endavant, Murdoch raonava així:

A tot novel·lista se li presenta una temptació a la qual, si tinc raó, els novel·listes moderns cedeixen massa fàcilment, la temptació d'imaginar-se que el problema de la novel·la està resolt i les dificultats superades tan bon punt s'ha desenvolupat una forma en el sentit d'un mite satisfactori. Però això només és el començament. Després hi ha la batalla molt més difícil per impedir que aquella forma es torni rígida, mitjançant l'expansió lliure dels caràcters individuals contra la forma. Aquí, per sobre de tot, ha de ser respectada la contingència dels caràcters. (Murdoch, 1997: 285)

Em decanto per creure que aquestes paraules mantenen la seva validesa mig segle després de ser publicades. Avui, com en l'època de Plató, és fonamental l'esforç del pensament per pujar de la multiplicitat a la unitat i baixar de la unitat a la multiplicitat contínuament –per dir-ho en termes lul·lians: de la sensualitat a la intel·lectualitat i de la intel·lectualitat a la sensualitat–. És d'aquest vaivé, de la fricció entre els dos extrems, que en pot sorgir alguna mena de coneixement humà. I és des de la consciència de la unitat que ens pot semblar infinitament rica la diversitat del món.

Però és evident que en aquest ascens i descens de l'intel·lecte s'ha produït un canvi d'èmfasi. En certa manera, la civilització s'ha capgirat respecte de la Grècia antiga. Plató percebia que l'amenaça venia de la confusió de la

multiplicitat i de la contingència dels cossos, i el problema principal que volia resoldre era el de trobar el camí que duia a l'universal, a la permanència de la Forma intel·ligible, a la unitat que representa la idea del Bé. Aquest és el to que sentim en bona part dels diàlegs platònics. En la nostra època, en canvi, més aviat sembla que l'amenaça vingui de la falsa unitat empobridora. Avui que sabem que l'universal és la consigna de les formes de destrucció més eficaces, el problema principal és la dignitat del particular. Ara com fa dos mil·lennis, necessitem fer el camí d'anada i tornada entre la unitat i la multiplicitat, però s'han transformat el to i l'estat d'ànim que hi ha al fons d'aquest moviment.

Ara podem tornar a Plató i Aristòtil. El llibre desè de la *República* criticava la poesia perquè era una mimesi del particular feta sense coneixement. Aristòtil li responia que la poesia sí que era coneixement, justament perquè no era mimesi del particular, sinó de l'universal. Amb el capgirament que he esmentat més amunt, i que es reflecteix en la darrera citació de Murdoch, aquesta associació entre universal i coneixement queda en entredit. Avui, la literatura trenca l'oposició entre contingència i coneixement, que era central per a Plató; avui la literatura és coneixement perquè constitueix una manera d'assumir les contingències, les dependències, el pes de la història, l'existència dels altres humans i no humans. És coneixement de la multiplicitat en tensió amb la unitat i, per tant, un coneixement moral. Per això Iris Murdoch també podia dir: «L'art és mimesi i el bon art, per emprar un altre terme platònic, és anamnesi, “record” del que no sabíem que sabíem» (Murdoch, 1997: 12). Aquella vella llum que Plató associava a la Forma intel·ligible del Bé s'amaga avui darrere l'opacitat dels altres i de les coses, darrere els misteris de la multiplicitat, i la literatura, amb les seves representacions, ofereix a la filosofia un camí que està vedat al concepte.

Bibliografia

- ARISTÒTIL (2017), *Poètica*, introducció, text revisat, traducció i notes de Xavier Riu, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- BLUMENBERG, HANS (1997), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt del Main: Suhrkamp.
- DESCARTES, RENÉ (2002), *Discurs del mètode*, traducció i edició a cura de Pere Lluís Font, Barcelona: Edicions 62.
- MURDOCH, IRIS (1997), *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Nova York: Penguin.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR (1998), *Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausgabe*, Munic: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- STENDHAL (2004), *El roig i el negre*, pròleg de René Girard, traducció de Ferran Toutain, Barcelona: Biblioteca Pompeu Fabra/Destino.

Ètica aplicada: la funció de la filosofia en la cooperació interdisciplinària

BEGOÑA ROMÁN I MAESTRE

UNIVERSITAT DE BARCELONA
broman@ub.edu

Article rebut el 17 d'octubre de 2023 i acceptat el 28 de novembre de 2023

Resum: Tres són els objectius d'aquest article. Primer, des d'un discurs metareflexiu, clarificar què és i com es fa l'ètica aplicada. És propi d'aquesta dur a terme, en societats tècniques i moralment plurals, una tasca cooperativa i interdisciplinària en la resolució de problemes. Segon, explicitar la funció de la filosofia en la tasca interdisciplinària de l'ètica aplicada. En concret ens cenyirem en cinc aspectes: 1) Aportar la mirada metareflexiva i postconvencional, amb pretensió d'universalitat normativa, sense desconsiderar la situació en què s'està. 2) Desfer malentesos lingüístics i aclarir altres termes. 3) Detectar supòsits morals que, en un entorn moralment plural, requereixen justificació o superació. 4) Aportar conceptes de la tradició filosòfica que ajuden a il·luminar la problemàtica en qüestió. 5) Analitzar els arguments i esbrinar la importància que se'ls atorga i per què. El tercer i darrer objectiu rau a subratllar la importància de la fonamentació també en aquesta ètica, que es mou en l'equilibri malabar entre el seu compromís amb l'hermenèutica crítica dels contextos, els coneixements de què disposem i les possibilitats d'eficàcia i viabilitat de les seves recomanacions. El seu revisionisme no és ni relativisme ni mer pragmatisme.

Mots clau: ètica aplicada, metaètica, interdisciplinarietat, responsabilitat, fonamentació

Applied Ethics: the role of Philosophy in interdisciplinary cooperation

Abstract: This article has three objectives. Firstly, to clarify what applied ethics is and how it is implemented from a meta-reflective discourse. Applied ethics carries out cooperative and interdisciplinary work in the solution of problems in technical and morally plural societies. Secondly, to make the role of philosophy explicit in the interdisciplinary work of applied ethics. In particular, we will focus on five aspects: 1) To provide a meta-reflective and post-conventional view, with intention of normative universality, without disregarding the situation in which we find ourselves. 2) To undo linguistic misunderstandings and to clarify other concepts. 3) To detect moral assumptions that, in an environment that should be morally plural, require either justification or overcoming. 4) To contribute concepts from the philosophical tradition that help to illuminate the problem in question. 5) To analyze the arguments and find out the importance given to them and why. Thirdly, the last goal is to underline the importance of the foundation of

this ethics, which moves in the juggling balance among its commitment to the critical hermeneutics of the contexts, the available knowledge to us, and the possibilities of effectiveness and feasibility of its recommendations. Its revisionism is neither relativism nor mere pragmatism.

Key words: applied Ethics, metaethics, interdisciplinarity, responsibility, foundation

1/ Introducció

Dividirem aquest escrit en tres parts, que es relacionen amb els tres objectius que ens proposem. En la primera part, des d'un discurs metareflexiu, volem clarificar què és i com es fa l'ètica aplicada. És propi d'aquesta dur a terme una tasca cooperativa i interdisciplinària en la resolució dels problemes que sorgeixen en societats tècniques i moralment plurals. Començarem amb aclariments conceptuals, ens detindrem en algunes de les causes que van concórrer a l'origen de l'ètica aplicada, i en el mètode deliberatiu amb què, des de la cooperació interdisciplinària, afronta les problemàtiques.

En la segona part, amb l'objectiu d'explicitar la funció de la filosofia en aquesta tasca interdisciplinària de l'ètica aplicada, ens centrarem en cinc aspectes: 1) La filosofia aporta una mirada metareflexiva i postconvencional, amb una pretensió d'universalitat normativa i, no obstant això, sense desconsiderar la situació en què s'està. 2) La filosofia ha de desfer malentesos lingüístics i aclarir-ne d'altres. 3) Ha de detectar supòsits morals que, en un entorn que ha de ser moralment plural, requereixen justificació o superació. 4) La filosofia pot contribuir amb conceptes de la seva tradició que ajuden a il·luminar la problemàtica en qüestió, enriquir el plantejament i la discussió sobre propostes de solució. 5) Pot analitzar els arguments, la seva coherència, i esbrinar la importància que se'ls atorga i per què.

Si bé l'ètica aplicada es mou en l'equilibri malabar entre el seu compromís amb l'hermenèutica crítica dels contextos, els coneixements de què disposem en aquest moment, i les possibilitats d'eficàcia i viabilitat de les seves recomanacions, el continu revisionisme de la seva tasca no és ni relativisme ni mer pragmatisme. Per això acabarem, a la tercera part, subratllant la importància, també en aquestes qüestions d'aplicació de l'ètica on el principal objectiu és més pràctic que teòric, de la fonamentació.

2/ Què és i com es fa l'ètica aplicada: una visió metareflexiva

Per resumir en què consisteix l'ètica aplicada i el paper que hi té la filosofia des d'una visió metareflexiva del seu quefer, seguirem el magnífic article de Kurt Bayertz «La moral como construcción. Una autoreflexión sobre la ética aplicada» (Bayertz, 2003).

Cal començar aclarint que, si bé aquí parlarem de l'ètica aplicada en singular, allò més usual és anomenar-la segons els diferents sectors on s'aplica. Es distingeix així la bioètica (la més desenvolupada de les ètiques aplicades), l'ètica dels negocis, dels serveis socials, dels mitjans de comunicació, etc. Hi ha, però, un aire de família, un fil conductor, en totes: s'apliquen a la resolució de problemes reals d'un determinat sector més professionalitzat o menys; és una ètica normativa, i la discussió s'institucionalitza en comitès deliberatius.

L'ètica aplicada es caracteritza perquè neix per la demanda social dels professionals,¹ davant la necessitat d'haver de prendre decisions complexes, que van més enllà del respectiu domini i saber, perquè involucren valors i tenen conseqüències públiques amb gran impacte en el futur. Recordem la dita, ja esdevinguda un tòpic en l'ètica aplicada, del repte que suposa la tecnologia a l'ètica: «No tot el que tècnicament es pot fer és èticament correcte fer-ho». Precisament per la dificultat i complexitat de les decisions, no es prenen a títol personal ni aïlladament, per això s'institucionalitzen comitès d'ètica, que tenen com a tasca fonamental la deliberació i proposta de recomanacions davant problemàtiques concretes.

Certament, els problemes de l'ètica aplicada no tenen una solució fàcil, perquè les respostes tradicionals, o bé no serveixen o no hi ha un consens entre la població o, senzillament, no hi ha precedents perquè es tracta d'un problema nou. Sovint són les noves possibilitats de decisió i acció que obre la tecnologia² les que generen noves problemàtiques ètiques, però també es qüestionen altres maneres habituals de procedir. Per posar-ne algun exemple: són problemes nous el transplantament d'úter o la delegació a algorismes de tasques i decisions tradicionalment fetes i preses per humans. Hi ha problemes que són vells, com ara les qüestions d'interrupció voluntària de la gestació o la petició de l'ajuda a morir, que, amb el canvi de valors o la maduresa moral de la societat, exigeixen altres respostes que les tradicionals. En paraules de Bayertz:

Esto nos permite destacar una propiedad característica de los problemas de la ética aplicada que aún no ha sido mencionada. Los "problemas" resultan ser opciones de actuación que no se pueden clasificar de forma clara y determinante como "admisibles" ni tampoco como "despreciables" desde el punto de vista moral. Su problematidad normativa se expresa en que se discute

1. Si bé els professionals fan aquesta demanda d'ètica aplicada, s'ha de dir que als EUA hi va haver alguns escàndols que també van contribuir que naixés. Pensem en l'experiment a Tuskegee (que dona lloc a l'informe Belmont, text fundacional de la recerca en subjectes humans) o el cas Watergate (que fomentà l'extensió de la *Business Ethics*).
2. Tot i la diferència que es pugui establir entre tècnica i tecnologia, farem servir preferentment la paraula *tecnologia*, ja que és el terme més emprat en la bibliografia.

en términos de “por un lado-por otro lado”, sin que ni uno ni otro destaque más desde el principio. Existen buenos argumentos tanto para una parte como para la otra. (...) La ética aplicada emerge en una especie de zona intermedia moral. Su campo es un claroscuro de carácter evaluativo o normativo, en el que las luces y las sombras no están aún claramente decididas, y que, ante todo, deben ser delimitadas. Dicho de forma menos metafórica: prevé la existencia de problemas *morales no solucionados* y presupone la necesidad de encontrar una solución para los mismos (Bayertz, 203: 56).

Els tipus de preguntes i problemes de l'ètica aplicada són, com bé ha definit Ferry, tràgics (Ferry, 2017), perquè com que no és una qüestió merament tècnica, moltes de les respostes confrontades tenen part de raó, no es poden prioritzar totes, i hi ha motiu per preocupar-se'n i ocupar-se'n atesos els impactes que comporten.

Fent-se ressò dels girs hermenèutic, lingüístic i pragmatista de la filosofia contemporània, l'ètica aplicada assumeix que sempre es pensa des d'un context concret que condiona tant el problema com la mirada des de la qual s'aborda. Igualment, el desenvolupament de la consciència moral que es té en un determinat moment condiona la lectura que se'n fa i n'emmarca la deliberació.

L'ètica aplicada, des del gir lingüístic, constata que els conceptes morals tenen història, que quasi sempre les paraules venen carregades de denotacions i connotacions morals. Per això no ha d'estranyar que en els documents de l'ètica aplicada hi hagi sovint un glossari que aclareix el significat que s'atorga a les paraules. Tampoc s'ha de menystenir que la mateixa interdisciplinarietat, inherent a l'ètica aplicada, exigeix posar-nos d'acord en l'ús de les paraules per entendre'ns més enllà dels respectius argots disciplinaris.

L'ètica aplicada és d'esperit pragmatista, és a dir, pensem perquè tenim problemes reals que exigeixen solucions amb certa urgència. No es va a la recerca de discussions profundes i abstractes (de temes que sempre han ocupat la filosofia, com ara la justícia, la mort, la veritat, etc.), sinó que, cenyint-se a casos particulars, que són els que plantegen el problema, ha de proposar un curs d'intervenció, el millor de què disposem avui. Així, tornant als exemples, en l'ètica aplicada no parlem de la vida o de la mort, sinó de si hem de mantenir en vida un nen anencefàlic o acceptar la petició de la prestació de l'ajuda a morir d'una persona amb greu patiment mental, o retirem la tutela a uns pares per haver maltractat els ses fills.

La diferència entre pensar temes i deliberar sobre problemes explica la vocació pràctica, pública i normativa de l'ètica aplicada: és una ètica de la responsabilitat. La pregunta la fa algú que està en una situació de patiment, o un departament o una institució que no sap què cal fer davant un determinat problema. De l'ètica aplicada no se n'espera un gran manual antropològic o metafísic, sinó una recomanació que contingui unes directrius per prendre

decisiones raonades i raonables per a un problema concret, davant el qual es pot actuar de diferents maneres, i hem de decidir com a societat quina creiem que és la més adequada.

La resposta als problemes a què es dedica ha de venir d'un marc ampli –com és l'ètica cívica, o mínima, com l'anomena Cortina (Cortina, 1986)– que respecti les ètiques personals, molt diferents en societats pluralistes com les nostres, i les ètiques professionals (deontologies incloses), però també considerant l'ètica de l'organització que fa la pregunta i que l'ha de dur a terme seguint la recomanació o no. Cal recordar que els comitès d'ètica solen ser consultius.³ L'ètica aplicada no substitueix la responsabilitat del professional ni la de la principal persona afectada pel problema, però donada la particularitat de la pregunta, complexa, tràgica, quan s'adreça a un comitè, vol conèixer els parer d'unes persones que s'han parat a pensar juntes des d'una mentalitat ampliada i des d'un universalisme interactiu (Benhabib, 2006).

Plantejats des d'una definició negativa, es podrien resumir els tres aspectes de la tasca de l'ètica aplicada així:

1) No s'aborden qüestions estrictament tècniques, malgrat que necessitem els coneixements que aporten les diferents disciplines concernides.

2) No supleix la moral dels afectats, ni la personal de les persones destinàries del servei, ni la professional ni l'organitzativa.

3) No n'hi ha prou ni amb la bona voluntat d'aquestes persones ni amb el sentit comú ni amb el mer consens. No es tracta, en absolut, d'una negociació. L'objectiu és una ètica normativa que va més enllà d'una negociació d'interessos o d'un peritatge tècnic.

L'ètica aplicada se la juga tant en la legitimitat de les seves recomanacions (fruit d'una tasca deliberativa en què es ponderen valors, conseqüències i els procediments més adients donat un cas i circumstàncies concretes), com en l'eficàcia i factibilitat de les seves recomanacions a curt o mitjà termini. Per tot plegat, es necessita la cooperació interdisciplinària. Ara cal esbrinar la funció de la filosofia en aquesta tasca cooperativa interdisciplinària de l'ètica aplicada.

3/ La funció de la filosofia en la cooperació interdisciplinària de l'ètica aplicada

En aquesta tasca deliberativa la filosofia té una funció, però és una més amb la de les altres disciplines concernides. La persona del filòsof o filòsofa ja no és la d'un Sòcrates que, privada i individualment, va a l'àgora a remoure la consciència dels ciutadans amb preguntes incòmodes. Ara les preguntes ens

3. No és el cas dels comitès d'ètica de la recerca, sense el seu permís aquesta recerca no es pot fer.

venen donades. Diferentment de Sòcrates i la seva visió platònica, la resposta no està esperant a donar a llum, no es tracta de descobrir-la. La resposta es crea fruit de la deliberació i el consens d'un comitè. Tampoc es tracta que la filòsofa o el filòsof sigui un tribú del poble, des d'una especial visió dels fets i un clar activisme polític, a la manera de Sartre (Bayertz, 2003).

No obstant això, l'empremta de Sòcrates roman en el mètode: hi ha un diàleg socràtic, una discussió pública, amb el desig d'anar esbrinant la millor solució, que, contràriament als sofistes, no sempre serà la més aplaudida, tot i que ha de ser ben explicada, perquè es vol convèncer el públic que és, al cap i a la fi, la ciutadania. També en la línia socràtica, fem ètica aplicada amb una pretensió transacadèmica de servidors públics, al servei d'una organització (departament de drets socials, o un hospital, etc.) que ens fa les preguntes i espera una resposta que pretén ser normativa; no qualsevol resposta.

Ens centrarem en cinc dimensions de la funció de la filosofia en aquesta tasca interdisciplinària de l'ètica aplicada per esbrinar, en concret, què pot esperar-se de la presència de la filosofia.

En primer lloc, de la filosofia s'espera que aportï una mirada metareflexiva i postconvencional, amb pretensió d'universalitat normativa. És propi del discurs filosòfic pensar críticament des d'una distància que posa en dubte el mateix plantejament del problema. No deixa de ser l'actitud típicament filosòfica de pensar des dels límits i des dels marges, per veure si en el mateix plantejament de la pregunta s'assumeixen acríticament uns supòsits que es poden qüestionar o, si més no, plantejar com a contingents.

L'ètica aplicada requereix unes competències ètiques, anomenades postconvencionals, en les escales de Kohlberg (Kohlberg, 1992) i Gilligan (Gilligan, 1998, 2013) que entrena el fet de treballar en problemàtiques ètiques. La formació en filosofia promou aquesta competència de qüestionar l'estatu quo; d'això parlava Arendt quan defensava la mentalitat ampliada (Arendt, 2002).

En l'ètica aplicada hi ha un desig normatiu, sense desconsiderar la situació en què sempre s'està. No només fa recomanacions de curs d'acció, sinó que ho fa proposant normes: construeix moral. D'aquesta manera, no només va a millorar les persones mitjançant l'acció, sinó que pretén millorar la mateixa moral, ampliant-la de continguts tot resolent problemes morals (Bayertz, 2003). Aquesta construcció de normes intenta esquivar fal·làcies ben conegudes en el món filosòfic (com ara les fal·làcia naturalista, decisionista, legalista, etc.).

Sempre es pensa en, des de i per a unes circumstàncies. Les nostres no només són moralment pluralistes, sinó que volem que ho continuïn sent: el pluralisme és signe de llibertat de consciència i d'elecció en les maneres de pensar i viure. Per això, el marc teòric des d'on es fa l'ètica aplicada és l'ètica dels mínims cívics, se centra en les qüestions dels drets i deures, de dignitat i justícia, per a qualsevol persona, i deixa en segon pla (no menys important)

les varietats morals en les nocions de felicitat que puguin tenir les persones i les comunitats. Sovint apareixen conflictes d'interessos entre allò que personalment un prefereix i el que és socialment recomanable.

En segon lloc, la filosofia pot desfer malentesos lingüístics i clarificar problemàtiques apel·lant a conceptes acadèmics. Quan en la cooperació interdisciplinària fem servir paraules, la mirada filosòfica ajuda a veure fins a quin punt són apropiats els noms, les metàfores o determinades analogies. De nou, els exemples seran il·lustratius. De què parlem quan diem d'un robot o d'un cotxe que són «autònoms»? Quan es discuteix l'aplicació als animals de termes com «drets» o «dignitat», és en el mateix sentit que quan els referim als ésser humans? I què cal dir de la «intel·ligència artificial»? O quan discutim com s'ha d'anomenar una problemàtica, perquè no és indiferent parlar de gestació per substitució, o subrogada o ventre de lloguer, etc., sabem que la qüestió dels noms és important per a la qüestió de les coses.

A més a més, amb la tria de noms també és important ser clars i fer-nos entendre. No cal menystenir, cal insistir en aquesta qüestió, que les recomanacions de l'ètica aplicada no es dirigeixen només a qui ens fa les preguntes. Hi ha un veritable desig de crear moral i convèncer els ciutadans de per què es dona una resposta així i fer entendre els arguments per decantar-nos per una opció abans que una altra. Per això els documents que elaborem en l'ètica aplicada han de ser clars i concisos, sense menysprear el grau de dificultat que la problemàtica sovint comporta.

En tercer lloc, la filosofia pot detectar supòsits morals que requereixen una justificació millor o la seva superació, en un entorn que ha de ser moralment pluralista, quan hem vist que no són coherents amb els valors pels quals ens volem caracteritzar en aquests tipus de societats. En aquest procés reflexiu i deliberatiu propi de l'ètica aplicada s'espera de la filosofia que detecti biaixos o els inevitables prejudicis que la formació professional i l'ètica personal poden comportar. Aquests biaixos tant poden ser inconscients, ideològics o, amb l'explícit desig d'imposar una opció, esdevenir un conflicte d'interès.

La formació i l'entrenament en filosofia moral ens fa més avesats a fer preguntes sobre la consistència dels supòsits de què partim;⁴ fins a quin punt una conclusió es deriva d'una evidència o prova empírica o ens extralitem en aquelles conclusions i afloren altres supòsits.

El filòsof o la filòsofa no és un expert en moral (Bayertz, 2003), però sí en el discurs ètic; té millors competències (fruit de l'exercici i l'estudi) en la deliberació i és capaç d'acceptar les limitacions argumentatives, contraintuï-

4. No estem dient que sigui un privilegi de la formació en filosofia, ni molt menys que aquesta disciplina tingui el monopoli de l'educació en el pensament crític. Sí que volem fer èmfasi que l'estudi de la història de la filosofia o les diverses filosofies (sobre la ciència, el coneixement, la cultura, la moral, etc.) que formen part del currículum de la formació filosòfica fomenten aquesta visió metareflexiva i crítica.

tives, o les contradiccions que un altre col·lega li pot fer veure. No es tracta, en absolut, que el filòsof o la filòsofa estigui en un atalaia privilegiada que li permet veure la qüestió *sub specie aeternitatis*, però sí que la seva formació els fa ser més conscients de l'hermenèutica crítica dels contextos amb tot el que això comporta, i més en una societat accelerada com la nostra.

A tall d'exemple, podem recordar que és bastant freqüent sentir que la tecnologia és axiològicament neutra, quan caldria discutir si ho és realment. Així mateix podem discutir fins a quin punt la consideració del robot social com a agent moral, perquè és capaç d'interactuar amb persones, és una analogia i una adscripció adequada. Però, a la vegada, aquesta preguntes fan replantejar a la filosofia qüestions com ara què significa ser agents morals; i si podríem aplicar, seguint la mentalitat ampliada d'Arendt (Arendt, 2002) i l'universalisme interactiu de Benhabib (Benhabib, 2006), el concepte de valor en si i de dignitat a aquests éssers artificials.

O, amb un altre exemple, podem constatar la contradicció de prohibir la venda d'òrgans i alhora permetre, sota el concepte de compensació econòmica, tot i que força elevada, la «donació» d'esperma o òvuls. Així com detectem la necessitat de comprar plasma per fabricar hemoderivats, fàrmacs vitals per a moltes persones, però prohibim de fer-ne la compra al nostre país perquè preferim mantenir un sistema altruista que sigui pròpiament de donació i altruista. Són aquestes incoherències les que exigeixen la necessitat de ponderar la mena d'arguments per esquivar l'arbitrarietat i la injustícia.

El deure de vetllar pel pluralisme moral fa que haguem d'estar més atents a la diversitat de parers i escoltar sempre quina en seria l'antítesi, el contraargument, sense oblidar, i no és sobrer de dir, el parer dels principals afectats pel problema. Per això no és d'estranyar que, com que és més fàcil acordar el que ningú vol, perquè es considera dolent, sovint es comença explicitant els extrems (per excés i defecte en línia del *mesotés* aristotèlic) per anar acoant, en ponderació, els cursos d'acció intermedis més aconsellables per a la situació.

En quart lloc, la filosofia pot aportar conceptes de la història de la filosofia que ajuden a il·luminar la problemàtica en qüestió. Des dels conceptes filosòfics podem ajudar a il·luminar el cas o la problemàtica de la qual es discuteix. Pensem en el concepte d'*autonomia*. En el jurament hipocràtic, per exemple, no apareix el concepte de *respecte* a l'autonomia de la persona, ni cap referència al consentiment informat. Però des de finals del segle xx s'ha anat abandonant un model de relació metge-pacient paternalista i apareix una medicina centrada en el pacient en què esdevé agent corresponsable de la seva salut des de la seva autonomia.

Quan aquesta autonomia s'instal·la com a principi en l'àmbit bioètic i dels serveis socials, cal especificar en quin sentit l'entenen. Podem aprofundir si es concep des d'un marc més individualista i liberal sense altre límit que no perjudicar tercers, perquè cadascú sobre si mateix és amo i senyor (Mill,

2013) i cal respectar les seves preferències. O si la podem entendre també des d'una perspectiva més kantiana, en què la concepció de dignitat obliga a posar-se deures també vers un mateix (Kant, 2002).

Tanmateix, també podem discutir si aquests conceptes d'autonomia estan massa arrelats a teories de la justícia, abstractes, racionals, d'éssers genèrics, que obliden el paper de la criança i les institucions en la forja de l'autonomia personal, que és relacional, contextualitzada, com han explicat les ètiques de la cura (Benhabib, 2006). O, anant més enllà, podem plantejar si aquella autonomia encara és massa liberal, poc republicana, i té en poca consideració les estructures de dominació i intervenció arbitrària, malgrat que un subjecte no ho visqui com a tal (Pettit, 1999).

Totes aquestes precisions, que comencen en la noció de *llibertat* són cabdals, per exemple, a l'hora de valorar com de lliure i voluntària és la decisió d'un persona que demana l'eutanàsia o dona el seu consentiment a ser acompanyada per un robot assistencial.

Una altra aportació de la filosofia pot venir des del concepte de *justícia* (de la intervenció que hi té la sort, de què es considera un mèrit per accedir a recursos escassos, etc.), i de les teories del reconeixement (Honneth, 1997). Des d'aquestes teories es pot analitzar, posem per cas, si les polítiques públiques han d'anar més enllà de qüestions de distribució de recursos i considerar la lluita pel reconeixement de certs col·lectius estructuralment invisibilitzats pels focus d'atenció més estrets.

Amb aquests exemples només volem mostrar com la filosofia pot contribuir amb els seus conceptes i teories a millorar la comprensió de la problemàtica, o a explicitar la limitada visió que se'n té i, amb vocació clarament pràctica, obrir alternatives d'acció. Al cap i a la fi, hi ha d'haver un compromís amb una opció, no val el mer «no ho sé» socràtic; tot i que aquest no saber la resposta esdevé el motor per generar la reflexió cooperativa a la recerca d'una possible solució. Quan el problema en qüestió és massa complex i no hi acabem de trobar una resposta, des del principi de precaució, la resposta pot ser una moratòria, atès l'alt risc per la desproporció entre el poder fer i la ignorància de les conseqüències d'aquest poder (Jonas, 1995). Es tracta de generar imaginació per veure com uns conceptes teòrics poden il·luminar molt les propostes pràctiques.

Entre aquest conceptes i mètodes, un dels més exitosos ha estat el d'equilibri reflexiu de J. Rawls. Ell mateix reconeix que aquest equilibri no deixa de ser una versió de la prudència aristotèlica (Rawls, 2010). Com molt bé resumeix Bayertz:

La estrategia de creación predilecta de la ética aplicada se acerca bastante a lo que John Rawls denominó “equilibrio reflexivo” (...) La justificación mediante “el equilibrio reflexivo” significa, por tanto, la construcción de una red lo más amplia posible de convicciones que se sostengan mutuamente,

sin que ninguna de ellas ocupe desde el principio una posición privilegiada en dicho entramado. Este modelo, por consiguiente, constituye un nuevo camino para la fundamentación moral, siempre y cuando no esté disponible un fundamento aceptado en general. (Bayertz, 2003: 62-63)

En aquest sentit, un cinquè i darrer aspecte de com la filosofia contribueix a la tasca cooperativa interdisciplinària de l'ètica aplicada consisteix a analitzar els arguments i esbrinar la importància que se'ls atorga i per què. Aquesta tasca de ponderar no és exclusiva de la filosofia, si bé és cert que a la nostra tradició ha rebut molta dedicació. Es tracta de treballar en la contingència, del que podria ser d'una altra manera; es tracta d'argumentar també per què fins ara aquesta és la millor que se'ns acut i disposem.

Hi ha un compromís a resoldre el problema que se'ns planteja, o si més no, pal·liar els efectes nocius que se'n deriven. En aquest sentit, cal enraonar per què, malgrat que els quatre principis de la bioètica són, per exemple, *prima facie*, en aquest cas o situació, optem per prioritzar-ne un i no l'altre; o davant la ponderació d'impactes per què se'n prioritzen uns abans que altres (Beauchamps i Childress, 1999).

La qualitat argumentativa és quelcom important quan parlem de valors i de les raons morals de per què s'ha decidit una opció i no un altra. Podem oferir argument deontològics, o conseqüencialistes, o enfocar la discussió sobre el procediment més adient per respectar un dret i evitar certes conseqüències, però cal argumentar bé. No deixem d'esperar que aquesta qualitat argumentativa, fruit de la cooperació interdisciplinària, serveixi per millorar la competència o maduresa ètica de la ciutadania, la formació en ètica dels científics que intervenen en la discussió, així com els filòsofs i filòsofes millorem els nostres coneixements científics. Al cap i a la fi, les ètiques aplicades neixen a partir del desig i necessitat d'acostar posicions entre les humanitats i les ciències.

4/ El revisionisme i el compromís: la fonamentació de l'ètica aplicada

De l'article de Bayertz, que ens ha servit de guia i del qual subscriuim gairebé totes les seves tesis sobre l'ètica aplicada, només en tenim una única discrepància, però filosòficament important. Es tracta de la crítica al que ell anomena fundacionalisme, que es conforma en un pragmatisme rawlsià. La nostra proposta, que a continuació defensarem, està més ancorada en una proposta de fonamentació per a l'ètica aplicada des de l'ètica de la responsabilitat d'Apel⁵ i el seu pragmatisme transcendent.

5. Seguim algunes de les tesis que ja es van defensar a «La ética del discurso en la bioética» (Román, 2017: 303-321).

L'ètica del discurs és una ètica que defensa el consens com a criteri legitimador de la moral, però no és una mera ètica del consens com la que es podria derivar d'una proposta a la rortyana, que defensa, entre d'altres, la prioritat de la democràcia per sobre de la filosofia (Rorty, 1996); entre d'altres motius perquè els pragmatistes com Rorty tampoc aspiren a la universalitat i a la deontologia, cosa que sí que fa l'ètica aplicada. L'ètica aplicada no va de mers consensos fàctics (pactes estratègics), s'incorre en fal·làcies decisionistes, encara que ho siguin d'una majoria, si l'argument no és bo. S'incorre, a més, en una mera moralitat convencional que no aspira al nivell postconvencional crític i reflexiu.

Com hem vist, l'ètica aplicada, com l'ètica dialògica, es pren molt seriosament l'argumentació. Tot i el revisionisme a què sempre està oberta, busca el curs d'accions més ben argumentat en el moment en què ens trobem. Per això ens pren temps en la discussió. Per això la revisió i l'actualització contínues. Per això mateix és fonamental, valgui la redundància, la qüestió de la fonamentació, tasca cabdal en l'ètica filosòfica.

Des de la perspectiva de l'ètica dialògica, aquesta consisteix a fer explícits el pressupostos universals i necessaris del debat pràctic. L'apriori lingüístic inherent al discurs o debat argumentatiu no és un joc lingüístic més en què un pot decidir entrar-hi o no. Tampoc no és un joc cooperatiu més, de manera que els seus imperatius només serien estratègics en tant que orientats a la sagacitat, l'habilitat o l'èxit. La racionalitat comunicativa és la fonamental de la qual emergeixen les altres formes de racionalitat en tant que les condicions de possibilitat. Les normes de la comunitat il·limitada de diàleg, a priori del llenguatge, exigeixen una racionalitat comunicativa primera, fonamental de la qual la segona, l'estratègica, és subsidiària. La raó comunicativa és la que possibilita l'estratègica i la instrumental. El *telos* de la comunicació és l'entesa; els altres fins, de domini, d'èxit, necessiten aquella per ser possible. La mateixa dinàmica científica, la comunitat d'investigadors, ja assumeix aquest procedir en la seva activitat: accepta les regles de la comunicació; la cerca cooperativa de la veritat, l'honestedat (veracitat) i la refutació argumentativa de la hipòtesi.

Raonar és enraonar. No hi ha un punt previ, preracional pel qual un es decidirà a triar la raó o la no raó. I això per dos motius. El primer, perquè l'acte de decidir previ a la raó no tindria més «raó» que el fet de la decisió, cosa que ens torna a introduir en una absència de fonament (Apel, 1992, 10). En aquest cas, tan respectable seria l'opció per la raó com per la irracionalitat. Aquesta proposta, en darrer terme, incorre en fal·làcia decisionista, a substituir la decisió última per la fonamentació última: és una interrupció dogmàtica de la voluntat a favor d'una opció, però res de fonamentació. Si es procedeix així, s'opta per l'absurd de defensar una decisió que pot ser igualment respectable tant si és racional com si no, és a dir, que tant pot ser responsable i moral com no ser-ho. En aquest cas, què converteix en legítima

una decisió o altra? Com es pot constatar, la pregunta clau de la fonamentació, pròpia de l'ètica filosòfica, no és, en absolut, un tema menor per a l'ètica aplicada (Román, 2016).

Podem exemplificar-ho des d'una crítica al principalisme (Beauchamp i Childress, 1999): no s'entén per què prendre's seriosament l'argumentació sobre normes des dels principis si, després, aquests mateixos no tenen raó de ser. Tan dogmàtic és quedar-se en la consciència individual sense raons, com en el dogmatisme dels fets de tradicions o pactes estratègics diversos, encara que vinguin avalats per comitès.

La fonamentació d'Apel rau a assumir que les regles inherents al discurs o debat són enunciats que no es poden entendre sense saber que són veritables; no es poden negar sense incorrer en contradicció performativa o pragmàtica. Si abdiquem de la fonamentació i acceptem els consensos des del mer equilibri reflexiu, incorrem en fal·làcia naturalista (o decisionista, o democràticista), segons la qual del fet no en deriva dret, del pacte empíric per si sol no se'n deriva legitimitat. Aquesta darrera procedeix de l'acord amb les condicions de possibilitat de l'acció comunicativa contra les quals no es pot atemptar. La contradicció performativa o pragmàtica consisteix en la incoherència entre l'acte de dir alguna cosa i allò que es diu; altrament formulat, una autocontradicció entre la proposició afirmada i la utilització realitzativa de la validesa de les regles del discurs per l'acte d'argumentar (Apel, 1992).

Aquestes regles són de tres tipus (Cortina, 1992): 1) una lògica mínima que fa possible argumentar; 2) els pressupostos pragmàtics de l'argumentació (el reconeixement recíproc de les persones com a interlocutors vàlids) i les quatre pretensions de validesa (veracitat, veritat, correcció i intel·ligibilitat) que els interlocutors fan servir cada vegada que emprenen accions comunicatives; 3) les regles de la situació ideal de parla que es pressuposen contrafàcticament. Aquesta situació ideal de parla serveix, diacrònicament, en tant que idea regulativa kantiana, per orientar la història (jutjar si hi ha progrés) i, sincrònicament, és un criteri per criticar els diàlegs reals (Apel, 1998).

Per això no és, en absolut, contingent, sinó fonamental i transcendental, per a l'ètica aplicada, la deliberació i la institucionalització en comitès. Pensar és parlar amb altres. I el que renuncia a argumentar seriosament no només no pren una decisió respecte de la qual no pot exigir respectabilitat, renuncia també a la pròpia autocomprensió, a la racionalitat mateixa (Apel, 1992). Qui argumenta no pot defensar en coherència la posició per la qual refusa argumentar: no té cap altra opció que acceptar el discurs argumentatiu amb les seves normes per demanar després respecte a la norma que ell proposa que l'eximeixin d'argumentar.

La diferència entre comunitat real i ideal de diàleg ve donada per la competència comunicativa fàctica de les persones, les condicions polítiques (de llibertat d'expressió, del temps per a la discussió, etc.). Però aquestes normes, sempre limitades en la seva plena realització en la realitat, no perden la seva

normativitat per possibilitar i guiar el procés. Per això ofereixen un criteri de progrés. Aquest també és important per a l'ètica aplicada: el criteri normatiu exigeix institucionalitzar procediments en què els afectats exposen els seus interessos universalitzables i van consensuant les millors maneres de fer avui.

D'aquesta manera, respecte a la qüestió de la fonamentació, l'ètica del discurs pot enriquir filosòficament l'ètica aplicada donant raó de la institucionalització del diàleg en fòrums democràtic-deliberatius amb la participació dels afectats des d'on consensuar normes concretes, i amb procediments formals ineludibles. Posa límits al mer pragmatisme i al relativisme des de normes universals (transcendentals) inherents a la raó discursiva.

Efectivament, l'ètica del discurs fonamenta per què els comitès d'ètica aplicada institucionalitzen el diàleg com la millor manera de resoldre civilitzadament els conflictes: no és una qüestió contingent que sigui un diàleg, un debat argumentatiu, ni és menor que es tingui en compte la veu dels afectats i els experts. Si l'ètica aplicada ha de fer recomanacions, crear moral (Bayertz, 2003), superar normes morals obsoletes, i vol ser diferent a l'ordenament jurídic o als acords democràtics, ha d'assumir bé aquests procediments formals de legitimació i fonamentació de normes. D'aquesta manera, podran superar-se mers relativismes comunitaris o nacionals, i serem capaços de mantenir-nos en la tensió de pensar el límit des del límit, fidels a aquest *ethos* filosòfic postconvencional irrenunciable a l'ètica.

M. Kettner té molta raó quan explicita que si no hi ha teoria moral que, com a marc teòric, doni raó de «l'aplicació», podem incórrer en tres dilemes estructurals sobre els quals l'ètica aplicada pot donar multitud d'exemples que la condemnin a una situació paradoxal o, com a mínim, de gran perplexitat (Kettner, 2003). Aquests tres dilemes tenen a veure amb la noció d'*aplicació*, és a dir, sobre la relació entre teoria i aplicació; amb la qüestió de la fonamentació, si n'hi ha; amb el contingut ideològic de la construcció de la moral.

Al nostre parer, l'ètica del discurs ofereix sortides a aquests dilemes «estructurals». Pel que fa a la noció d'*aplicació*, la proposta d'Apel de complementar la teoria amb una ètica de la responsabilitat històrica dona pistes sobre la noció d'*aplicació*, dotant-la de direcció històrica. L'assumpció històrica i hermenèutica de l'ètica discursiva accepta que tota teoria ètica és fruit d'una situació històrica, i que forma part de la instància crítica que la filosofia moral és pensar més enllà de la seva acceptació: teoria i aplicació es coimpliquen.

L'ètica aplicada no renuncia a cert sincretisme quan s'apropia pragmàticament de conceptes i idees d'altres teories que l'ajuden en la proposta de solució. Però pel que fa a la fonamentació, ja hem demostrat de manera més àmplia que l'ètica dialògica és una teoria ètica que permet denunciar com a arbitrària, sense fonament, la decisió de la majoria o del comitè.

Si la contrastem amb altres teories ètiques, l'ètica del discurs té avantatges a l'hora de fonamentar les decisions.

A l'utilitarisme es gestionen els conflictes des d'una racionalitat estratègica anàlogament a les relacions comercials (Ketner, 2003). La colonització econòmica del món de la vida «naturalitza» aquesta racionalitat com si no hi hagués alternativa i ens condemna als càlculs estratègics i a «consensos ètics» gens discursius i que perden la seva normativitat. Quan la teoria ètica és alguna forma de comunitarisme més o menys neoaristotèlic, la situació és similar: allò convencional de la tradició o dels consensos sociohistòrics poden convertir l'ètica en la principal aliada per mantenir l'*statu quo*. Quan l'ètica del discurs incorpora una teoria crítica de l'ètica en societat i disposa d'una teoria normativa, permet mantenir la ineludible tensió entre allò real i allò ideal, allò factible i allò èticament denunciabile, més enllà d'interessos de majoria (utilitarisme) o de la comunitat (comunitarismes).

En aquest sentit, i pel que fa a la formació dels professionals en l'ètica aplicada, hem d'atendre el perill que subratlla Young: que els estudiants confonguin allò que és convenient dins d'una societat (utilitarista o comunitarista) amb allò que és correcte normativament. De vegades, formant-los a decidir sobre allò «pràctic», podem encegar-los per descobrir allò just (Young, 1986).

Analitzem, finalment, el dilema sobre el contingut ideològic en què poden incórrer determinats comitès ètics. En efecte, els comitès d'ètica han de mantenir un equilibri malabar: d'una banda, s'intenta garantir que siguin una instància de reflexió crítica que creï moral; de l'altra, es deuen a la institució que els acull, cosa que obliga que les seves propostes siguin realitzables i raonables. L'ètica del discurs, amb el seu principi de mediació entre la comunitat ideal i la situació ideal de parla, permet que no es perdin els dos moments ineludibles: el de l'aplicació realista i el moment normatiu que, com a ideal regulatiu, va orientant el canvi.

Certament, és des de la institucionalització del diàleg i des de la democràcia participativa, fonamentats en l'ètica dialògica, que podem avaluar amb criteris racionals (i no cosmovisius ni de mercat), les conseqüències de la tecnologia i de l'augment de la nostra capacitat de decisió que va donar lloc al naixement de l'ètica aplicada. Però també ens permet jutgar si les nostres institucions progressen adequadament o no.

L'ètica aplicada fa un ús públic de la raó (Kant, 2000) en un equilibri malabar que no és ni revolucionari ni merament activista. No és revolucionari perquè hem de continuar amb certa estabilitat i amb la confiança de la institució que fa l'encàrrec. No és un tipus d'activisme més que, en nom de la causa, vol arribar ràpid. L'ètica aplicada no pot claudicar dels matisos, dificultats i necessitat de continuar repensant la proposta i la intervenció a la llum de les conseqüències generades.

Com a conclusió voldríem subratllar tres punts. En primer lloc, l'ètica aplicada s'organitza, s'institucionalitza en comitès interdisciplinaris, independents, moralment plurals; són òrgans col·legiats en què es proposen

recomanacions davants problemàtiques que la moral del moment no sap com ha de resoldre, perquè podrien ser resoltes d'altra manera. Com que les problemàtiques són complexes en entorns d'incertesa, cal assumir riscos en el balanç de riscos i beneficis, i la resposta es construeix.

En segon lloc, com que es tracta d'una ètica construïda per humans i a escala humana, sotmesa als canvis en els coneixements i en les mentalitats, hi ha un compromís amb una opció, però caldrà revisar-la a la llum de més coneixements, i no nomes tècnics, sinó de les conseqüències que la proposta hagi comportat, també en les morals i lleis que hagi creat (Bayertz, 2003). Malgrat aquest revisionisme, l'exercici argumentatiu i deliberatiu es fa seriósament, amb la intenció d'avaluar-lo amb el millor argument que es té en aquell moment. Més enllà del relativisme o del pragmatisme, hi ha unes normes de procediment que comporten normes substantives, com la dignitat dels interlocutors i les normes del diàleg, que també donen raó del mateix equilibri reflexiu que fem servir com a mètode.

En tercer lloc, la funció de la filosofia en l'ètica aplicada ja no és la de la filosofia primera que té la darrera paraula; ni és la pròpia de l'intel·lectual tribú del poble que té la resposta adient just a temps. Però continua present el mateix desig de saber, l'irrenunciable interès emancipatori que caracteritza el pensar filosòfic. Certament, lluny de ser filosofia primera, i des dels irrenunciables desig de saber i interès emancipatori, l'ètica aplicada es posa al servei de la cooperació interdisciplinària en la recerca de millors maneres d'obrar. Hi ha, en aquesta tasca interdisciplinària, una responsabilitat social de la filosofia.

Bibliografia

- APEL, KARL OTTO (1992), *Una ètica de la responsabilidad en la era de la ciència*. Buenos Aires: Almagesto.
- APEL, KARL OTTO (1998), *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, HANNAH (2002), *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós
- BAYERTZ, KURT (2003), «La moral como construcción. Una autoreflexión sobre la ética aplicada», Cortina, Adela y García-Marzá, Domingo (Eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid: Tecnos. 47-69.
- BEAUCHAMPS, TOM L. i CHILDRESS, JAMES F. (1999), *Principios de ética biomédica*. Masson: Barcelona.
- BENHABIB, SEYLA (2006), *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, Comunitarismo y Posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- CORTINA, ADELA (1986), *Ética mínima*. Madrid: Tecnos
- CORTINA, ADELA (1992), «Ètica comunicativa», Camps, Victoria, Guariglia, Osvaldo, Salmerón, Fernando (eds.) *Concepciones de la ética*. Madrid: Editorial Trotta, 177-200.
- FERRY, LUC (2017), *La revolución transhumanista: cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza.

- GILLIGAN, CAROL (1998), *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press.
- GILLIGAN, CAROL (2013), *La ética del cuidado*. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas.
- HONNETH, AXEL (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- JONAS, HANS (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- KANT IMMANUEL (2002), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- KANT, IMMANUEL (2000), «¿Qué es la Ilustración?», *Filosofía de la Historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 25-37.
- KETTNER, MATTHIAS (2003), «Tres dilemas estructurales de la ética aplicada», Cortina, Adela i García-Marzá, Domingo. (Eds): *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid: Tecnos, 2003, 145-158.
- KOHLBERG, LAWRENCE (1992), *Psicología del desarrollo evolutivo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- MILL, JOHN S (2013), *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- PETTIT, PHILIP (1999), *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- RAWLS, JOHN (2010), *Teoría de la justicia*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- ROMÁN, BEGOÑA (2013), «Los Comités nacionales de Bioética: d'Ètica de Serveis Socials de Catalunya: tomádoselos en serio». *Jurisprudencia Argentina*. IV: 45-51.
- ROMÁN, BEGOÑA (2016), «La ética del discurso en la bioética», Ferrer, Jorge José; Lecaros Urzúa, Juan Alberto Molins Mota, Róderic (Coords), *Bioética: el pluralismo de la fundamentación*, Comillas: Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas. 303-322.
- RORTY, RICHARD (1996), «La prioridad de la democràcia sobre la filosofia», *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 239-266.
- YOUNG, JAMES O. (1986), «The immorality of applied ethics», *International Journal of Applied Philosophy*, 3, 3-43.

Jaume Serra Hunter en els conflictes intel·lectuals del primer terç del segle XX

XAVIER SERRA I LABRADO

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
xavier.serra.sueca@gmail.com

Article rebut l'11 de setembre de 2023 i acceptat el 28 de novembre de 2023

Resum: El professor Jaume Serra Hunter va arribar a ser un polític important durant l'etapa de la Segona República, com a conseqüència d'haver estat rector de la Universitat de Barcelona mentre es negociava l'autonomia universitària. Uns anys abans es trobà enmig de les polèmiques promogudes per Eugeni d'Ors sobre el valor de la filosofia vuitcentista catalana i sobre la possibilitat de reformar les universitats de l'Estat. En tots dos casos, adoptà les posicions contràries a les que defensava Ors. Va ser un dels fundadors de la Societat Catalana de Filosofia i mirà d'impulsar la normalització del català.

Mots clau: Història de la filosofia catalana, Jaume Serra Hunter, Eugeni d'Ors

Jaume Serra Hunter in the intellectual debates of the first third of the xx century

Abstract: Professor Jaume Serra Hunter became an important politician during the time of the Second Republic, as headmaster of the Universitat de Barcelona at the time of the negotiation of the autonomy of the university. Some years later he found himself amidst the disputes promoted by Eugeni d'Ors over the value of Catalan philosophy and the possibility of reform of the country's universities. In both cases, he adopted contrary positions to those of Ors. He was founder of the Societat Catalana de Filosofia and seeked to promote the normalization of the Catalan language.

Keywords: History of catalan philosophy, Jaume Serra Hunter, Eugeni d'Ors

El professor Jaume Serra Hunter va arribar a ser un polític important durant l'etapa de la Segona República. Presidí el Consell de Cultura i ocupà la vicepresidència primera del Parlament. Va ser rector de la Universitat de Barcelona mentre es negociava amb l'Estat l'autonomia i s'introduïa la llengua catalana en l'ensenyament. Tenia un tarannà discret. Era considerat de manera unànime el continuador a Catalunya de filosofia escocesa del sentit comú. Però com sol passar amb les opinions que aglutinen unanimitats, aquesta concentra també una considerable dosi d'inexactitud. Durant la Guerra Civil es mantingué en els seus càrrecs, que en general estigueren relacionats amb la cultura i l'ensenyament. Cap al final de guerra, sortí del país i s'exilià a Tolosa de Llenguadoc. Una vegada dissolt el govern de la Generalitat, el president Lluís Companys el trià perquè fos un dels cinc membres del Consell Nacional, que havia de constituir una mena de govern a l'exili. Però no hi hagué temps de res, perquè els alemanys envaïren França i es produí la desbandada. Els alemanys detingueren el president Companys i l'entregaren al govern espanyol, que al cap de dos mesos el va fer afusellar al castell de Montjuïc. Després de prop de dos anys d'incertesa, Serra Hunter pogué sortir de França, el 1942. Arribà a Mèxic malalt, i morí al cap d'un any i mig, a Cuernavaca.

Tret d'algunes anècdotes, les notícies biogràfiques de Jaume Serra Hunter que ens han arribat són escasses. Havia nascut a Manresa, el 7 de gener del 1878. La seva mare era irlandesa. Els estudis de batxillerat els havia fet al col·legi que els jesuïtes tenien a Barcelona, al carrer de Casp. Després seguí a la Universitat de Barcelona els cursos de Dret i de Filosofia i Lletres. Va ser un element molt actiu del Centre Escolar Catalanista. Segons Josep Carner, que el conegué en aquella època, Serra era un estudiant fascinat per la literatura: «La seva fina testa, tota romàntica, de jove consirós, delicat, mòbil en l'entusiasme i la indignació, és una de les meves primeres memòries de la Universitat de Barcelona.» (Serra, 1945: 9-10) Carner, que havia nascut el 1884, era sis anys més jove que Serra Hunter. En qualsevol cas, es feren amics. En aquell temps, deia Carner, Serra Hunter escrivia versos diàriament i en tenia llibretes plenes. No sembla, amb tot, que arribés a publicar cap poema.

L'única filosofia que s'ensenyava en aquells anys a la Universitat de Barcelona era l'escolàstica. No és gens estrany, per tant, que el primer escrit que va publicar Serra Hunter, mentre encara era un estudiant, fos un discurs titulat *Importancia de las ideas estéticas de Santo Tomás de Aquino*. El seu professor de metafísica va ser Josep Daurella, que havia publicat un extens discurs sobre les idees filosòfiques de Dant. D'alguna manera, les lectures que va fer Serra en els anys posteriors el degueren orientar en un sentit contrari a la filosofia que devia haver après els primers cursos universitaris, perquè en el pròleg d'un dels seus llibres escriu: «L'estudi de la filosofia moderna va aclarir-me ja en la meua època d'estudiant les ombres d'una formació dogmàtica, unilateral i tendenciosa» (Serra, 1934: 9). I, de fet, l'any 1901 llegí un escrit sobre

«La moderna filosofia» en una reunió del Centre Escolar Catalanista.¹ Així, Serra Hunter trobà que li convenia separar-se de la filosofia acadèmica del moment.

Acabà els estudis de Filosofia i Lletres a Barcelona l'any 1902. No es doctorà, però, fins al 1909. Què va fer tots aquells anys? Mirà d'aconseguir una plaça de professor de filosofia en algun dels instituts de batxillerat de l'Estat, però no se'n sortí.² Segurament, aquests fracassos el van decidir a fer els estudis de doctorat a la Universitat de Madrid. La memòria que presentà per obtenir el grau de doctor es titulà *Ensayo de una teoría psicológica del juicio*. Des del 1900 hi havia càtedres de Lògica Fonamental en totes les facultats de Filosofia i Lletres. La teoria del judici forma part del contingut de la lògica tradicional –de la lògica del concepte, el judici i el raonament. Serra Hunter, per tant, aspirava clarament a una càtedra universitària. Amb tot, decidí continuar com a candidat a ocupar una càtedra d'institut. Passaren uns anys i accedí, a la fi, a una plaça de professor de filosofia a l'Institut d'Almeria, que no arribà a ocupar, perquè poc després guanyà la càtedra de Lògica Fonamental de la Universitat de Santiago.

A Santiago, Serra Hunter a penes hi va viure dos anys. L'any 1913 tornà a Barcelona per ocupar la càtedra d'Història de la Filosofia. Fins al 1912 la facultat de Filosofia i Lletres de Barcelona tingué només la Secció de Lletres. A partir de l'any 1912 es començà a implantar també la Secció de Filosofia. Els primers professors d'aquesta nova secció, a més de Serra Hunter, van ser: Tomàs Carreras Artau (en Ètica), Cosme Parpal (en Psicologia) i el vell Josep Daurella (que s'ocupava ara de la Lògica Fonamental).

En l'època en què Serra accedí a la càtedra de Barcelona, a Madrid s'enfrontaven els liberals de la Institución Libre de Enseñanza, d'una banda, i els tradicionalistes, obseditos pel manteniment de l'ortodòxia catòlica, de l'altra. Tots dos bàndols miraven de fer predominar la seva influència per mitjà del mateix mètode: el control sobre els tribunals d'oposicions, que decidien la concessió de les càtedres. De vegades, la clau d'aquests tribunals la tingueren els clericals, que miraven d'assegurar l'ortodòxia dels catedràtics que sortien nomenats. Unes altres vegades els qui tingueren la clau foren els institucionistes i, llavors, era molt difícil de guanyar unes oposicions si no es tenien uns determinats contactes. Si Serra guanyà les oposicions a què concorregué entre el final de la primera dècada del segle xx i l'inici de la segona, va ser, probablement, perquè ni els clericals ni els institucionistes tingueren prou motius per considerar-lo un candidat decididament advers. Per als institucionistes, Serra, almenys, no era un tradicionalista. Per als clericals, almenys era un catòlic practicant.

1. *La Publicidad* (edició de la nit del 10 de desembre del 1901), p. 3.

2. *Gaceta de Madrid* del 19 de maig del 1906 (p. 679) i del 27 de març del 1908 (p. 1293).

De les oposicions que es van convocar per cobrir les places de la Secció de Filosofia que s'havia creat a Barcelona, però, es van fer immediatament cèlebres les que tingueren lloc per adjudicar la càtedra de Psicologia. En aquelles oposicions Eugeni d'Ors va ser desbancat per Cosme Parpal. El fet va ser considerat extraordinàriament escandalós, aberrant. Eugeni d'Ors es trobava llavors en el punt més alt del seu prestigi. Cosme Parpal, en canvi, era un professor auxiliar de la Facultat de Filosofia i Lletres de Barcelona que solia llegir a classe els apunts dels catedràtics a qui substituïa. El tribunal de Madrid, però, el preferí a Ors. La decisió, a Catalunya, es considerà absurda. Tot i que el sistema universitari ja estava molt desacreditat, es trobà que aquella era la prova definitiva que no hi havia res a fer.

El moviment que demanava una reforma universitària ja feia alguns anys que s'havia engegat a Catalunya. El 1903 havia tingut lloc el Primer Congrés Universitari a Barcelona. L'estament universitari oficial no en volgué saber res, i la major part dels professors ignoraren les peticions de reforma que es van fer. El sector social que havia iniciat la protesta creà llavors una associació, que anomenà Estudis Universitaris Catalans, tot i que no tenia cap tipus de reconeixement oficial. Des de la nova associació es volgué donar un tractament acadèmic als diferents aspectes de la cultura catalana (l'art, la literatura, el dret civil), que la universitat oficial deixava de banda. El 1907, a més, es fundà l'Institut d'Estudis Catalans, que aviat aconseguí més crèdit intel·lectual i científic que la mateixa Universitat de Barcelona. A partir de llavors, el moviment agafà ràpidament embranzida. Des de la presidència de la Diputació de Barcelona i, més tard, de la Mancomunitat de Catalunya, Enric Prat de la Riba dotà el país d'algunes institucions culturals admirables i hi posà Eugeni d'Ors al capdavant, nomenant-lo director d'Instrucció Pública.

Si Ors hagués aconseguit la càtedra de Psicologia, la col·laboració entre les institucions culturals de la Mancomunitat i la Universitat de Barcelona hauria estat factible. Donant la càtedra a Parpal, en canvi, la confrontació era inevitable. La idea que s'imposà en les institucions dirigides per Ors, i entre el seu cercle d'adeptes, relativament nombrós i influent, era que qualsevol reforma de la universitat oficial havia de fracassar: per tant, no pagava la pena ni de fer l'intent; els esforços s'havien de concentrar en les noves institucions que havia creat la Mancomunitat. Com que aquests esforços, a més, semblaven donar un rendiment cert, rapidíssimament constatable, la tendència a l'allunyament anà consolidant-se.

La mala fama de la Universitat de Barcelona —i, en general, de tot el sistema acadèmic estatal—, d'altra banda, no parava de créixer. L'anticademicsme de la major part dels intel·lectuals catalans de les primeres dècades del segle xx era molt marcat. Francesc Pujols, per exemple, deia que la Universitat de Barcelona era «un dels baluards de la mentida» (Pujols, 1982: 222), i Ors, en el *Glosari* o en les publicacions de la Mancomunitat que engegà, no es quedava enrere.

Aquesta va ser la situació que Serra Hunter trobà després de tornar a Catalunya amb el nomenament de catedràtic d'Història de la Filosofia sota el braç. Però en aquells anys arribaren a la Facultat de Lletres de Barcelona uns altres professors que no se sentien còmodes tampoc amb el paper que els tocava representar: el professor d'Ètica Tomàs Carreras Artau i l'arqueòleg Pere Bosch Gimpera, sobretot. La celebració del Segon Congrés Universitari Català, l'any 1918, fou l'ocasió aprofitada per aquells professors inconformistes per tal d'obrir una esclletxa en la contraposició, que llavors tothom acceptava, entre una universitat oficial, antiquada i anticatalana, i la «Universitat nova», que representaven les institucions culturals creades per la Mancomunitat. L'esclletxa s'obrí pel simple fet de participar-hi. La major part dels professors universitaris, esclar, no acudiren al congrés. No volien ni sentir-ne parlar. N'hi hagué prou, però, que hi participés un grup reduït: la selecció dels qui admetien la necessitat d'un canvi. Jaume Serra Hunter participà, concretament, en la discussió de la ponència que presentà Joan Crexells sobre l'organització dels estudis de filosofia. Pere Bosch Gimpera redactà un projecte de reforma de la Facultat de Filosofia i Lletres. Tomàs Carreras Artau formà part de la comissió permanent que quedà encarregada de cercar la manera d'executar les reformes acordades. Enric Prat de la Riba havia mort. La comissió va ser rebuda per Josep Puig i Cadafalch, llavors president de la Mancomunitat, que es comprometé a ajudar en la realització d'aquells canvis. Aquesta entesa inesperada entre els elements del professorat universitari, encara que fos només amb els partidaris d'escometre una reforma, i la màxima autoritat de la Mancomunitat, potser, marcà el punt d'inflexió en la carrera d'Eugeni d'Ors. Ors era partidari de mantenir el contrast amb la universitat estatal i de continuar la confrontació. Puig i Cadafalch, en canvi, volgué ajudar els catedràtics de la comissió i, segons s'ha dit, cedí fons –fons de la Mancomunitat– per a dur a terme investigacions i treballs de seminari dins la Universitat de Barcelona (Bosch, 1971: 48-49).

El fet és que mentre Eugeni d'Ors es mantingué al capdavant de les institucions culturals de la Mancomunitat, la posició en què es trobaren els professors de la Secció de Filosofia de la Universitat de Barcelona va ser ben galdosa. Ors, exclòs de la càtedra, era considerat una eminència i gaudia d'un gran èxit. Tothom pensava que els volums que anaven sortint del *Glosari* que publicava a *La Veu de Catalunya* eren una obra destinada a perdurar: un clàssic de la literatura d'idees. Davant d'això, què podien oferir els catedràtics? L'antic catedràtic de Lògica Fonamental, Josep Daurella i Rull, era propietari d'un negoci d'importació de bacallà. La seva única preocupació acadèmica era sortir elegit senador per la Universitat, cosa que aconseguí durant set legislatures consecutives, entre el 1913 i el 1923. Cosme Parpal, que havia guanyat la càtedra a Eugeni d'Ors, era considerat una nul·litat intel·lectual. Tomàs Carreras Artau a penes havia aconseguit que algú li seguís la veta en la seva dèria de crear un Arxiu d'Etnografia i Folklore. I, finalment, Jaume Serra Hunter, a banda d'escriure unes entrades per a l'enciclopèdia *Espasa*, en els

darrers anys només havia publicat dos tristíssims papers acadèmics: l'opuscle titulat *Ensayo de una teoría psicológica del juicio*, d'una trentena de pàgines, que era la seva memòria de doctorat, i un escript *Programa de Lógica Fundamental*, publicat mentre encara era catedràtic a Santiago de Compostel·la. Així les coses, posats a triar entre la universitat oficial i el Seminari de Filosofia que Ors havia posat en funcionament, els aspirants a filòsof de la segona dècada del segle passat no dubtaren ni un moment a decidir-se pel Seminari de Filosofia. Anaren a la Universitat per la necessitat d'obtenir el títol, però allò que els engrescà van ser les peroracions i els articles d'Eugeni d'Ors. D'altra banda, hi havia les publicacions lligades a les institucions culturals de la Mancomunitat que Ors dirigia. Joan Crexells publicà els seus primers articles de filosofia en els *Quaderns d'Estudi*, la revista del Consell de Pedagogia. La Universitat no li oferia res semblant. En aquella època la Universitat de Barcelona només publicava, cada any, una anodina memòria acadèmica i el discurs d'inauguració de curs, que s'encarregava al catedràtic de torn.

Amb la destitució d'Eugeni d'Ors dels càrrecs que havia anat acumulant en les institucions culturals de la Mancomunitat, en canvi, les possibilitats dels catedràtics de filosofia que tenien una certa voluntat de fer bé les coses es dilataven una mica. L'ambient canvià. Calia un recanvi i, eliminat Ors, hi havia ara lloc per a tots. Serra Hunter començà a professar als Estudis Normals de la Mancomunitat. El 1923 participà en la fundació de la Societat Catalana de Filosofia. En el primer número de l'*Anuari* d'aquesta societat publicà l'escript titulat «Idealitat, metafísica, espiritualisme», on esbossa el seu programa filosòfic.

Quan la dictadura de Primo de Rivera abolí les institucions de la Mancomunitat, Serra Hunter no es recloué en la càtedra: professà cursets i pronuncià conferències en ateneus i societats. Va ser nomenat membre de l'Acadèmia de Bones Lletres, ocasió per a la qual preparà el discurs «Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX» —discurs que va ser publicat seguint les normes ortogràfiques i gramaticals arcaïtzants i caòtiques d'aquella institució. Va fer cursos d'iniciació a la filosofia a l'Ateneu Enciclopèdic Popular, donà conferències al Foment de la Pietat Catalana —«Balmes i la filosofia a Catalunya»—, a l'Ateneu de Girona —«Apologia de l'ideal»— i a l'Ateneu Barcelonès —«Tradició i progrés en la filosofia contemporània». Gairebé totes aquestes conferències les publicà més endavant en els seus llibres. El 1929 va ser convidat a fer de conferenciant en el Conferentia Club, que patrocinava a Barcelona el vescomte de Güell. Al cap d'uns mesos s'edità el volum que recollia les conferències, amb les biografies dels conferencians redactades per un equip editor encapçalat per Joan Estelrich. En la biografia de Serra Hunter diu:

Si avui el nom del doctor Jaume Serra Hunter té una ressonància que va més enllà dels nuclis professionals de la filosofia, no es deu a cap posició extre-

mista, ni a cap teoria modernitzant, ni a cap dandisme filosòfic que vulgui amagar la feblesa del pensament amb la vestidura d'un estil literari decoratiu i fàcil: es deu noblement a un esforç pacient i metòdic. (DD.AA., 1931: 77)

La intenció d'Estelrich en fer aquesta comparació, evidentment, era denigrar Ors. La «feblesa» del dandisme filosòfic orsià, però, havia encisat molta gent en les dues primeres dècades del segle, havia atret una munió de seguidors i suscitat l'aparició d'algunes dotzenes d'epígons. Calgué que Eugeni d'Ors es desvinculés del catalanisme i se n'anés a viure a Madrid perquè, a la fi, la gent s'adonés d'aquella «feblesa», de la «feblesa» del Noucentisme que havia anat bastint Ors. La influència intel·lectual assolida per Jaume Serra Hunter «més enllà dels nuclis professionals de la filosofia», en canvi, va ser sempre ben modesta. Va ser modesta, fins i tot, dins els «nuclis filosòfics». I era una influència poc perceptible, entre d'altres raons, perquè l'atracció que suscitava Ors —o Ors i les institucions i publicacions que dirigia, si es vol— va ser molt més forta.

La influència de Serra Hunter, quan per fi li arribà el moment, no va ser intel·lectual, sinó política. Pocs dies després de la proclamació de la Segona República, el van nomenar comissari-degà de la Facultat de Filosofia i Lletres. Al cap d'un setmanes ja era rector de la Universitat de Barcelona —el primer elegit democràticament pel claustre. Serra era nacionalista. En les eleccions constituents de l'any 1931 formà part de la candidatura del Partit Catalanista Republicà. Sent ja rector, fou elegit (en les eleccions del 20 de novembre del 1932) diputat del Parlament, per Esquerra Republicana. Passaren uns mesos i, el 20 de juny del 1933, va ser nomenat per al càrrec de vicepresident primer del Parlament. Va ser llavors substituït en el rectorat.

La tasca que va fer com a rector no sembla gens menyspreable. Va ser rector mentre es negociava amb el govern de l'Estat la concessió de l'autonomia universitària. Naturalment, estigué secundat i aconsellat per molta altra gent —per Pompeu Fabra, entre d'altres—, però l'aspecte més remarcable és que Serra va fer funcionar positivament tot el que li van anar posant a les mans.

El seguit de càrrecs acadèmics i polítics que ocupà, a la fi, van posar Serra Hunter en situació d'influir també intel·lectualment. En els anys trenta publicà els llibres: *Filosofia i cultura. Suggestions i estudis* (2 volums, 1930-1932), *Sòcrates* (1931), *Spinoza* (1933), *Sentit i valor de la nova filosofia* (1934) i *Figures i perspectives de la història del pensament* (1935), tots en català. Va ser el filòsof català de l'època que més llibres publicà. Alguns d'aquests llibres es van vendre prou, tot i que no hi hagué reimpressions ni segones edicions de cap d'aquestes obres. Però si es van vendre, no es van llegir, perquè, de fet, poca gent en parlà. La seva personalitat, d'altra banda, tendí a quedar disminuïda, esborrada, davant d'altres de més fortes (la gran figura universitària en aquells anys era, indubtablement, Pompeu Fabra).

A la Facultat de Filosofia i Lletres tingué prou poder per fer nomenar professor el sacerdot David García Bacca. També va ser ell qui aconseguí que l'Institut d'Estudis Catalans, a través de la Secció de Ciències, en publicqués dues obres: els *Assaigs moderns per a la fonamentació de les matemàtiques* (1933) i la *Introducció a la lògica* (1934). Igualment, impulsà la publicació de l'obra del seu deixeble Francesc Mirabent –*De la bellesa* (1936). Però la personalitat emblemàtica de la Secció de Ciències en aquells anys era Pere Coromines, i qui acabà remenant les cireres a la Facultat de Filosofia va ser Joaquim Xirau, sobretot a partir del moment que li concediren crear una Secció de Pedagogia per fer-ne el que volgués.

El fet indiscutable, però, és que els anys que Serra Hunter dedicà a la Universitat de Barcelona tingueren un resultat positiu, molt beneficiós. Va ser capaç de posar l'ensenyament de la filosofia en un graó més alt que no l'havia trobat. I, en aquest aspecte, tothom n'hagué de parlar bé. Era un professor respectat. Ell conegué, en els seus temps d'estudiant, uns professors detestables, horripilants, una universitat desgavellada i irrisòria.

Certament, els seus llibres cauen literalment de les mans. El sistema de filosofia espiritualista que havia anunciat a «Metafísica, idealisme, espiritualisme», no l'arribà mai a publicar. En comptes d'això, es posà a escriure conferències i assaigs. L'assaig demana un toc que Serra Hunter no tingué mai. Les idees que mirà de propagar no tenien, tampoc, l'al·licient de la novetat. Eren idees gastades, candoroses: el vell espiritualisme catòlic –exposat, però, amb respecte pels contraopinants i barrejat amb un humanitarisme progressista. Comparat amb Eugeni d'Ors i amb Francesc Pujols, tingué al seu favor el fet de semblar més acadèmic, més filosòficament normal. Literàriament parlant, no arribà ni a la sola de la sabata de Pujols. Els únics escrits seus que avui poden ser llegits amb interès són els que dedicà a la història del pensament català: a Llorens i Barba i, en general, als filòsofs catalans del Vuit-cents.

Quina va ser l'opinió que es formaren de Serra Hunter els seus contemporanis? Els adjectius que va fer servir Eduard Nicol en l'escrit «L'Escola de Barcelona» per descriure Serra Hunter són: «mansoi», «púdic», «probe» i «discret». Els adjectius que adjudicà a Joaquim Xirau són: «entusiasta», «manaire», «intervencionista» i «absorvent». Nicol havia estat deixeble de tots dos, de Serra i de Xirau. Els coneixia bé.

Xirau també havia estat deixeble de Serra –deixeble en el sentit purament escolar del terme. Després, havia marxat a Madrid, a fer els cursos de doctorat. Es deixà influir per l'ambient de la Institución Libre de Enseñanza. El 1927, quan morí Josep Daurella, Xirau, que aleshores era catedràtic de Lògica Fonamental a la Universitat de Saragossa, aconseguí el trasllat a Barcelona.

Serra Hunter i Joaquim Xirau, per tant, van tenir caràcters oposats. Xirau era un ambiciós explícit. Serra, en canvi, tenia l'ambició tan soterrada, tan limitada, que podia semblar que no en tingués gens. Xirau va ser degà de la Facultat de Filosofia i Lletres a partir de l'any 1933, quan l'anteri-

or degà –Pere Bosch Gimpera– passà a ser rector de la Universitat i Serra Hunter –anterior rector– passà a ser vicepresident del Parlament. Tothom pujava, però Xirau potser no en tenia prou. Havia instigat la creació a la Facultat de Filosofia i Lletres d'una Secció de Pedagogia. Aconseguí que fos creada i la dirigí al seu aire. Però no en tingué prou. Volgué dirigir, a més, l'únic Seminari de Pedagogia, per a la qual cosa hagué de desfer l'altre que existia (creat per la Diputació de Barcelona). Ho aconseguí, perquè tingué una millor posició política que els seus oponents (Galí, 1983: 197-200). Tingué, indubtablement, un cercle d'admiradors, entre els quals es trobaven Jordi Maragall, Josep Maria Calsamiglia, Domènech Casanovas, Jordi Udiña... (Maragall, 1985: 273-278). També tingué algun detractor més o menys explícit. Alguns admiradors incondicionals de Xirau van ser professors, amb tipus de contracte precari, de la renovada i ampliada Facultat de Filosofia, Lletres i Pedagogia. Serra Hunter, en canvi, no tingué mai incondicionals. A qui més ajudà acadèmicament va ser al sacerdot David García Bacca. L'ajudà desinteressadament, perquè l'interès de Garcia se centrava llavors en la lògica matemàtica, o en la *logística*, com s'anomenava llavors, i Serra, personalment, en la *logística* no hi creia. O potser l'ajuda es degué al fet que García Bacca era capellà? Serra Hunter va ser un republicà catòlic.

Independentment de la seva capacitat per influir sobre uns determinats cercles intel·lectuals que s'anaven formant, Jaume Serra Hunter va fer un intent d'elaborar una història documentada i escrupolosa de la filosofia catalana del Vuit-cents. No hi reeixí, però en deixà alguns escrits. El tema havia adquirit una mòdica vigència uns anys abans, quan s'anuncià que els professors de la Secció de Filosofia editarien uns apunts de les lliçons de Xavier Llorens i Barba que s'havien conservat a la Universitat de Barcelona. És possible que el seu interès per la història de la filosofia catalana s'iniciés aleshores, quan hagué de revisar aquells apunts.

Sigui com sigui, Serra Hunter començà a treballar metòdicament en la recopilació i la catalogació bibliogràfica, però es trobà amb tants obstacles i perdé tant de temps en aquesta tasca preliminar, per manca, segons digué, de repertoris bibliogràfics establerts i d'obres especialitzades que el poguessin orientar, que decidí, al cap d'un temps, ajornar-ho. Com sol passar tantes vegades, l'ajornament, per desgràcia, esdevingué definitiu. No obstant això, Serra arribà a confegir una síntesi de les idees que s'havia anat formant mentre recollia i ordenava la informació per al seu treball. Aquesta síntesi l'exposà en el seu discurs d'ingrés a l'Acadèmia de Bones Lletres, titulat «Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX». Paga la pena de dir quatre mots sobre aquest discurs, perquè conté l'eix de la seva orientació ideològica.

Serra Hunter dividia l'evolució del pensament filosòfic català al llarg del segle XIX en quatre períodes.

El primer, de l'any 1800 al 1837, era, a parer seu, una etapa de desorientació doctrinal, d'indecisió, que no havia comptat amb pensadors decisius.

La influència preponderant de l'enciclopedisme francès, que ja havia iniciat el seu declivi, havia suscitat una certa reacció per part dels escolàstics. Però l'escolasticisme també es trobava afeblit.

El període que s'obrí a continuació –de l'any 1837 al 1857– va ser, en canvi, l'etapa de major intensitat especulativa: Ramon Martí d'Eixalà introduí a Catalunya algunes nocions de l'escola escocesa del sentit comú, Marià Cubí divulgà la frenologia i Jaume Balme inicià la renovació de l'escolàstica. (Curiosament, tot i que declarà que Balme era el més important de tots tres, Serra utilitzà, en canvi, la cronologia que afectà la vida de Ramon Martí d'Eixalà per tal de marcar un inici i un final en l'etapa: l'any 1837 s'aprova el trasllat de la Universitat de Cervera, de la qual Martí era catedràtic, a Barcelona; l'any 1857 és la data de la seva mort).

El tercer període –de l'any 1857 al 1872– tingué un únic pensador remarcable: el deixeble de Martí d'Eixalà, Xavier Llorens i Barba. Així, dels tres corrents de pensament encetats en l'etapa anterior, la filosofia del sentit comú va ser l'única que perdurà i, segons Serra Hunter, estigué a punt de convertir-se en la «filosofia nacional» de Catalunya. Llorens, a més, no era un mer continuador de Martí d'Eixalà, sinó que depurà i enriquí la filosofia introduïda per aquest. Ara bé, Llorens a penes publicà res en vida i no tingué deixebles que assumessin íntegres les seves doctrines. Així les coses, aquella possibilitat de construir una «filosofia nacional» sobre la base de la filosofia del sentit comú, incorporada per Martí d'Eixalà i per Llorens al pensament català, quedà interrompuda.

Serra Hunter pensava que aquesta filosofia, d'origen escocès, era la que més s'adeia amb la constitució espiritual dels catalans. Així ho digué, i tot-hom ho trobà perfecte i natural. La identificació que feren, Serra Hunter i altres catedràtics de la Universitat de Barcelona, de la «filosofia del sentit comú» –nom correcte de l'escola– amb la «filosofia del seny» –nom que ells li donaren– contribuí a engrossir la bola del «seny català». El «sentit comú» de què parlaven els filòsofs de l'escola escocesa és la capacitat d'intuir unes veritats primitives i indemostrables. Què té a veure això amb el seny? El seny seria més aviat creure que no existeix aquesta capacitat intuïtiva en els humans. Però continuem.

Desaparegut Llorens, el quart període –del 1872 fins a la fi del segle– va ser, segons Serra Hunter, dominat pels extremismes. D'una banda, penetraren a Catalunya el cientisme positivista, l'anarquisme i el socialisme; de l'altra, l'espiritisme i la teosofia. Davant la «invasió d'obres heterodoxes» es desfermà la reacció catòlica, tant amb producció autòctona com amb l'allau de traduccions d'apologistes contemporanis i de tractats de filosofia escolàstica. Aquesta reacció, a més, tendí a organitzar-se: es fundà una Societat Barcelonesa de Sant Tomàs, integrada principalment per professors universitaris. Tret del cas del bisbe Josep Torras i Bages i d'algun altre, tota la reacció del darrer quart del segle XIX no tingué en compte el moviment

cultural català anterior. Llorens va ser sistemàticament ignorat i Balmes era mirat amb un recel constant. El retrocés va ser claríssim. Els escolàstics dogmàtics i els positivistes dominaren amb les seves disputes l'ambient intel·lectual. Els escolàstics imposaren el seu predomini en la cultura acadèmica, que tendí a fossilitzar-se. Els positivismes tingueren els ateneus i els diaris republicans i anticlericals. La divisió era certa i insalvable. L'escolàstica rígida, immobilitzada, es mostrava incapaç de detenir l'avanç del positivisme. El positivisme eliminava l'espiritualitat. A més, es perdia de vista l'objectiu de crear una cultura filosòfica nacional equivalent a la creada pels altres pobles llatins. Serra Hunter calculava en més de mig segle el retard filosòfic de Catalunya respecte a la situació aconseguida per alguns països llatins, com ara França o Itàlia (de la valoració que en aquest i en altres escrits fa del krausisme espanyol es desprèn que entre aquests altres països no comptava Espanya).

La conclusió a què volia portar l'escrit de Serra Hunter era que la posició de Llorens era l'encertada, l'òptima de les existents, i que pagaria la pena de fer l'intent de recuperar-la i assumir-la de nou. Aquella posició consistia en un equilibri entre els «extremes»: ni idealisme deixatat ni materialisme, ni immobilisme ni menyspreu cap a la tradició. Això era la «filosofia del seny»: la mitja tinta indefectible. Ara bé, Serra Hunter aspirava a fer alguns canvis. A parer seu, la filosofia de Llorens no havia aconseguit pou afiliats a la doctrina (i sí, en canvi, a l'actitud) perquè no havia desenvolupat un sistema metafísic. Era una filosofia ben orientada però incompleta i, per tant, havia de ser trobada insatisfactòria. La filosofia autòctona del sentit comú, amb Martí d'Eixalà, amb Llorens i Barba, conreà amb una certa intensitat i constància la psicologia introspectiva, l'observació interior, però descurà la metafísica. Faltava, per tant, fer el pas del psicologisme a l'idealisme espiritualista. Va fer Serra Hunter aquest pas que considerava tan necessari, tan important? No el feu. Més aviat esperà que el pas el fessin uns altres. Ell es dedicà a l'assaig més o menys literari i a la divulgació de la història de la filosofia. Donà algunes orientacions respecte al sistema metafísic que li hauria agradat de veure realitzat, però ell mateix no s'aplicà a la feina. Tot quedà en l'aire.

El discurs que escriví Serra Hunter per al seu ingrés a l'Acadèmia de Bones Lletres té un valor historiogràfic inqüestionable. Està escrit amb un sentit crític que encara es trobava a faltar en molts estudis històrics de l'època. La llista de noms i d'obres originals o traduïdes que donà és prou completa. El mèrit de les recerques bibliogràfiques que efectuà Serra Hunter, per tant, és innegable. Ara bé: també és innegable que aplicà a tots els materials que anava trobant un esquema preconcebut i que es negà a veure tot el que queia fora de l'esquema. Per sort, no es considerà obligat a excloure res a l'hora de redactar (en aquest sentit no tenia manies dogmàtiques), de manera que allò que ell no volgué veure ho veu clarament el lector atent del seu paper: l'es-

colàstica no pogué ser mai descavalcada. Predominà sempre, absolutament. Va ser la filosofia del país en el segle XIX. La filosofia del sentit comú, al seu costat, comparativament, no significà res. El nombre d'autors de tractats de filosofia escolàstica i d'apologistes del catolicisme –autòctons, traduïts o editats en llatí– superà en totes les etapes el de la suma total de la resta de tendències. Martí d'Eixalà, que era professor universitari de jurisprudència, en filosofia no passà mai de ser un diletant. Llorens, com ha estat dit, no publicà gairebé res en vida ni tingué tampoc continuadors després de la seva mort, l'any 1872. Un primer intent de publicar uns apunts de les seves lliçons va ser abandonat, perquè en ser sotmesos a la inspecció d'un censor eclesiàstic, aquest trobà que els papers eren poc ortodoxos.

De vegades, els noms de Llorens i de Martí d'Eixalà eren recordats en algun escrit. I així van passar els anys, fins que dos professors de la nova Secció de Filosofia de la Universitat de Barcelona tingueren la pensada de reivindicar la filosofia del sentit comú com el germen possible d'una filosofia nacional catalana. En definitiva, de la filosofia que volien fer ells. Serra Hunter la reivindicà en el discurs d'ingrés a l'Acadèmia de Bones Lletres i en una memòria que presentà, l'any 1929, en un congrés que l'Asociación Española para el Progreso de las Ciencias convocà a Barcelona. Tomàs Carreras Artau tingué, potser encara més accentuada que Jaume Serra Hunter, la vel·leïtat de presentar-se com a continuador i hereu de «filosofia del seny». De fet, va ser ell qui tingué la idea d'engegar de nou l'edició de les lliçons de Llorens. Cosme Parpal i Josep Daurella també participaren amb Serra Hunter i Carreras Artau en la revisió de les «Lecciones de filosofia» de Llorens, que publicà la Universitat de Barcelona, a la fi, el 1920. Però, a diferència de Serra i Carreras, no sentien la necessitat de distanciar-se de la seva formació escolàstica.

Jaume Serra Hunter i Tomàs Carreras van ser uns espiritualistes catòlics desproveïts de sistema i reticents davant qualsevol forma d'unanimitat d'escola. Aquesta va ser la seva forma de declarar-se separats tant de l'escolasticisme com dels corrents materialistes i positivistes. Que no arribessin a un sistema desenvolupat, però, no vol dir que no conservessin una certa esperança de veure'l construït algun dia. Serra deia:

En Filosofia el sistema és més necessari que en les altres disciplines científiques, ja que en aquestes darreres no pot mancar-hi mai un domini tècnic, fins a cert punt independent del seu sistema i de la seva història. Això no li passa a la Filosofia, on l'orientació sistemàtica dels problemes dona més força i solidesa a la doctrina i ensems és indicatiu d'una mentalitat més gran de l'autor que l'ha concebuda. D'altra banda, la mateixa naturalesa de les matèries filosòfiques fa que sigui difícil la recerca en un sector prescindint absolutament dels altres. Tota doctrina ben sistematitzada és més apta per a actuar en la ciència i en la vida, i d'altra banda serveix millor per a defensar-se de doctrines i direccions antagòniques. (Serra, 1930-1932: I, 178)

En realitat, el desig era incongruent amb la resta dels principis de la seva posició, perquè, construït el sistema, indefectiblement vindria l'escola, els adeptes i el consegüent dogmatisme. Però en fi...

Serra Hunter posava a la base del sistema una psicologia introspectiva, i al centre, una metafísica espiritualista. Pensava que aquest era el camí seguit per Llorens, malgrat que aquest no hagués tampoc arribat a formular el sistema:

La claredat i distinció amb què l'esperit es coneix a si mateix és immensament superior a la que acompanya el nostre coneixement del món circumdant. I no solament és superior, sinó que ens és necessària per a les altres formes del coneixement. Hom no pot dubtar, doncs, que la Filosofia comença amb la Psicologia. (*Ibid.*, 180)

Unes pàgines abans havia escrit:

Cada grup de ciències té una ciència central; totes les ciències de la natura descansen en la Mecànica; totes les ciències de l'esperit, en la Psicologia; totes les ciències de les formes, en la Matemàtica i la Lògica. I totes les ciències tant del món espiritual com del món material, en la Metafísica, que per dir-ho d'una vegada i d'una manera gràfica, és el *nom propi* de la Filosofia. (*Ibid.*, 130)

En un altre lloc enllaçava la psicologia amb la metafísica:

La reflexió filosòfica caminarà vers el punt de vista transcendental de la Metafísica, i així com les ciències especials constitueixen la Fenomenologia, que deixa intactes les qüestions de la naturalesa íntima dels processos, de la Psicologia, que és pròpiament l'estudi del fenomenisme de la consciència, ascendirem a les formes de la vida pròpia de l'esperit que són les valors supremes de la vida. (Serra: 1934, 43)

La religió restava assegurada:

Ja és força no menyspreable la de la pròpia observació, que s'eleva de la consciència personal al coneixement de l'existència de la Divinitat per una drecera més practicable que no la de la contemplació del món exterior. Constatem per un moment que la reflexió sobre el concepte de la pròpia finitud i dependència ens porta a reconèixer l'existència de l'Absolut, com a esperit, com a substància, com a causa. (*Ibid.*, 62)

Des del punt de vista polític, els professors de la Secció de Filosofia van ser molt aprofitats en els anys de la Segona República: Jaume Serra Hunter, a més de ser diputat al Parlament per Esquerra Republicana, va ser regidor de l'Ajuntament de Barcelona (a partir de l'any 1934); Joaquim Xirau, que havia substituït Daurella en la càtedra de Lògica, va ser també regidor de l'Ajuntament de Barcelona, per la Unió Socialista, i Tomàs Carreras Artau va

ser diputat al Parlament, per la Lliga Regionalista. Sent aquesta la respectiva afiliació, era inevitable que Serra Hunter i Carreras Artau, que filosòficament estaven molt a prop, tinguessin, a mesura que l'ambient s'anava escalfant, algunes diferències.

Tomàs Carreras havia format part des de l'inici del grup de professors reformistes de la Universitat de Barcelona. Sempre declarà que volia reformar la universitat. S'havia implicat en la creació del Col·legi de Becaris i en altres iniciatives de sentit progressiu. Però la política, arribat el moment de la concessió per part del govern de la Segona República de l'autonomia a la Universitat de Barcelona, l'acabà separant de la resta de companys –de Jaume Serra Hunter, de Pere Bosch Gimpera i d'altres que militaven en els partits d'esquerra. Hi hagué, a banda d'això, alguna motivació personal? Potser sí. Dels professors que havien tingut una participació destacada en el Congrés Universitari de l'any 1918 i portaven al darrere un llarg historial de reclamacions reformistes, va ser un dels pocs que en proclamar-se la República no accedí a cap càrrec directiu. A banda d'això, la seva personal creació, el Col·legi de Becaris, li va ser arrabassada de les mans. El 1933 escrigué un pamflet contra les reformes projectades, titulat «La Universitat Autònoma de Barcelona i el Patronat Universitari». Va ser un dels catedràtics que signaren els documents de protesta contra l'existència i el funcionament del Patronat que regia la Universitat. El Patronat Universitari va ser una fórmula de compromís, acceptada per la Generalitat de Catalunya i pels elements catalanistes d'esquerra per tal de vèncer les resistències –fortíssimes– per part dels partits polítics espanyols. Es va voler creure que qualsevol altra solució, com ara la institució de dues universitats –una de catalana i l'altra de l'Estat– hauria estat pitjor. El Patronat estava format per deu membres –cinc nomenats per l'Estat i cinc nomenats per la Generalitat–, més el rector. Entre els membres nomenats per l'Estat hi hagué elements explícitament enemics de l'autonomia universitària i del catalanisme que no deixaren mai de posar bastons a les rodes. Amb tot, el Patronat funcionà i foren donats els primers passos –decisius– per reformar la Universitat en un sentit positiu. Les reformes, esclar, no agradaren tothom. Un nombre considerable de catedràtics –quaranta-un, exactament– les veié amb disgust. L'excusa que alguns d'aquests catedràtics descontents feien servir per protestar era que, mentre existís el Patronat, l'autonomia universitària seria irreal. L'autonomia universitària i el pes de les juntes de facultat eren aleshores per primera vegada importants, però ells n'estaven descontents. Volien, segons declaraven, més autonomia. Però, curiosament, no protestaven contra el govern de la República o contra els partits polítics espanyols que l'havien retallada, que havien imposat, com a últim recurs, la fórmula del Patronat, sinó contra els seus companys (perquè la major part dels membres del Patronat eren també professors de la Universitat de Barcelona). La incongruència de la protesta era total. Tomàs Carreras hi posà la seva signatura i bona part dels arguments.

Arran dels Fets d'Octubre del 1934, l'autonomia universitària quedà en suspens i alguns membres del Patronat van ser empresonats unes setmanes. Fins a la victòria del Front Popular a les eleccions del 1936, la Universitat no recuperà l'autonomia. De seguida començà la Guerra Civil.

Carreras s'oposà a les reformes universitàries emanades pel Patronat, com s'oposà també a les lleis que anava aprovant el Parlament de Catalunya. En esclatar la Guerra Civil, hagué d'amagar-se, primer, i fugir, després. Sortí de Barcelona en vaixell, disfressat d'oficial de la marina francesa. En acabar la guerra, qui hagué de fugir va ser Serra Hunter.

Sortí cap a França amb una part de la seva família a l'inici de febrer del 1939 i s'instal·laren amb altres refugiats a Tolosa de Llenguadoc. El juny del 1940, durant la invasió alemanya, es trobaven confinats a Le Mans. En companyia d'altres exiliats catalans, entre els quals hi havia el president del Parlament, Josep Irla, aconseguiren pujar en un tren. No duïen cap tipus de salconduit. Al cap de tres dies de viatge, fent parades contínuament, el tren els deixà a Luçon. Els alemanys eren a penes a seixanta quilòmetres. A Luçon aconseguiren seients en un autobús que els portà fins a Royan. Ací, havent estat ja dictada per part del govern francès l'ordre d'immobilització, el grup es dividí. Serra i la seva esposa aconseguiren, al cap d'uns dies, arribar fins a Bordeus. Bordeus, però, queia dins la zona ocupada pels alemanys. Amb tot, poc temps abans que es tanqués la frontera, pogueren sortir-ne i arribar fins a la demarcació cedida al govern de Vichy. Al cap d'algunes setmanes es produí l'acord francomexicà i, en els mesos següents, diversos vaixells foren posats a disposició dels refugiats que volguessin abandonar França. Serra Hunter i la seva família s'embarcaren al port de Marsella en el paquebot francès Maréchal Lyautey, que navegà fins a Casablanca. Allí foren recollits pel vapor portuguès Nyassa, que arribà a Veracruz el 22 de maig del 1942.

Jaume Serra Hunter tenia llavors seixanta-quatre anys. Arribà a Mèxic malalt. Escriví alguns articles a favor de la independència de Catalunya. I morí a Cuernavaca, el 7 de desembre del 1943. Els exiliats catalans de Mèxic publicaren pòstumament un volum amb alguns escrits seus inèdits: *El pensament i la vida* (Club del Llibre Català, 1945). El pròleg l'escriuí Josep Carner. El Centro de Estudios Filosóficos de la Universitat de Mèxic publicà, el mateix any, una traducció espanyola –amb el pròleg de Carner substituït per un de David García Bacca.

Tomàs Carreras tornà a Barcelona i col·laborà estretament amb la dictadura militar. El van nomenar regidor de l'Ajuntament de Barcelona. Sembla que quan tornà a la Universitat tingué un cert interès a recuperar els papers del seu antic col·lega. Tant els dipositats a la Universitat com els que havia confegit com a membre de l'Institut d'Estudis Catalans. Però a Catalunya, durant la postguerra, era impossible publicar res en català i, encara menys, d'un autor exiliat.

Molts anys després, el 1977, algú va parlar d'uns papers de Serra Hunter dipositats a la biblioteca de la Universitat. Es parlà també d'una maleta amb escrits i documents dipositada a Tolosa de Llenguadoc quan es produí la invasió alemanya. Hi hagué un cert interès a recuperar aquells papers. Què devien contenir? Els papers de la biblioteca universitària devien ser els recollits, anys abans, per Tomàs Carreras Artau. Però i la maleta? Què contenia la maleta? La recerca arribà a algun resultat alguns anys després. El 1985 es publicà, a Barcelona, el recull d'assaigs *Problemes de la vida contemporània*. El llibre està datat, per Serra Hunter mateix, el 19 de juliol del 1939, a Tolosa del Llenguadoc. És un llibre com els altres de Serra Hunter. Un llibre anodí, insignificant, malgrat que aspiri a tractar problemes transcendents.

La història no s'acabà aquí. No podia acabar-se aquí. Passaren uns anys i, en compilar un recull de les cartes escrites per Antoni Rovira i Virgili a l'exili, l'editora anotà que Serra Hunter formà part del consell de redacció i del consell de direcció de la *Revista de Catalunya* i fou vocal de la Fundació Ramon Llull, la qual «li encarregà una història de la cultura que, com els altres originals, es perdé en la invasió alemanya» (Rovira: 2002, 68). La «història de la cultura» a què es feia referència era, en realitat, una història del pensament català. La qüestió dels «altres originals» sembla aclarida en una nota anterior: la Fundació Ramon Llull encomanà a Pere Bosch Gimpera, Josep Pous i Pagès i Jaume Serra Hunter, la confecció d'una història del catalanisme, que també es perdé –sencera o el que se'n pogués haver escrit fins llavors– amb la invasió alemanya.

Bibliografia

- BOSCH GIMPERA, PERE (1971), *La universitat i Catalunya*. Barcelona, Edicions 62.
- DD. AA. (1931), *Conferentia Club, vol. I: Conferències de l'any 1929*. Barcelona: Conferentia Club.
- GALÍ, ALEXANDRE (1983), *Obra completa. Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya (1900 a 1936)*. Llibre IX. *Ensenyament universitari*. Barcelona: Fundació Alexandre Galí.
- LARIOS, AGUSTÍ (2015), «L'oposició a l'autonomia de la Universitat de Barcelona», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, XXVI, 259-278.
- MARAGALL, JORDI (1985), *El que passa i els qui han passat*. Barcelona: Edicions 62.
- NICOL, EDUARD (1961), *El problema de la filosofia hispànica*. Madrid: Tecnos.
- PUJOLS, FRANCESC (1982), *El concepte general de la ciència catalana*, Barcelona: Pòrtic.
- PUIG I OLIVER, JAUME DE (1991): «Un fragment inèdit de Xavier Llorens i Barba sobre la filosofia de Plató a cura de Jaume Serra i Hünter», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IV, 13-37.
- ROVIRA I VIRGILI, ANTONI (2002), *Cartes d'exili* (edició de Maria Capdevila), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SALES, JORDI (1985), «Jaume Serra i Hunter: el pensament i la vida», *Enrahonar*, núm. 12, 41-53.

- (2000), *Jaume Serra i Hunter. Semblança biogràfica. Conferència pronunciada davant el Ple, el dia 14 de juny de 1999*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- SERRA HUNTER, JAUME (1899), *Importancia de las ideas estéticas de Santo Tomás de Aquino. Discurso leído en la sesión celebrada en honor del Santo por los catedráticos y alumnos de esta Universidad, Escuelas Especiales é Instituto en 12 de Marzo de 1899*. Barcelona: Imprenta de la Casa Provincial de Caridad.
- (1900), «Filosofia del catalanisme», *Universitat Catalana*, any I, núm. 1, 8-10.
- (1911), *Ensayo de una teoría psicológica del juicio*. Madrid: Imprenta de los Hijos de Gómez Fuentenebro.
- (1911), *Programa de Lógica Fundamental*. Santiago: Tipografía Galaica.
- (1925), *Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX. Discursos llegits en la "Real Academia de Buenas Letras" de Barcelona en la solemne recepció pública del Dr. D. Jaume Serra y Hunter el dia 27 de desembre de 1925*. Barcelona: Tipografia Atlas.
- (1926), *Apologia de l'ideal. Conferència inaugural del curs de 1925-26 a l'Ateneu de Girona*. Girona: Tipografia d'El Autonomista.
- (1926), «Alguns aspectes de la vida universitària del doctor Llorens i Barba», *Revista de Catalunya*, vol. IV, any III, núm. 21, 288-296.
- (1930-32), *Filosofia i cultura: Suggestions i estudis*, 2 vols. Barcelona: Llibreria Catalònia.
- (1931), *Sòcrates*. Girona: Gràfiques Darius Rahola.
- (1933), *Spinoza*. Girona: Gràfiques Darius Rahola.
- (1934), *Sentit i valor de la nova filosofia*. Barcelona: Polonio & Margelí.
- (1934), «Presentació» a Garcia, David: *Introducció a la logística*, 2 vols. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, vol. I, VII-IX.
- (1935), *Figures i perspectives de la història del pensament*. Barcelona: Polonio & Margelí.
- (1937), «Xavier Llorens i Barba. Estudis i carrera professional. La seva actuació docent», *Arxius de l'Institut de Ciències*, any IX, fascicle únic, 137-187.
- (1944), *Naturalesa i voluntat. Discurs llegit en la VIII Festa Anual de l'Institut per Jaume Serra i Hunter, membre de la Secció de Ciències*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1938. [Data de publicació falsa per a evitar la prohibició. En realitat: 1944. La VIII Festa Anual de l'Institut s'havia celebrat el 31 de maig del 1931. El discurs havia estat publicat en *La Publicitat* el 3 de juny d'aquell any.]
- (1945), *El pensament i la vida. Estímul per a filosofar*. Mèxic D. F.: Club del Llibre català.
- (1945), *El pensamiento y la vida. Estímulos para filosofar*. Mèxic D. F.: Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras.
- (1985), *Problemes de la vida contemporània*. Barcelona: Columna.
- (2010), *Escrits sobre la història de la filosofia catalana*. Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull.
- SOLDEVILA, FERRAN (1995), *Dietaris de l'exili i el retorn. 1. L'exili*. València: Edicions 3 i 4.
- VERDAGUER, MIQUEL (2007), *Carles Rahola i Serra Hunter, una amistat intel·lectual*. Girona: Curbet Comunicació Gràfica.
- (2011), *Jaume Serra Hunter i la teoria de la cultura en el Noucentisme*. Tesi doctoral dirigida per Ramon Alcoberro, Universitat de Girona.

Dues dècades de filosofia catalana (2000-2022)

JOAN CUSCÓ I CLARASÓ

UNIVERSITAT DE BARCELONA
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
joancusco@ub.edu
<https://orcid.org/0000-0001-7994-3156>

Article rebut el 17 d'abril de 2022 i acceptat el 17 de juny de 2022

Resum: En aquest article presentem els trets fonamentals de la filosofia catalana els primers vint anys del segle XXI. Fem una geografia dels eixos que n'han definit el desenvolupament acadèmic i creatiu i la seva presència en la cultura catalana. La nostra anàlisi naix com a fruit de la participació en la 53a Universitat Catalana d'Estiu (UCE) l'any 2021 i vol mostrar els camins acadèmics, socials i editorials del pensament filosòfic en la cultura catalana durant els primers vint anys del segle XXI. Partim dels seus precedents més immediats i presentem tant allò que s'ha dit com allò que s'ha fet per veure'n les fortaleses i les febleses.

Paraules clau: filosofia catalana, assaig, estudis universitaris, editorials de filosofia

Two Decades of Catalan Philosophy (2000-2022)

Abstract: In this article, we present the basic features of Catalan philosophy during the first two decades of the 21st century. We build a geography of the axes that have defined its academic and creative development and its presence in Catalan culture. Our analysis was born as a result of our participation in the 53rd Catalan Summer University (UCE) in 2021 and it aims to point out the academic, social and editorial paths of philosophical thought in Catalan culture during the first two decades of the twenty-first century. We start from its most immediate precedents and present both what it has been said and what it has been done to consider its strengths and weaknesses.

Key words: Catalan Philosophy, Essay, Academic Philosophy, Philosophy Publishers

Fer una valoració exhaustiva d'allò que s'ha fet en l'àmbit de la filosofia catalana al llarg de la darrera vintena d'anys és una tasca que depassa les pretensions d'aquesta aportació. Cal, però, poder oferir una radiografia per veure què ha passat i què no ha passat.

Agafarem com a referents diversos àmbits: l'acadèmic i institucional, l'editorial i de l'assaig i, al final, el de la historiografia. Dit això, cal aclarir que: (1) no entrarem en la tasca feta pel i des del *Journal of Catalan Intellectual History* (del qual parlen Wendy R. Simon i Mario Macías en aquest anuari), (2) tampoc no farem una reflexió de fons sobre els camins i les possibilitats de la història intel·lectual (que exposa Pompeu Casanovas en aquest anuari), i (3) no farem una anàlisi dels dos reports sobre la recerca que s'ha impulsat des de l'Institut d'Estudis Catalans: el *Report de la recerca a Catalunya 1996-2002 (Filosofia)* coordinat per Jordi Sales (2005) i el *Report de la recerca a Catalunya 2003-2009 (Filosofia)* fet per Genoveva Martí i Josep Monserrat (2015), tot i que els tindrem en compte.

1/ Preàmbul

Voldríem incitar a millor conèixer la vida (més o menys agònica) de la filosofia catalana amb la intencionalitat d'obrir reflexions i investigacions més sistemàtiques i incisives. Per començar, posarem damunt la taula dues consideracions sobre el coneixement de la nostra cultura filosòfica i de la nostra història intel·lectual properes en el temps i el to per part de dos autors ben diferents. L'any 1974, el filòsof Rodolf Llorens i Jordana (Vilafranca del Penedès, 1910 - Caracas, 1985) deia: «La nostra història desastrada no ens tortura ni aclapara perquè no en sabem un borrall» (Llorens 2005: 162).¹ Deu anys després, el professor i estudiós de la filosofia catalana Norbert Bilbeny (Barcelona, 1953) tancava el monogràfic de la revista *Enrahonar* dedicat als filòsofs catalans del segle xx que van haver de treballar en i des de l'exili: «La filosofia que avui es fa a Catalunya, i ja no diguem la que es fa en català —a punt de desaparèixer del tot, pel camí que anem—, té a sobre un agreujant: pertany a una cultura sense Estat. A part que no té tampoc d'altres més petits mitjans... ¿No deu ser que els filòsofs de l'exili som avui nosaltres?» (Bilbeny 1984: 15).

Fa molts anys d'ambdues afirmacions, però, malauradament, són vigents. Tot i que el segle XXI començava amb la bona notícia de la publicació dels darrers volums de les obres completes de Joaquim Xirau i Palau (Girona, 1895 - Mèxic, 1946) i que el 2007, en motiu del seu centenari, es va reedi-

1. En el pròleg del llibre *Antologia sentimental de la música catalana* (2022) de Joan Magrané, Raül Garrigasait ha escrit: «En general, els catalans, per més estudis que tinguem, no sabem res de la música que s'ha compost al nostre país» (Magrané; 2022: 11).

tar a Mèxic tota l'obra d'Eduard Nicol i Francisca (Barcelona 1907 - Mèxic 1990). Els fets avancen massa lentament (i aquests dos pensadors, formats a Barcelona sota el mestratge de Serra Húnter, van tenir la sort de fer vida acadèmica a la UNAM de Mèxic, que ha tingut cura de la seva obra). La majoria de notícies no són afalagadores: les *Obres essencials* de Joan Estelrich (Felanitx 1896 - París 1958) no s'editen fins a l'any 2006 (Estelrich 2006), entre els anys 1993 i 2002. De Joan Mascaró (Santa Margalida 1897 - Cambridge 1987), que com Xirau o Nicol fou professor a la Universitat de Barcelona i va haver de marxar a l'exili, en català només se n'han editat quatre obres (tres durant el segle XXI). El 2011 Àngels Casanovas publica la biografia de Miquel Carreras Costajussà (Sabadell, 1905 - Tèrmens de Segre, 1938),² que havia de ser el filòsof del Dret de la Universitat Autònoma de Barcelona / Universitat de Catalunya. L'any 2015 s'edita el primer volum de la trilogia que Pere Villalba ha dedicat a Ramon Llull, però els altres dos resten inèdits.³ No és fins a l'any 2022 que es reprèn l'edició de les obres completes de Joan Fuster (Sueca, 1922 - 1992) (vint anys després del seu inici!)

És per tot plegat que les dues afirmacions citades a l'inici les vull enllaçar, en aquest preàmbul, amb allò que l'any 2021 va dir el poeta i assagista Arnau Pons en plantejar el problema de la recepció crítica del passat més recent (que en xifres rodones abraça del 1940 al 1968) i, sobretot, quan parla la ferria censura davant la traducció, l'assaig i la novel·la en català. Pons aporta dues idees que cal tenir al cap: (1) «La política franquista va fer que es tallés no tant una idea de continuïtat com de transmissió des de dins. I sobretot la crítica i el debat»; i (2) «El fet que a Europa es desconeix i s'ignori encara ara (sovint deliberadament) la realitat cultural i històrica dels catalans no afegeix sinó més violència a la violència de la Història» (Pons 2021: 67 i 61). El propi desconeixement i la violència envers la pròpia història intel·lectual i la cultura filosòfica són dos factors de fons que no es poden obviar.

Aquesta perspectiva encaixa amb dos fets a tenir en compte: (1) l'exili de la generació de filòsofs que van construir i que es van formar a la Universitat Autònoma de Barcelona / Universitat de Catalunya (1932-1939), i (2) que el tomisme i la manca de professionalització que imperava a la universitat durant el franquisme va fer que molts dels joves pensadors haguessin de marxar, per exemple Salvador Giner o Ulisses Moulines. Sobre aquestes discontinuïtats, podem recordar que quan Eduard Nicol va arribar exiliat a Mèxic no havia publicat mai en castellà (Nicol 1998: 21), però va haver de fer la seva obra en castellà, com diu Nicol el 1984, per la guerra i l'exili (per

2. Àngels Casanovas (2011); *Miquel Carreras Costajussà (1905-1938)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

3. Pere Villalba (2015); *Ramon Llull. Vida i obres*. Vol. 1. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans / Fundació Elsa Peretti. D'aquest mateix autor, el mateix 2015, es va publicar *Ramon Llull, escriptor i filòsof de la diferència* (Villalba, 2015).

la violència dels humans): «El pensament català hauria de reviure en castellà» (Nicol; 1988c).

És clar que no podem entrar en totes les implicacions d'aquestes idees i fets, però és important tenir-les i tenir-los en compte, sobretot per comprendre els àmbits que són necessaris a la filosofia i al filòsof per construir una història intel·lectual i un pensament ferm. El filòsof, allò que se'n deriva i tot el que l'acompanya, requereix un context en què pugui treballar i treballar-se que, a grans trets, es configura a partir d'un àmbit acadèmic (les universitats, les càtedres, els congressos, les societats i associacions filosòfiques...); d'una producció (l'assaig, les obres completes, els premis, les tesis doctorals, el mercat editorial...); d'un espai social (els congressos, les reunions acadèmiques i els festivals), i d'una tradició (de la capacitat de llegir, assumir i pair la pròpia memòria).

Ara bé, no som pas pessimistes. El pessimisme només porta a la desídia i a la submissió. Tot i que la presència de la filosofia catalana i dels pensadors catalans en l'àmbit acadèmic és una ferida oberta, l'any 2021 hi ha molts més departaments de filosofia arreu de Catalunya, els darrers vint anys s'han creat noves eines com la càtedra de Filosofia i Ciutadania Joan Lluís Blasco (per la Societat de Filosofia del País Valencià i la Universitat de València) (2005), la càtedra Joaquim Xirau per la Universitat de Barcelona i la Universidad Nacional Autónoma de México (2001)⁴ i la càtedra Llorens i Barba / Ciutat de Vilafranca per la Universitat de Barcelona i l'Ajuntament de Vilafranca del Penedès (2019). Altres elements positius són la reconversió de la Bernat Metge en La Casa dels Clàssics, els novells festivals de filosofia arreu dels Països Catalans (amb idiosincràcies ben diverses) i la creació de premis i la publicació d'assajos en diverses editorials.⁵

Per aconseguir fortalesa cal generar activitat que tingui repercussió en tot l'àmbit cultural propi (que en el nostre cas seria el propi de la llengua catalana), de manera que el factor humà és molt important i cal crear qualitat que generi interès dins de la pròpia cultura i fora.⁶ El problema més greu és, en l'àmbit de la producció recent i de les traduccions,⁷ el de la visibilització

4. Tot i ser la més antiga de les tres, la situem al mig, ja que les seves funcions foren repensades l'any 2017, que és quan començà a fomentar l'intercanvi de professors.
5. Un dels darrers és el premi Bones Lletres d'Assaig Humanístic, creat l'any 2021 i instituit per Edicions 62 i la Reial Acadèmia de les Bones Lletres, amb el propòsit d'impulsar la creació i la difusió d'aquest gènere amb el convenciment que en la societat actual l'assaig és més necessari que mai. En la seva primera edició va guardonar un treball de Cèlia Canyelles i Rosa Torán sobre la figura de Hilda Agostini, i en la seva segona convocatòria ha premiat un treball de Francesc Torralba per l'obra: *L'ètica algorítmica*. També cal esmentar la iniciativa de la Fundació Finestres, que, des de l'any 2022, incorpora l'assaig en català entre els seus premis i beques.
6. Un exemple podria ser el llibre *La música com a experiència humana* (2022) (Serra; 2022), que presenta una investigació sobre el lligam entre l'existència humana i la música que no trobem en una cultura com l'espanyola.
7. No és normal, per exemple, que la traducció de l'*Ètica* de Spinoza de Josep Olesti a Mar-

arreu del territori de cultura catalana i, en l'àmbit del cànon que els autors estiguin descatalogats, com ara la major part de les traduccions dels clàssics a la col·lecció «Textos Filosòfics», deixada morir per Edicions 62, o la dificultat de trobar ben editades i a preus assequibles les obres d'autors com Joan Fuster, de qui el 2022 i en motiu del centenari del seu naixement se'n van reeditar diversos assaigs introbables per diverses editorials com Som i Comanegra⁸ (tot i que no podem obviar que l'any 2011 la Universitat de València va aplegar en dos volums els seus assaigs).

En la cultura filosòfica del país hi ha un problema d'accés, tant en la producció actual, com en les noves traduccions i el corpus patrimonial que formen els autors canònics del pensament català, que són fets lligats, també, a la poca presència dels autors de la filosofia catalana en el món acadèmic. Ara bé, des del món acadèmic s'han de destacar col·leccions com la de «Pensament Polític Postfundacional», dirigida per Laura Llevadot i editada per Gedisa, o volums a la sèrie de les Edicions de la Universitat de Barcelona com *Filosofia i modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món* (2016) de Salvi Turró; *Sub lege pugnamus. De la Gran Guerra a les grans dades* (2017) de Pompeu Casanovas; *El primer romanticisme alemany* (2018) de Robert Caner-Liese, o *Filòsofes de la contemporaneïtat* (2022) de Núria Sara Miras.⁹ I en l'àmbit de les traduccions, cal destacar la tasca de l'Editorial Flâneur (nascuda l'any 2017), les traduccions de clàssics de les Edicions de la Universitat de València i les aportacions d'autors com Ramon Alcoberro.¹⁰

bot Edicions del 2013 (i reeditada el 2022) o la traducció de les *Meditacions cartesianes* de Husserl de l'any 2016 per la Universitat de Barcelona, amb traducció de Francesc Pereña i Joan González Guardiola, no ocupin un lloc preferent a les llibreries, ni que la traducció dels *Pensaments* de Pascal (l'any 2021 per Adesiara, amb traducció de Pere Lluís Font) no tingui repercussió mediàtica.

8. Per part de Comanegra destacaríem l'edició del recull: *Figura d'assaig. Literatura, crítica, cultura (1948-1992)* (2021) a càrrec d'Antoni Martí Monterde.
9. Cal dir que el segle XXI començava amb aquest gir en la sensibilitat envers la producció de les filòsofes amb el llibre *Les dones i les filosofies. Gènere i pensament occidental* (2002), com a fruit de l'exposició «Les dones i les filosofies» (2000), (Llinàs, Masó i Sánchez; 2002) que posteriorment s'ha materialitzat amb els simposis dedicats a Maria Aurèlia Capmany i Frederica Montseny per part de la Càtedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona. Estudis sobre les dones i les filosofies que tenen el seu precedent en el «Seminari Maria Zambrano», creat a la Universitat de Barcelona l'any 1996 i que en els nostres dies també configuren uns quants llibres de Sembra Llibres que ha reeditat Montserrat Roig i ha publicat volums com *Venim de lluny. Història del feminisme al País Valencià* (2022).
10. Entre les darreres traduccions d'Alcoberro citem: *Reflexions o màximes i sentències morals* (2011) de François de La Rochefoucauld, *Breviari de polític* (2011) del Cardenal Mazzarino i *La dissimulació honesta* (2018) de Torquato Accetto a les Edicions de la Ela Geminada, *Sobre els extraterrestres. Teoria del Cel (1755)* (2020) d'Immanuel Kant i *Crates i Hipàrquia. Fragments, testimonis i psedeudoepigrafia de dos filòsofs cínics* (2021), amb Júlia Torres, a les Edicions del Rememús.

Amb tot, és clar que en la cultura catalana l'assaig i la producció filosòfica van darrere de la poesia, la novel·la i el teatre. I que la producció en català ha patit (i pateix molt), com bé argumenta Ramon Alcoberro: «Pensar i escriure en català en l'àmbit universitari, sense veure's obligat a canviar de llengua per publicar o per fer classes, ve a ser, encara en ple segle XXI, força més que una particularitat acadèmica. Tota l'estructura administrativa de les universitats espanyoles està pensada per convertir les "lenguas regionales" en una curiositat folklòrica o un exotisme. [...] Fer filosofia acadèmica en català té un punt d'exotisme o de gosadia intel·lectual per la qual toca, de manera inevitable, pagar peatge. [...] Segons els criteris actualment vigents, als tribunals per assolir el nivell funcional, un llibre original és menys valorat que un article publicat en alguna revista "indexada". Al segle XXI, un text en català, o una pàgina web (en qualsevol llengua), es puntuen sistemàticament amb un zero pelat. [...] Amb la mínima excepció de la Universitat Autònoma dels anys republicans, pensar filosòficament, i des de la modernitat, va resultar molt difícil a Catalunya com a mínim fins a la dècada de 1980. [...] La conseqüència directa de tot plegat ha estat que la filosofia catalana (especialment en català) ha estat intel·lectualment poc significativa en l'evolució cultural del país i intel·lectualment raquítica.» (Alcoberro; 2016: 15-17)

2/ De les reflexions de Jordi Sales al II Congrés Català de Filosofia

Per entrar en matèria podem agafar com a punt de partida allò que Jordi Sales escrivia en motiu del Primer Congrés Català de Filosofia, celebrat a Barcelona l'any 2007. Deia que (1) calia que el català fos una llengua culta i de debat: una «llengua filosòfica», si es permet l'expressió. Que el debat filosòfic tingués la llengua catalana com a lloc propi en la cultura catalana. El cert és que tant l'ús del català en l'àmbit acadèmic (per exemple a les tesis doctorals i a les revistes) com en l'assaig ha baixat progressivament. I (2) també demanava una historiografia seriosa i espais de col·laboració (optimitzar instruments de treball). I que calia estar atents a allò que passa dins la cultura catalana per participar-hi i ser-ne protagonistes i, evidentment, tenir al cap allò que passa al nostre voltant i mantenir-hi un diàleg franc. En resum, un diàleg interior i un diàleg exterior. I posava el dit a la nafra en afirmar que la filosofia catalana necessitava: «tenir un *lobby* que estigui atent a la política d'ensenyament, a la política de tot el que hi ha al voltant de la pràctica filosòfica, al treball editorial i a la qualitat mitjana de l'assaig d'idees» (Sales; 2018: 35). En aquest terreny s'ha fet feina, però els resultats de conjunt no ho palesen prou.

Tercer, Sales copsa que hi ha una sèrie de nous protagonistes que cal tenir en compte i remarca la idea de continuïtat: «Des de l'any 1980, estem treballant bé i amb molt esforç. No em vull deixar res, però podem parlar de la Fundació Joan Maragall, de la Càtedra Ferrater Mora, dels Col·loquis de Vic, de les Jornades de Filosofia Moderna a Lleida, de les societats de filosofia del

País Valencià i de les Illes Balears. Tenim un gruix de gent que, amb il·lusió i mitjançant un cert nivell d'ofici, en aquest moment, veu els estudis filosòfics com una possibilitat» (Sales; 2011: 31). Aquestes continuïtats han avançat.

A mode de resum, podem dir que hi ha una qüestió de generar continuïtats, de crear espais de trobada, de donar un rol i un prestigi a la filosofia en la cultura catalana (dins i fora del món educatiu), de tenir una bona historiografia, de saber enriquir el pensament filosòfic amb el doble diàleg (interior-exterior) i de tenir una llengua de cultura i ben girbada. I per això va ser important la declaració que les societats de filosofia dels Països Catalans (Illes Balears, País Valencià i Catalunya) van signar i fer pública al II Congrés Català de Filosofia celebrat a Sueca (l'any 2011), segons la qual es comprometien a: (1) impulsar la presència pública de la reflexió filosòfica, (2) incrementar la recerca en filosofia i fomentar l'estudi dels pensadors de la cultura catalana, (3) contribuir a la difusió de la filosofia i, de manera destacada, de la feta en català, (4) promoure la formació filosòfica en tots els àmbits educatius, (5) defensar l'interès de la filosofia en tots els àmbits de la cultura, (6) organitzar conjuntament i periòdicament un Congrés Català de Filosofia i (6) fomentar que la tasca filosòfica tingui prou suport econòmic (Casaban i Serra 2012: 12). Dins d'aquest marc promogut per les tres societats de filosofia, és evident l'èxit dels Col·loquis de Vic (amb 27 edicions consecutives des del 1996 fins ara) i l'organització del Congrés Català de Filosofia, que ha arribat a la seva sisena edició (Manresa, 2023), i al qual s'hi han anat sumant bona part de les universitats dels Països Catalans i, també, el Principat d'Andorra (que fou la seu del 5è congrés).

3/ D'una filosofia catalana

El segle xx ha estat marcat pels exilis i per les dictadures que han provocat discontinuïtats de tot tipus (polítiques, acadèmiques i editorials). Ha estat una centúria en què els múltiples intents per generar espais de creació, d'ensenyament i de pensament s'han vist constantment estroncats. Amb visions contraposades i intents de modernització diversos i amb una notable indiferència social envers la filosofia. Per fugides i retorns de tot tipus (com els d'Eugeni d'Ors i els de Diego Ruiz). Per molts autors amb poca obra. Per una universitat pobra...

Després de la dictadura franquista, els tres primers intents de posar en marxa noves institucions amb ganes de continuïtat, de treball en comú, de renovació i projecció social foren el Col·legi de Filosofia de Barcelona (1976), la Societat Catalana de Filosofia (1980) i la Càtedra Ferrater Mora (1989),¹¹

11. Eugenio Trías i Xavier Rubert de Ventós els qui l'any 1997 reconeixen que va ser el Col·legi de Filosofia el que els va permetre desplegar millor un espai de diàleg i de creació. «Cuando Barcelona filosofaba» *La Vanguardia*, 41.439, 47. Sobre l'activitat de Xavier

impulsada per Josep M. Terricabras.¹² Tal com va ben dir Josep Ferrater Mora (1912-1991) l'any 1989: «El més important de la Càtedra no és el nom que porta, cosa que agraeixo sincerament, sinó què s'hi pot fer. El més important no és, per exemple, que hi hagi un hospital que es digui Einstein, sinó el treball que s'hi fa» (Terricabras 2010).

Durant les dues darreres dècades del segle xx també hi ha un intent explícit de diàleg o d'enllaç amb la generació anterior, del qual tenim les entrevistes de Rubert de Ventós plasmades al llibre *Pensadors catalans* (1987) i el número de la revista *Enrahonar* (de la Universitat Autònoma de Barcelona) dedicat a la filosofia en l'exili (1984). Amb tot, com bé va dir Eduard Nicol, després de la mort de Franco les institucions acadèmiques catalanes mai no van demanar als filòsofs exiliats que vinguessin a exercir el seu mestratge (tot i que se'ls van fer entrevistes i reconeixements). Per tant, la continuïtat, una volta més, va ser feble. Molt feble (Rubert de Ventós 1987: 120-129). També es va deseixir la publicació d'aquests autors en català i a Catalunya, que havia començat amb Ferrater Mora l'any 1965. Per tant, hem de lamentar que no es parés atenció a allò que Ferrater Mora deia a la introducció de *La filosofia en el món d'avui* (1965), que és un llibre que podria haver estat l'inici d'un canvi de rumb en l'edició de filosofia en català i fent que l'obra dels filòsofs exiliats tingués un espai en, des i dins de casa nostra. Un gir copernicà que podria haver-se agafat, també, a la reforma iniciada per Joan Maluquer de Motes com a degà de Filosofia i Lletres (Balcells 2011: 155-157).¹³ Ferrater Mora deia que li provocava molta joia poder publicar en català (un llibre que s'havia pensat en català) i, també, publicar un llibre de filosofia, «del món actual i de les seves dèries» (Ferrater; 1965: 7). Reclamava que hi pogués haver una filosofia catalana amb ressò arreu, més enllà del consum domèstic. I és ben clar que, en aquell moment, aquesta possibilitat només era viable si hom feia possible que els exiliats i els qui treballaven a l'estranger (Nicol, Roure-Parella, Farré, Rodolf Llorens... i el mateix Ferrater) reprenguessin el seu estret contacte amb el Principat i amb les seves acadèmies i que part de la seva obra es publicués des de Catalunya.

Rubert de Ventós i el context es pot consultar el llibre d'homenatge de l'any 2020 (Azar i Rubert; 2020)

12. «El 2 de novembre de 1989 Ferrater va inaugurar, a l'Estudi General de Girona dependent de la Universitat Autònoma de Barcelona, la càtedra de Pensament contemporani que porta el seu nom. Així, tot just dos anys abans de la creació de la Universitat de Girona, Ferrater s'implicava generosament en el projecte de creació d'una universitat que tots hem imaginat oberta i culta, moderna i crítica» (Terricabras; 2002: 1).
13. Cal tenir en compte, també, que a partir de la nova llei de premsa del 1962, i amb el naixement d'Edicions 62, hi havia la possibilitat de traduir assaig (cosa que es va fer) i de publicar més filosofia en català. Van ser unes possibilitats que no es van explorar a fons per publicar els filòsofs catalans a l'exili.

En quaranta anys, des dels darrers vint anys del segle xx, el panorama de la filosofia i les seves acadèmies i associacions ha canviat radicalment. La primera transformació de l'actual paisatge començà a la dècada del 1980, moment en què van morint els components de la generació de la Universitat de Catalunya i en què el Col·legi de Filosofia es transformà en l'Institut d'Humanitats de Barcelona. També quan es va crear la Càtedra Ferrater Mora a la Universitat de Girona i quan naixen les facultats de Filosofia, de Psicologia i de Pedagogia de la Universitat de Barcelona (Boladeras 1988 i Font; 2002: 45).¹⁴

En conseqüència, és a partir d'aquest moment que es revitalitzen i creen les tres principals associacions filosòfiques de la cultura catalana: la Societat Catalana de Filosofia, la Societat de Filosofia del País Valencià i l'Associació Filosòfica de les Illes Balears (i cadascuna ha generat les seves publicacions, jornades, grups de treball i congressos i han dut a terme activitats en comú com el Congrés Català de Filosofia) i hi ha hagut un canvi universitari que ha fet nàixer noves revistes com ara *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* (1999). Així mateix, i fora de l'àmbit acadèmic, hi ha la tasca del Liceu Joan Maragall i de la secció de filosofia de l'Ateneu Barcelonès. També els dos cicles filosòfics que han gaudit de més continuïtat des de l'arribada del segle XXI: les Jornades de Filosofia Moderna de Lleida (des del 2005) i les Jornades Filosòfiques de Barcelona (des de l'any 2010).

Cal apamar bé què ha suposat i suposa cadascuna d'aquestes institucions i què ha generat el seu treball en comú. I aquesta és una tasca que en alguns casos, com el del Col·legi de Filosofia de Barcelona, no s'ha fet adequadament, i en d'altres queda per fer. I no podem tancar portes en fals ni deixar d'obrir-ne.

Ambdós fets afecten allò que reclamava Sales: la importància d'un diàleg intern i un pensament català fort i lligat al present. I d'una bona historiografia.

Ni a les acadèmies hi ha tota la filosofia ni tota la filosofia es fa en i des de les acadèmies. Ni totes les acadèmies són iguals ni tenen la mateixa repercussió. Però cal copsar el que foren i, sobretot, la seva necessitat. Cal veure com la Societat Catalana de Filosofia, el Col·legi de Filosofia i la Càtedra Ferrater Mora seran, a partir del darrer terç del segle xx, institucions que aglutinen els joves filòsofs catalans. Són uns anys en què ja hi ha qui ha començat a exposar la seva obra (com Xavier Rubert de Ventós) i qui la comença de bell nou (com Ramon Alcoberro). Un moment en què hi ha una explosió de petites obres com: *Tratado de la pasión* (1979), *Lo bello y lo siniestro* (1982)

14. Aquesta transformació tanca el camí iniciat amb al creació de la Universitat Autònoma de Barcelona (amb Josep M. Calsamiglia i Pere Lluís Font) i la renovació portada a la Universitat de València per Josep Lluís Blasco.

i *Els habitants de la frontera* (1985) d'Eugenio Trías; *Pensar en català* (1983) de Carles M. Espinalt; *Fer filosofia avui* (1988) de Josep M. Terricabras; *De la modernidad, ensayo de filosofía crítica* (1980), *Filosofía y política* (1984), *Ensayos sobre el desorden* (1986) i *Per què filosofia?* (1989) de Xavier Rubert de Ventós; *El desordre cívic* (1983), *Ètica i llibertat* (1989) de Ramon Alcoberro, i *De rege. De libertate (Del rei. De la llibertat)* (1988) i *El gegantisme de la raó lul·liana* (1989) de Lluís Solà-Morales.

4/ D'una història de la filosofia catalana

Queda clar, com havia dit Maria Aurèlia Capmany, que el temps passa d'una manera diferent en la cultura catalana, sobretot si la comparem amb les altres cultures europees. Hi ha, per exemple, manuscrits que no s'editen fins moltes dècades després de ser escrits, llibres que han circulat gairebé clandestinament, exilis, historiografia sense continuïtat... Un munt de discontinuïtats dins el món acadèmic i molta filosofia no acadèmica...¹⁵ I tot això obliga a un particular esforç de contextualització i de comprensió i a l'ús de noves estratègies.¹⁶

Un clar i significatiu exemple de les discontinuïtats el trobem en el llibret de divulgació de l'obra de Joan Crexells (1896-1926) que fa Lluís Crespo quan diu: «L'obra de Joan Crexells no ha estat fins ara aplegada en volum. [...] No hi ha tampoc cap estudi sobre el seu pensament ni la seva vida» (Crespo; 1967: 11).¹⁷ El cas de Crexells és significatiu, ja que, si bé es fa editar un primer volum de la seva obra completa l'any 1933, no va ser fins l'any 1968 que va aparèixer, preparat per Josep Palau i Fabre, el que havia de ser-ne el segon volum. I tot i que entre els anys 1996 i 1998 es van editar quatre volums amb la seva obra completa, avui són introbables.

Ara bé, i ja que amb Crespo ens hem situat a la segona meitat del segle xx, i que parlem de la història de la filosofia catalana i de Crexells, cal dir que aquell 1965 Joaquim Sempere i Carreras (1941) va fer la tesi de llicenciatura amb el tema «Las influencias extranjeras sobre el pensamiento filosófico en

15. Podem dir que la primera historiografia sobre la filosofia catalana ben feta, a banda de l'obra de Jaume Serra Hunter i dels germans Carreras i Artau, és gràcies a Ignasi Casanovas, que estudià amb rigor Josep de Finestres i Jaume Balmes.

16. Dos casos que exemplifiquen aquest fet són: el llibre *Assaigs de vida devota* d'Alexandre Galí, escrit entre els anys 1932 i 1938 (editat per primera vegada l'any 2019) (Galí; 2019) i el llibre *A propòsit de Hannah Arendt* d'Anna Masó, editat l'any 2020 (Masó, 2020). També el desplegament de l'assaig filosòfic en català durant el franquisme (Cuscó; 2016)

17. També podem recordar que Josep Palau i Fabre va escriure un estudi sobre Joan Crexells que resta inèdit perquè per a l'editor d'aquell moment era una anàlisi contrària al que Josep Pla havia escrit als seus *Homenots* i que els apunts d'història de la filosofia de Llorens i Barba del curs de 1854-1855 no han estat editats fins l'any 2021.

Cataluña (1912-1939)», que l'any 1976 Albert Ribas i Massana (1950-) va publicar el llibre *La Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939)* (Ribas; 1976) i que el 1978 Norbert Bilbeny (1953) va presentar la seva tesi sobre Crexells: *Joan Crexells (1896-1926). Introducció de la filosofia de l'anàlisi a Espanya*.

Davant les dificultats metodològiques, no podem quedar-nos de braços plegats (encara que els humans tendim a la llei del mínim esforç) ni, com manta vegades he sentit dir a Xavier Serra i com he llegit en Jaume Casals, en una perspectiva històrica que parli de mites. És a dir, i per no divagar, del mite socràtic de Llorens i Barba, primer, i del mite socràtic de Josep M. Calsamiglia, després. És a dir, en una perspectiva mítica segons la qual hem tingut grans autors amb molta influència social i molts deixebles però que són àgrafs.¹⁸ Grans renovadors i pedagogs sense obra que, per tant, s'obren a múltiples interpretacions, reinterpretacions i mistificacions (i que poden fer creure que no hi ha autors amb obra). El mite els fa un mal favor a ells, en qui trobem valors importants, i fa un mal favor a la història del pensament filosòfic en la cultura catalana dels segles XIX i XX. Com bé diu Casals en relació a Calsamiglia: «Existeix un mite [...] sobre la seva persona. [...] Això no és prou just. Calsamiglia no fou únicament el “pensador socràtic” de qui tothom parla» (Casals 1986: 19).¹⁹ A més, com bé reflexiona Josep Pijoan, els «mites socràtics» generen continuïtats efímeres (Pijoan 1968: 98). Què hauria passat amb Sòcrates sense Plató?²⁰ Continuïtats efímeres i històries anodines i ocioses que no inciten a conèixer més ni a assumir la pròpia tradició de pensament.²¹ Continuïtats interessades és el que han generat, per exemple,

18. Sobre aquest fet, Octavi Fullat ha escrit: «Algunes facultats universitàries de l'Espanya de la pandereta tan acariciada per l'altiplà m'han causat nàusees. En aquestes facultats hi ha professors que no saben redactar ni tan sols unes línies que s'aguantin semànticament. De cara als honoraris, això sí, defensen l'equivalència de tot el professorat; l'idiota, diuen, gaudeix dels mateixos drets que el talentós. Els àgrafs es consideren posseïdors d'ídents privilegis que els polígrafs» (Fullat; 2006: 98).
19. El «mite Llorens i Barba» queda ben explícit en la següent frase de l'any 1901: «No va fer llibres, us tornaré a dir, mes va fer homes, va educar intel·ligències, va pujar caràcters» (Clascar 1901: 43).
20. Certament, el camí dels mites és tan infinit com infecund. També hi ha, per exemple, qui ha defensat l'obra de Manuel Sacristán sota aquests paràmetres. És a dir, que ha posat damunt la taula el «mite Sacristán»: «Va deixar una obra escrita molt reduïda i escassa. La major part de la seva immensa influència intel·lectual i moral és de caire oral, socràtic, i per tant, necessàriament dispersa: cadascun dels “influenciats” pel seu magisteri pot donar –més o menys legítimament– versions que sospesin d'una manera molt diferent la importància de la seva aportació com a pensador», deia Antoni Domènech a Norbert Bilbeny l'any 1989 (Bilbeny 1989: 53).
21. La idea del socratisme en la filosofia catalana contemporània és un dels termes que més apareix en el llibre *La Filosofia a Catalunya durant la Transició 1975-1985* (1989) i, per tant, és bo assumir, com va fer Josep M. Rovira en el seu article del 1988 a la *Revista de Catalunya* i com es recull en aquest volum col·lectiu, que el socratisme no es pot entendre com un gresol de tradició i d'escola (Castiella 1989: 18 i Rovira 1988: 26).

els mites de Llorens i Barba i d'Antoni Comelles (dos filòsofs contemporanis però oposats) que Torras i Bages va fer casar en la seva obra i mitificar per a la posteritat. Si Llorens i Barba és «un home que no s'emborratxa amb sistemes» (Torras; 1916: 257) (i que en vida només va publicar un petit opuscle), Comellas és una mena de capellà erudit i savi a qui l'excés d'estudi va portar a la mort, un Quixot de l'escolàstica catalana que just abans de morir va voler cremar tots els seus manuscrits perquè els va imposar un «auto de fe» (Roureda; 45). Dos autors, d'altra banda, sobre els quals va començar a posar una mica d'ordre Serra Hünter entrat el segle xx.²²

Els darrers anys han sorgit treballs historiogràfics de qualitat com els de Xavier Serra, Pompeu Casanovas, Andreu Navarra, Ignasi Roviró, Conrad Vilanou o Joan Cortada, entre d'altres,²³ tot i que l'acadèmia, i per sucursalisme provincial, gairebé sempre s'ha dedicat a importar idees de fora i ha menystingut els autors locals. Són de remarcar els esforços fets amb el *Journal of Catalan Intellectual History / Revista d'Història de la Filosofia Catalana* a partir de 2011: hi trobem articles sobre els pensadors catalans (Joan Crexells, Ignasi Casanovas, Joan Roure-Parella...) i ressenyes de la bibliografia recent i, sobretot, biobibliografies de Joaquim Xirau, Josep Ferrater Mora, Ramon Valls, Jaume Serra Hünter, Josep Lluís Blasco o Sebastià Trias Mercant. Amb tot, no hi ha hagut prou dedicació acadèmica a la història de la filosofia catalana per disposar d'una òptima i completa història de si mateixa (falta, per exemple, un coixí de tesis doctorals).

No estem de braços plegats, però com contenen Pompeu Casanovas i Josep Monserrat, quan mirem què ha passat la darrera centúria: «És notable la discontinuïtat interna d'aquesta reflexió [...] per dues menes de fractures que provoquen una *fragmentació vertical* i una *fragmentació horitzontal*. [...] El procés de transmissió del coneixement –la cultura– es fragmenta *vertical-*

22. Tant en el cas de Llorens i Barba com en el de Comelles i Cluet, és curiós el periple rocambolesc de les seves biblioteques i dels seus manuscrits i els punts foscos de les seves biografies. També, l'interès que van despertar en la nova Societat Catalana de Filosofia la dècada del 1920 i en autors com Jaume Serra Hünter i Francesc de Paula Mirabent. Per copsar el «mite Comellas» podem veure com per a Font i Puig va ser el filòsof català més important del segle XIX, després de superar Balmes i Llorens i Barba pels quatre costats (Roureda; 1980: 51-52).
23. Entre altres aportacions d'aquests autors, de Xavier Serra es poden consultar: *Història social de la filosofia catalana. La lògica (1900-1980)* (Afers, 2010) i *La filosofia en la cultura catalana* (Afers, 2013); de Joan Cortada: *La filosofia de Josep Maria Capdevila* (PAM, 2008); de Joan Cortada i Joan Carreras [eds.]: *Josep M. Capdevila. Les paraules i les coses. Escrits d'estètica i filosofia (1920-1930)*. (Diputació de Girona, 2019); de Pompeu Casanovas [ed.]: *Miquel Carreiras i Costajussà i la filosofia catalana d'entreguerres (1918-1939)* (IEC / Fundació Bosch Cardellach, 2019); de Pompeu Casanovas i Josep Monserrat [eds.] els tres volums de *Pensament i filosofia a Catalunya* (INEHCA / Societat Catalana de Filosofia, 2003-2004); de Conrad Vilanou [ed.]: *Textos fundamentales en el exilio. Pedagogía culturalista y educación viva. Joan Roure-Parella* (Universitat de Barcelona, 2020).

ment, perquè la sedimentació de les idees no opera mitjançant un diàleg amb el passat, sinó per capes freàtiques estanques. [...] A la *fragmentació vertical* de la cultura hem d'afegir-hi una *fragmentació horitzontal* entre disciplines històriques i culturals» (Casanovas i Monserrat 2004: 148-149).

5/ Un afer de càtedra

L'assagista Joan Fuster tenia raó quan deia que la filosofia és un afer de càtedra, però no del tot. La filosofia necessita unes institucions i un àmbit propi. Cert. Però el pensament filosòfic és més ampli i té més implicacions. De la mateixa manera que dins de l'àmbit institucional els darrers anys han sorgit algunes tesis doctorals sobre el pensament filosòfic català, com la de Jordi Pijem sobre Panikkar a la Universitat de Barcelona (1998), la de Miquel Verdaguer sobre Jaume Serra Húnter (UdG 2010), la de Josep Cortada sobre el pensament polític i social de Josep M. Capdevila (UB 2015), Manfred Díez i Marta Lorente sobre la filosofia moral d'Alexandre Galí (UB 2015 i 2017), la de Miquel Osset Hernández dedicada als primers anys de Ferrater Mora (presentada a la Universitat de Barcelona l'any 2019) o la d'Efrem Gordillo sobre Salvador Dalí (UB 2021), sense ser exhaustius, a més de les que giren al voltant de les figures de Josep Ferrater Mora, Eduard Nicol i Raimon Panikkar, que s'han fet dins i fora de Catalunya.²⁴

Les tesis doctoral i l'accés als textos és una lluita que no podem abandonar i requereix la suma d'esforços diversos. De fet, encara hi ha un desconeixement molt gran sobre pensadors tant destacats com Jaume Serra Húnter (tot i que hi ha una nova tesi en curs) de qui, tot i que se n'han fet treballs d'investigació, en desconeixem encara molt.

24. Podem citar, per exemple: la de Fèlix Villagrasa sobre Francesc Xavier Llorens i Barba (UB, 2006); la d'Ignasi Moreta sobre Joan Maragall (UPF, 2008); la de Judit Valls sobre Ramon Martí d'Eixalà (UdG, 2009); la de Miquel Verdaguer sobre Jaume Serra Húnter (UdG, 2010); la de Mónica Kagelmacher sobre Octavi Fullat (URL, 2011), que va ser la quarta tesi que se li dedica; la de Víctor Pérez sobre Eugeni d'Ors (UdG, 2014); la de Mario Alvarado, també sobre Nicol a Mèxic (2014); la de Jéssica Sepúlveda, sobre Panikkar, a la Universidad Complutense de Madrid (2015); la de Josep Cortada sobre el pensament polític i social de Josep M. Capdevila (UB, 2015); la de Carla Isabel Velásques Giraldo sobre la filosofia de la ciència de Ferrater Mora (UAB, 2015); les de Manfred Díez i Marta Lorente sobre la filosofia moral d'Alexandre Galí (UB, 2015 i 2017); la d'Ana Josefa Rey de la Fuente sobre l'existencialisme en l'obra de Ferrater Mora (Universidad de Salamanca, 2017); la de Francisco Javier Cortés sobre la metafísica d'Eduard Nicol (Universidad de Salamanca, 2019); la d'Antoni Rico sobre Joan Fuster (UdG, 2018); la de Miquel Osset Hernández dedicada als primers anys de Ferrater Mora (UB, 2019); la de Pau Guinart sobre Nietzsche i Dalí (Universitat de Stanford, 2019); la d'Efrem Gordillo sobre Salvador Dalí (UB, 2021); les de Xavier Vall i Marc Sierra sobre Pompeu Gener (UAB, 2012 i 2022), i la de Mario Agustín Pérez Moya sobre Joaquim Xirau (UNED, 2022).

Cal fer el treball i cal fer-lo amb rigor. També caldria que els continguts d'aquestes tesis es difongués a través d'articles i de llibres d'assaig i que s'incorporessin als temaris de les facultats del país. I que en aquest àmbit de la tesi doctoral no deixéssim de banda aquells treballs anterior però interessants, com la tesi *Las influencias extranjeras sobre el pensamiento filosófico en Cataluña (1912-1939)*, presentada per Joaquim Sempere Carreras (1941) l'any 1965 a la Universitat de Barcelona.

Dit això, cal fer esment de la poca voluntat en l'edició d'obres completes dels principals pensadors. Les de Joan Crexells (editades l'any 1996) són introbables, les d'Eugeni d'Ors segueixen el seu curs lentament...²⁵ tot i que s'ha avançat en l'edició i la reedició de les obres de Rodolf Llorens,²⁶ d'Alexandre Galí,²⁷ de Francesc Pujols,²⁸ de Raimon Panikar²⁹ i de Francesc Xavier Llorens i Barba,³⁰ però hi ha molta feina a fer i cal fer-la bé. L'accés als textos és important i ho és recuperar la visió completa de personalitats com Francesc Tosquelles.³¹

25. Els darrers anys s'han editat; *La ben plantada* (2004), *Glosari 1912-1913-1914* (2005), *La curiositat* (2009) i *Gualba, la de mil veus* (2012) a cura de Xavier Pla.
26. Rodolf Llorens (2004 [1968]); *Com han estat i com som els catalans*. Barcelona: Proa, Rodolf Llorens (2005[1937]); *La ben nascuda*. Vilafranca del Penedès: Andana, Rodolf Llorens [J. Cuscó, ed.] (2005); *Catalunya des de l'esquerra*. Afers: Catarroja, Rodolf Llorens [J. Cuscó, ed.] (2010 [1949]); *Servidumbre y grandeza de la filosofía*. Palma: Lleonard Muntaner Editor i Rodolf Llorens [J. Cuscó, ed.] (2019); *D'art, política i cinema*. Afers: Catarroja
27. Alexandre Galí (2019); *Assaigs de vida devota*. Cabrera de Mar: Galerada; Alexandre Galí [J. Monserrat, ed.] (2021); *El món moral. Primera sèrie d'assaigs morals (1936-1939)*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions i Alexandre Galí [J. Monserrat, ed.] (2022); *Assaigs morals (1955-1966)*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
28. Francesc Pujols (2007 [1922]); *Llibre de Job*. Vilafranca del Penedès: Andana, Francesc Pujols (2012 [1918]); *Concepte General de la Ciència Catalana*. Vilafranca del Penedès: Andana, Francesc Pujols [J. Capdevila, ed.] (2015) *Arpòliques*. Barcelona: Llibres de l'Índex, Francesc Pujols [J. Cuscó, ed.] (2017); *Les arts i els artistes. Francesc Pujols i la crítica literària i artística*. Vilafranca del Penedès: Andana, Francesc Pujols [Joan Cuscó, ed.] (2021 [1921]); *L'evolució i els principis immutables. La religió i la moral*. [J. Cuscó, ed.] (2021); *Descartes i Comte en el pensament occità*. (2021 [1941]).
29. L'editorial Fragmenta va començar l'any 2009 l'edició dels 19 volums de l'*Opera Omnia* de Raimon Panikkar, a banda d'altres obres sobre el filòsof català com: *Panikkar. Una biografia* (2014), de Maciej Bielawski i l'antologia *Panikkar per Panikkar* (2018) a cura de Milena Carrara.
30. Francesc Xavier Llorens i Barba [J. Cuscó, ed.] (2010); *Filosofia i consciència*. Barcelona: Universitat Ramon Llull i Francesc Xavier Llorens i Barba [M. Arquer i J. Cuscó, eds.] (2020); *Història de la filosofia. Universitat de Barcelona 1855-1856*. Cabrera de Mar: Galerada.
31. El reusenc Francesc Tosquelles (1912-1994) ha retornat a la cultura catalana després de dècades d'oblit a través d'exposicions i d'edicions diverses que trobareu al catàleg de l'Editorial Arcàdia, entre les quals: *La déconnatricie* (2021) i *Tosquelles. Curar les institucions* (2021) de Joana Masó.

Certament, i malgrat que la col·lecció «Textos Filosòfics» ha quedat pràcticament descatalogada, en aquestes dues darreres dècades s'han d'esmentar els esforços fets per Publicacions de la Universitat de València (sobretot amb al col·lecció «Breviaris») i les Edicions de la Universitat de Barcelona amb Filosofia UB. Sèrie magna i, en l'àmbit privat, la feina d'editorials com Barcelonosa d'Edicions (amb una producció avui pràcticament descatalogada), Obrador Edendum (amb l'edició sistemàtica de la filosofia medieval dels Països Catalans i també d'algunes obres d'Eugeni d'Ors),³² Arcàdia (traduint Bauman, Steiner, Riemen, Beard i Butler), Edicions de la I-I de Girona (2011) a través de la col·lecció «Quadrivium»,³³ Edicions Enoanda de Sabadell (sobretot dedicada a la traducció d'estudis sobre la filosofia clàssica) i Pasta de Dibuix (creada l'any 2020 i que ha traduït Deleuze al català), de Barcelona. També altres editorials fan incursions en l'edició de filosofia en català com Leonard Muntaner (que ha editat Sartre i Arendt en català),³⁴ Edicions del 1984 ha traduït amb assiduitat Michel Onfray,³⁵ Sembla Llibres ha editat Fuster, Kafka, Ovidi i Lull...³⁶

En relació a l'àmbit acadèmic, segurament es pot destacar la celebració dels 700 anys de la mort de Ramon Llull l'any 2016 per la celebració del VII Congrés Iberoamericà de la Societat de Filosofia Medieval (SOFIME), que va tenir com a seus la Universitat Autònoma de Barcelona i la Facultat de Teologia de Catalunya.³⁷ I parlant de Llull cal dir que en aquestes dues

32. Entre els darrers textos medievals destaquen obres de: Guiu Terrena, Pere Dagui, Vicent Ferrer i Pere Tomàs i sobre Xènius o del mateix Eugeni d'Ors cal esmentar: *Els fenòmens de l'atenció* (2017) a cura de Víctor Pérez, *La ciència de la cultura* (2011) d'Ors i *Escrits sobre Eugeni d'Ors* (2021) de Josep Murgades.
33. En relació al món clàssic podem destacar: *De Tales a Demòcrit* (2011), la *Física* (2017) d'Aristòtil i el *Fileb* (2019) de Plató. I entre els autors moderns i contemporanis: Friederich Nietzsche amb *Sobre veritat i mentida en el sentit extramoral. Sobre Teognis de Megara* (2011), Stuart Mill amb *La subjugació de les dones* (2013) i *Sobre la llibertat* (2017), Ludwig Wittgenstein amb el *Tractatus logico-philosophicus* (2020), Walter Benjamin amb *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica* (2021) i Henry David Thoreau amb *La desobediència civil* (2021). Val a dir que d'acord amb les crisis viscudes els darrers anys, de Thoreau, també s'ha traduït i publicat *L'hostaler i altres assaigs* (2019), per Rupes Nigra Edicions.
34. De Hannah Arendt ha publicat: *Participar del món. Escrits 1941-1945* (2020) i *Desobediència civil* (2022) i de Jean-Paul Sartre: *El revers i l'anvers* (2021) i sobre ell, i amb anterioritat, l'estudi de Mercè Rius *Tres assaigs sobre Sartre i una conferència* (2008).
35. Per exemple: el *Tractat d'ateologia* (2005), *Els llibertins barrocs. Contrahistòria de la filosofia 3* (2009), *Els ultres de la llum. Contrahistòria de la filosofia 4* (2010) i *L'Eudemonisme social. Contrahistòria de la filosofia 5* (2011). Un autor de qui Fragmenta Editorial també n'ha editat: *Les allaus de Sils Maria. Geologia de Friederich Nietzsche* (2021).
36. Sembla Llibres és un projecte cooperatiu que naix l'any 2014 i que vol conjugar autors clàssics i joves i catalans i estrangers i incitar noves mirades sobre la realitat per transformar-la. Entre els darrers llibres de pensament en català hi ha el llibre de Xisca Homar: *Filosofia salvatge* (2023).
37. El resum d'aquest congrés els trobareu al número 61 de la revista *Enrahonar* i el Supplement Issue de la mateixa revista i del mateix any 2018.

primeres dècades del segle XXI continuen l'edició de la traducció de l'obra llatina de Ramon Llull (per Obrador Edendum) i la nova edició de les obres de Ramon Llull pel Patronat Ramon Llull. Dues edicions en què s'impliquen diferents institucions i editorials.³⁸

6/ Del món editorial i de l'assaig

L'any 1927 Jaume Serra Húnter (1878 - 1943) començava el seu estudi de l'obra de Ramon Turró (1854 - 1926) dient que cal distingir bé entre allò que és un assaig, un tractat de filosofia i un estudi científic. Cert que en una cultura hi ha d'haver aquesta pluralitat d'esforços. També diu que els temperaments influeixen en els gèneres que hom conrea.³⁹ Ara bé, si fem un pas més a partir del que diu Serra Húnter, veurem que dins l'àmbit propi de la filosofia hom ha de saber conrear tant l'assaig com el tractat acadèmic. L'un nodreix l'altre i el pensador es nodreix d'ambdós. No hi ha bon assaig sense un rigorós treball de fons. No debades, el 1946, Eduard Nicol digué que en la filosofia hispànica (peninsular i atlàntica) cal abandonar la influència d'Ortega y Gasset. És a dir, que la filosofia es faci només a través de l'assaig. Cal que hi hagi treballs acadèmics i tesis doctorals. El filòsof, afegirà en ser interrogat sobre aquestes qüestions uns anys després, ha de saber fer assaig i, també, construir una obra filosòfica rigorosa i acadèmica. Cadascun dels dos gèneres li aporta coses diferents i té intencionalitats també diferents (Nicol 1998a, 1998b: 28 i 2007: 16).

De l'activitat pròpia de les càtedres i de les universitats i de les societats, a banda de les revistes, cal esmentar tres col·leccions que han deixat un pòsit o que estan creant un pòsit significatiu: la col·lecció «Eusebi Colomer» (de la Universitat Ramon Llull i dirigida per Ignasi Roviró), de moment aturada, la col·lecció «Noms de la Filosofia Catalana» de la Càtedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona (dirigida per Josep M. Terricabras, primer, i Joan Vergés, després) i la col·lecció que ha nascut dels Col·loquis de Vic (formada pels vo-

38. No debades, com deia Lluís Sala-Molins l'any 1989, la riquesa de Llull i de les interpretacions que en podem fer contrasta amb d'altres que no donen pas gaire joc i per això s'explica que «no hi hagi [...] mitja dotzena de "balmesianes" ni d'"orsianes", ja que amb un mossèn Jaume Balmes i un Xènius d'Ors n'hi ha prou i massa per dir el que diuen» (Sala-Molins; 1989: 7).

39. Jaume Serra Húnter escriu: «La filosofia es caracteritza no sols per un contingut positiu de problemes, sinó per una manera especial d'enfocar els coneixements i fins totes les coses de la vida. Pel altra part, el tipus de filòsof i pensador respon a temperaments diversos de la personalitat humana: tothom sap distingir l'assagista i l'home de ciència del filòsof professional. Cada un té els seus inconvenients. El perill de l'assagista és el derivar cap a una visió purament estètica de la filosofia; el científic, en canvi, vol donar al pensament una estructura i una coherència semblants a les dels teoremes matemàtics o a les experiències de laboratori» (Serra 1927: 441).

lums monogràfics dels temes que s'hi tracten). Així mateix, des de la Càtedra Llorens i Barba / Ciutat de Vilafranca s'ha començat l'edició de textos inèdits, primer de les lliçons d'història de la filosofia de Francesc Xavier Llorens i Barba (2021) i després del conjunt d'articles de Maria Carratalà, del 1938 (2022).

Ara bé, en l'àmbit de l'assaig filosòfic hi ha un garbuix considerable. Hi ha pluralitat de propostes i amb un nivell molt divers. Hi ha manca de formació universitària en aquest tema (tot i que a la UB els darrers anys s'hi fa un taller d'assaig filosòfic en català) i un desconeixement de l'assaig contemporani en català (tant de figures cabdals com Joan Fuster i d'autors que són de lectura imprescindible, com Rodolf Llorens i Jordana).

Caldria una col·lecció marc d'assaig més rigorosa, en català i incorporant els principals treballs produïts al país i traduccions d'allò més important que es fa i que s'ha fet. Hi haurien d'ajudar els diversos premis d'assaig existents que, avui, tampoc donen uns criteris de qualitat homogenis. És cert, com comentàvem a l'inici, que l'assaig va ser un dels gèneres que més va patir la repressió, però també ho és que en la cultura catalana, des del segle XIX la poesia, el teatre i la novel·la han estat molt més conreats i desplegats que l'assaig. Com a botó de mostra del que acabem d'afirmar tenim els premis nacionals instaurats durant la Segona República. Quan l'any 1932 s'instauen els premis literaris i musicals de la Generalitat de Catalunya, veiem que en primer lloc s'hi incorpora el premi Joan Crexells, creat el 1928, i que, tot i portar el nom d'un filòsof, és un premi de novel·la amb què apareixen els de teatre, de poesia i de periodisme ja que l'últim que es crea és el d'assaig: el premi Joan Maragall d'assaig, la primera convocatòria del qual és de l'any 1938 (i va quedar desert). I del 1939 al 1982 no hi ha Premis Nacionals de Cultura.

Al llarg del segle XX, la producció assagística no s'ha aturat, però ha tingut moltes dificultats de difusió i moltes discontinuïtats. Amb tot, a la dècada del 1990, per exemple, al País Valencià va sortir la col·lecció «Assaigs breus» (dirigida per Vicent Raga a l'editorial Albatros) amb traduccions de Poe, Montaigne, Goethe, Leopardi i Baudelaire al català.

Un altre símptoma del canvi que cal fer el copsem quan veiem que tot i haver-hi premis amb una llarga trajectòria, com el Josep Vallverdú (des de l'any 1984) i la represa l'any 2013 dels premis Ciutat de Manacor (entre els quals, un d'assaig),⁴⁰ l'any 2022 naix l'editorial independent Peu de Mosca amb la intenció de dedicar-se, de manera preferent, a l'assaig en català perquè, «quan vam començar a pensar en un projecte d'editorial en català, ens va semblar que el nínxol de l'assaig era més gran que el de la ficció», explica

40. Voldríem dir que si un dels àmbits d'estudi que aglutina investigadors d'arreu dels Països Catalans els darrers anys és el de l'etnopoètica, hi ha dos interessants llibres que posen en relació l'etnopoètica i la filosofia: l'assaig *Rondalla meravellosa i filosofia. Una fonamentació antropològicòtica* (2014) de Josep Temporal (premi Ciutat de Manacor d'Assaig) i *Pensadors de la Grècia clàssica: filosofia i poesia* (2015), del mateix autor.

David Torres Sanz, un dels tres impulsors de *Peu de Mosca*, juntament amb Eduard Arnal i Quim Pallarès, i la Biblioteca de Pensament Crític que l'any 2022 ha iniciat l'editorial Afers. També l'aparició de *Sembla Llibres* (2014) i de *Manifest Llibres* (2022).

No obstant això, en la cultura catalana d'avui del primer terç del segle XXI hi ha assaigs i autors que cal destacar. Treballs que excel·leixen per la seva qualitat i perquè porten al límit el gènere. Al País Valencià hi ha Xavier Serra; a les Illes Balears, Xisca Homar; a la Catalunya del Nord, Patrick Gifreu, i a Catalunya, Enric Casasses. De Xavier Serra en podem destacar *A peu de foto* (2012), de Xisca Homar cal llegir *Aigua d'alta mar* (2017), de Gifreu, *Dalí, un manifest ultralocal* (2003) i *Gaudí, la glòria del gran arquitecte* (2003) i de Casasses és imprescindible llegir *Assaigs* (2020).

Cert que hi ha altres autors amb obres valuoses, entre els quals: Ferran Sáez amb *Què (ens) passa? Subjecte, identitat i cultura en l'era de la simulació* (2003), Raül Garrigasait amb *El gos cosmopolita i dos espècimens més* (2021), Gustau Muñoz amb *Elogi del pensament crític* (2020) i Miquel Àngel Llauger amb *Corfú, Cabrera, Martinica. Breviari d'illes i miratges* (2021), però no és el lloc de fer una exhaustiva anàlisi crítica de tot l'assaigisme en català, tot i que cal reclamar que quan es faci aquest treball de crítica sigui molt ben aconseguit, ja que necessitem una crítica forta.⁴¹ Amb tot, podem destacar que la trilogia escrita per Antoni Gelonch, que ve a donar resposta a dues afirmacions que mostren moltes de les mancances de la nostra cultura i que van dir, respectivament, Rodolf Llorens i Jordana i Miguel Morey, segons les quals a casa nostra s'han fet contrarevolucions sense que abans haguem tingut revolucions i que després del franquisme vam passar a la postmodernitat sense haver paït la modernitat. Aquests tres assaigs són: *Luter. Buscant la veritat, va canviar la història* (2018), *Napoleó. La revolució i els catalans* (2021) i *Camus vs. Sartre. Entre la llibertat i la justícia* (2022), editats per Viena. I també és bo que es tradueixin els clàssics del gènere com Hume i Montaigne⁴² i que es

41. En aquest sentit, podem esmentar un treball fallit: *D'Ors a Fuster. Per una història de l'assaig en la literatura contemporània* (València, 2017) de Gonçal López-Pampló i un treball molt ben aconseguit: *Una pàtria prestada. Lectures de fragilitat en la literatura catalana* (València, 2016) de Simona Skrabec.

42. De David Hume la Universitat de València n'ha publicat el breviari: *Assaigs d'ètica i estètica* (València, 2015); de Michel de Montaigne, Edicions de la l-l n'ha editat *Els caníbals* (2015) i Proa n'ha editat *Assaigs* (Barcelona, 2006). Va augmentant també la traducció d'autors més recents. Per exemple, i sense ser gens exhaustius, Edicions de la l-l de Girona ha traduït: *Temperaments filosòfics. De Plató a Foucault* de Peter Sloterdijk l'any 2011. L'any 2014 Edicions del 1984 va editar la traducció d'*El sopar de cendra* de Giordano Bruno, i Publicacions de la Universitat de València ha traduït la *Declaració dels drets de la dona i la ciutadania i altres escrits* d'Olympe de Gouges el 2021. Autora de qui Enoanda també acaba de treure unes traduccions a càrrec de Júlia Torres: *Olympe de Gouges (1748-1793). Els orígens de la filosofia política feminista* (2023).

tradueixin aquelles obres que reflexionen sobre l'assaig, per exemple: *L'assaig com a forma* (València, 2004) de Theodor Adorno. Així, cal destacar la tasca de l'editorial Adesiara amb una col·lecció dedicada a l'assaig filosòfic, literari i històric en què trobem Pascal, Lessing, Valery, Shelley i Roth.

7/ La filosofia surt al carrer

Tot i que pel que fa a la filosofia vivim anys plens de perplexitat, sobretot en l'àmbit de l'ensenyament secundari, seguint amb el que quedà plasmat al manifest del congrés de Sueca, la filosofia ha volgut fer-se present en la societat. Donar-se i xopar-se de realitat (Cuscó 2022). Han nascut un conjunt d'iniciatives molt interessants pel que fa a la presència de la filosofia en la cultura catalana. En primer lloc, podem parlar dels cafès filosòfics, entre els quals per exemple el Cafè Filosòfic d'Esplugues (al Cau de les Arts), els cafès filosòfics a l'Aula de l'Ateneu Santfeliuenc, el Cafè Filosòfic Pensa (a la llibreria La Central), el Sòcrates Cafè (a la rebotiga d'un bar del Raval) i, des del 2006, el Cafè Filosòfic del Vendrell com a cinc exemples d'aquests nous «models» o formes de penetració de la reflexió i del pensament filosòfic (i del diàleg) en la societat, el penúltim dels quals seguint el model nord-americà dels Sòcrates Cafè iniciats l'any 1996 pel periodista Christopher Philips i l'últim com a hereu dels cafès filosòfics francesos iniciats el 1992 per Marc Sauret.

En segon lloc, cal dir que l'altra gran aposta de la societat per la filosofia, i fora de l'àmbit acadèmic (tot i que mai deslligats), han estat els recents festivals de filosofia, entre els quals, el BarcelonaPensa i ArgumentaBCN a la capital de Catalunya, el VilaPensa a Vilafranca del Penedès, els festivals Cosmògraf i Pessics de Saviesa a Manresa, l'Avivament Fest / Festival de Filosofia, i el Dènia Festival de les Humanitats al País Valencià, l'Inca Pensa, el Menorca Pensa i el Mallorca Pensa a les Illes Balears. En totes aquestes iniciatives, la filosofia surt al carrer i cerca la participació i el contacte directe amb les persones i la realitat.

Per fer-nos una idea de la incidència que tenen, podem donar dades de les dues darreres edicions del festival VilaPensa de Vilafranca, que, a banda de les conferències inclou exposicions, tertúlies i activitats educatives dirigides als estudiants dels instituts de la zona, estudiants de secundària que també són molt presents en altres iniciatives com Alcúdia Pensa (que forma part del Mallorca Pensa) i Cosmògraf de Manresa. És ben cert que cada festival té una idiosincràsia molt pròpia i mot adaptada al seu territori i a les possibilitats de finançament i no fa sentit que comparéssim xifres entre uns i altres. Però sí que és important donar-ne les d'un d'aquests per poder intuir quin és l'impacte si se sumen tots. En referència al VilaPensa, podem donar aquestes dades contrastades: l'any 2021 (tot i la pandèmia), va aconseguir més de 18.000 espectadors (presencials i virtuals) i va obtenir un 35% més

de ressò a les xarxes socials (2.767 seguidors totals i un abast total d'usuaris de 172.477) que l'any anterior i que en la 5a edició, la del 2022, que va comptar amb 3.290 espectadors presencials, 12.000 en *streaming* i 7.000 per la TDT de Penedès Televisió.

Aquesta xarxa de cafès filosòfics i de festivals és un altre dels nous instruments a l'abast per donar a la filosofia més presència i prestigi social. Per donar sortida a treballs, edicions i pensadors. Per donar suport a la presència de la filosofia en el món educatiu i per fomentar el diàleg amb autors de fora. Una xarxa que, d'una banda, crea complicitats amb el món local (per finançar-se, per crear relacions personals, etc.) i, de l'altra, té en compte les noves tecnologies i els nous hàbits de consum. Cal advertir, però, que aquest èxit no ha de fer perdre de vista el rigor i la dificultat intrínseca de la filosofia i que s'ha de fer entendre que la divulgació no és un exercici intrínsecament filosòfic, sinó una estratègia extrínseca de supervivència. El pas següent hauria de portar les institucions que donen suport a aquests festivals a col·laborar, a més a més, amb l'exercici filosòfic rigorós per mitjà de beques d'estudi i finançament d'edicions crítiques de filosofia en català.

Un altre aspecte a destacar, a propòsit d'aquesta filosofia *extravertida*, és el de la presència de la filosofia en l'àmbit juvenil vinculat a les noves tecnologies. Una menció prèvia mereix la valuosa tasca de fa molts anys de Ramon Alcoberro al seu web alcoberro.info, que ha estat i segueix sent un referent entre els estudiants de secundària i també d'universitat. Tal com escriu Miquel Àngel Ballester:

«L'accés a la filosofia s'ha anat incrementat i democratitzant a través de la diversificació de mitjans de comunicació instantanis, de dispositius digitals portàtils i de la generalització de la connectivitat i interactivitat dels mitjans de ràdio, televisió, webs, canals d'Internet i xarxes socials. Avui en dia, la filosofia està més present fora de les aules que a l'interior. [...] S'ha donat un fenomen específic relacionat amb la pèrdua de pes de la filosofia a l'educació secundària i al batxillerat [que] ha consistit en l'esforç dels docents de filosofia per divulgar el valor de la seva disciplina fora de classe, organitzant activitats lúdiques i divulgatives, com els festivals de filosofia, els cafès filosòfics i altres esdeveniments públics múltiples que relacionen la filosofia amb la joventut. Simultàniament en aquestes iniciatives, la joventut pot accedir a continguts filosòfics de manera informal, a través dels mitjans de comunicació convencionals, com programes de ràdio, microespais, productes audiovisuals de ficció, com sèries, pel·lícules i també documentals, i de manera totalment lliure i autònoma, a través de canals a YouTube i, fins i tot, a través de podcasts i pensaments compartits en les xarxes socials, i, més recentment, a través d'iniciatives col·laboratives no presencials, a causa de la pandèmia, a través de les reproduccions en continu. [...] El factor tecnològic introdueix també un element clau per a l'èxit, que és la interconnectivitat. De manera que, per posar un exemple, un programa de ràdio ja no és un producte fet únicament per ser escoltat, sinó que durant l'emissió és enregistrat en altres

formats, com l'audiovisual, per permetre que també sigui vist i compartit en plataformes i canals múltiples. D'altra banda, aquesta connectivitat conflueix amb la cultura jove del compartir i genera un efecte dòmino multiplicador, que es tradueix en la ràpida circulació digital dels continguts, que pot assolir gran viralitat i, per tant, impacte i audiència» (Ballester 2021: 144).

Ara bé, és ben clar que al costat d'aquests canvis socials i tecnològics cal tenir en compte la transformació pedagògica en l'ensenyament de la filosofia als alumnes més joves, com ha dit Marc Mercader: el gir copernicà que suposa passar de posar l'accent en el què a posar l'accent en el com (Mercader 2019: 127-133).

8/ Epíleg

Aquest article és un treball d'aproximació a un paisatge que és complex. Aprofundir en l'estudi de la filosofia catalana és veure quines publicacions ha generat cada universitat i quins congressos i seminaris s'hi ha desplegat, la llengua d'ús a la universitat i a les publicacions, la repercussió i la continuïtat dels festivals i dels cafès filosòfics, la tasca feta per les petites editorials i el paper de les càtedres i de les associacions filosòfiques...

Aquestes dades caldrà contrastar-les amb el que passava i amb el que s'intuïa en el període anterior i amb el que passa al món. Primer, amb allò que es va fer els darrers vint anys del segle xx, essent la primera aproximació a aquell període les converses que Norbert Bilbeny va fer a diversos filòsofs i professors de filosofia catalans. (Bilbeny 1989) Un Norbert Bilbeny que en l'epíleg del seu volum dedicat a la filosofia contemporània a Catalunya diu que a les acaballes de la dècada del 1980 hi ha poca voluntat d'escriure i d'ensenyar en català, que hi ha poca producció d'assaig en català, que no hi ha cap càtedra dedicada a la filosofia catalana i que: «En termes, doncs, "absoluts", la filosofia en aquesta regió d'Europa ha sofert un empetitiment» (Bilbeny 1985: 383). Després caldrà, a partir de les reflexions de Mosterín, veure quin paper té la filosofia arreu i què produeix o pot produir i com el món acadèmic acaba sent un sistema endogàmic i generant només «especialistes en».

D'una banda, doncs, caldrà apamar el paisatge intern i tenir com a referència immediata què van fer i quin llegat tenim de la generació de filòsofs que es van consolidar al llarg de les dècades del 1970 al 1990, als quals seguint Gerard Vilar, els podem agrupar com a «filosofia d'expressió catalana». De l'altra, cal situar la filosofia en el seu context global. Un context que a partir de les dècades del 1970 i del 1980 és de crisi. No debades, Josep Ferrater Mora, en la seva aproximació a la filosofia contemporània, constatava, per exemple, que l'any 1969 els membres de la Societat Filosòfica Nord-americana van considerar que el 99% de la producció acadèmica no tenia cap mena d'interès (Ferrater 1979). Eren anys de baralles entre les tendències

filosòfiques i en què l'aïllament entre aquestes tendències, que nosaltres encara hem viscut, era ferotge (només cal pensar en la manera com Jesús Mosterín considerava la filosofia no analítica i l'analítica).⁴³ A redós del llibre de Ferrater Mora, el poeta barceloní Manuel Durán (que s'exilià d'infant i que va estudiar filosofia amb Joaquim Xirau, Eduard Nicol i José Gaos), també reflexiona sobre què els passa als filòsofs i a la filosofia contemporània. A banda de compartir l'anàlisi de Ferrater Mora, afegeix algunes altres reflexions interessants com fins a quin punt és acceptable que les diferents maneres de fer filosofia estiguin incomunicades entre si, el gir de molta reflexió filosòfica cap a anàlisis lligades a les teories literàries i com s'omple (o s'omplirà) el buit que deixa la filosofia:

«Els que avui mirem de continuar una tradició que es remunta a Sòcrates i els filòsofs presocràtics hem de comprendre, sobretot, que juguem una carta desavantajosa, i és gairebé segur que perdrem. La filosofia com a activitat intel·lectual és, al començament del segle XXI, una activitat “de luxe”, vista amb desconfiança per les majories. El primer que cal fer és un examen de la nostra conducta: com i per què invertir les nostres energies en un negoci en pèrdua, i gairebé en fallida. [...] Cercarem en va pensadors que gaudeixin avui de la fama d'un Bergson, un Ortega, un Husserl, un Heidegger, un Sartre. Ningú no ha continuat al mateix alt nivell l'obra d'un Bertrand Russell, un Alfred North Whitehead, un Ludwig Wittgenstein. No es tracta de prendre partit per una escola o una altra, sinó de constatar un fet molt evident que depèn alhora de la història de la filosofia i de la sociologia de la cultura. És curiós

43. Jesús Mosterín [1941-2017], catedràtic de lògica i de filosofia de la ciència a la Universitat de Barcelona i al CSIC, va escriure *Grandeza y miseria de la filosofía analítica* (1996) en què planteja que la denominada «filosofia continental» (que és un concepte inventat pels anglesos per parlar de la filosofia feta a Europa) ha fet fallida, i que s'ha transmutat en una esplèndida història de la filosofia; i que, de la seva banda, la denominada «filosofia analítica», que per a ell ha estat la millor filosofia que s'ha fet durant la primera meitat del segle XX, ha esdevingut una filosofia que només cerca la claredat i la precisió del discurs i que, per tant, ha mort; tot i deixar-nos, també, un impressionant llegat, que en aquest cas no es concreta en un bon coneixement històric sinó en la lògica, la filosofia de la ciència i la filosofia del llenguatge (Mosterín 1999: 33-42). No obstant això, la filosofia analítica sol ser la més viva dins el món acadèmic contemporani, però només és capaç de fer un excel·lent treball propedèutic als grans temes de la filosofia: «la cosmovisión y la buena vida, a los que nunca llega» (Ibidem, 36). La filosofia analítica ha desbrossat el camí i ha allunyat molts dogmes, però «degeneró en una peculiar escolàstica» (Ibidem, 37). Això ha comportat una única concepció de la filosofia: la filosofia com a activitat professional i acadèmica; i ens ha fet oblidar la seva dimensió humana. És a dir, s'ha convertit en una realització individual enfront una realització col·lectiva. L'especialització, afegeix, ha fet que els científics i els filòsofs es guanyin la vida i el reconeixement dels seus col·legues, però que no aportin res a la crisi cultural de la humanitat ni a la orientació vital dels individus i de les col·lectivitats: «No nos orientan sobre cómo vivir y morir, no nos definen la buena vida. Ni siquiera nos dan un ejemplo brillante o especialmente atractivo de *bios* (de vida, de sentido biográfico)» (Ibidem, 38).

observar que el buit que ha deixat la disminució de les idees filosòfiques ha estat omplert en part –jo crec que en part molt petita– per alguns sistemes centrats en la crítica literària com l'estructuralisme, el postestructuralisme, la desconstrucció. També cal constatar que, malgrat els èxits parcials d'aquests enfocaments, els seus resultats desemboquen gairebé sempre en un desconcertant relativisme i en la impossibilitat d'establir jerarquies i sistemes de valors estètics» (Durán 2007: 21-22).

Caldrà fer una fitxa detallada dels darrers vint anys amb els seus problemes, els errors, els encerts i les potencialitats. I fer-ho sense obviar el context més ampli de món de la filosofia a Occident i corregint, també, aquell mal costum que Jordi Sales constata en la filosofia catalana: «Posar remei a un mal hàbit de la cultura catalana: no usar els antecedents per al pensament propi com un component de la reflexió en cada moment històric» (Alcoberro 1987: 76). En paraules de Rodolf Llorens: «La nostra supèrbia i el nostre liberalisme fan que siguem republicans amb un rei al cos» (Llorens 1998: 275) i, com repeteix Sales ben entrat el segle XXI: «Eliminar els propis predecessors a cada pas de la història és condemnar-se cada generació a partir de l'hedonisme de l'aventura. Recurs que, per meritori –i ho és molt– no pot deixar de condemnar-nos a una gran pobresa intel·lectual» (Sales 2018: 81). Per això, com escrivia Pompeu Casanovas tot just iniciat el segle XXI, cal estudiar amb rigor la nostra tradició filosòfica esquinqada i portar a terme i en col·laboració una veritable història intel·lectual (Casanovas 2001).

Bibliografia

- ALCOBERRO, RAMON [ed.] (1987), *El pensament a Catalunya*. Barcelona: El Llamp.
- ALCOBERRO, RAMON (2016), «Josep-Maria Terricabras i la filosofia per a ciutadans», a: *Cogitare Aude. Miscel·lània d'homenatge a Josep-Maria Terricabras*. Girona: Documenta Universitaria.
- AZAR, PEDRO i RUBERT, MARIA [ed.] (2020), *Quan a classe érem tres-cents. Homenatge a Xavier Rubert de Ventós*. Barcelona: Universitat Politècnica de Catalunya.
- BALCELLS, ALBERT (2011), *Els Estudis Universitaris Catalans (1903-1985): per una Universitat Catalana*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- BALLESTER, MIQUEL ÀNGEL (2021), «Filosofia fora de classe. Iniciatives i recursos informals per aprendre a filosofar» a: *Anuari de la Joventut*, 2021, 5, 143-170.
- BILBENY, NORBERT (1984), «Filosofia de l'exili i exili de la filosofia» a: *Enrahonar*, IV, 10, 11-15.
- BILBENY, NORBERT (1985), *Filosofia contemporània a Catalunya*. Barcelona: El Punt / Edhasa
- BILBENY, NORBERT (1989), *Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans*. Barcelona: Edicions Destino.
- BOLADERAS, MARGARIDA et al. (1988), *Present i futur de la filosofia*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- CASABAN, ENRIC i SERRA, XAVIER [eds.] (2012), *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, in memoriam*. Catarroja: Afers.

- CASALS, JAUME (1986), «Introducció», a: Josep M. Calsamiglia; *Assaigs i conferències*. Barcelona. Ariel, 19-27.
- CASANOVAS, POMPEU (2001), «Per un domini intel·lectual propi [Presentació del llibre *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva*]» a: *Anuari de la Societat catalana de Filosofia*, XIII, 263-267.
- CASANOVAS, POMPEU i MONSERRAT, JOSEP (2004), «El projecte *Philosophy and Catalan Intellectual History*» a: *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, VI, 2, 31-48
- CASTIÑEIRA, ÀNGEL [ed.] (1989), *La Filosofia a Catalunya durant la Transició 1975-1985*. Barcelona: ACTA.
- CLASCAR, FREDERIC (1901), «Significació filosòfica de Xavier Llorens i Barba» a: *A la bona memòria del eximii filòsof vilafranquí Xavier Llorrens y Barba. Colecció de treballs dedicats al mateix, ab el Discurs que pronuncià en la Inauguració del Curs Universitari de 1854-1855*. Vilafranca del Penedès: Penedès Nou, 39-54.
- CRESPO, LLUÍS (1967), *Ideari de Joan Crexells*. Barcelona: Edicions 62.
- CUSCÓ, JOAN (2016), «Entre les lletres i les arts. L'assaig filosòfic a les dècades de 1940 a 1960», a: Montserrat Corretger, Pompeu Casanovas i Vicent Salvador [Eds.], *El compromís literari en la modernitat*. Tarragona / Melbourne: URV / RMIT University.
- CUSCÓ, JOAN (2022), «VilaPensa, el festival i la filosofia», a: *La Fura*, 2020, 6.
- DURÁN, MANUEL (2007), *Diario de un aprendiz de filósofo*. Salamanca: Editorial Renacimiento.
- ESTELRICH, JOAN (2006), *Obres essencials*. Palma: Diari Balears.
- FERRATER, JOSEP (1965), *La filosofia en el món d'avui*. Barcelona: Edicions 62.
- FERRATER, JOSEP (1979), *La filosofia actual*. Madrid: Alianza Editorial.
- FONT, PERE LLUÍS (2002), *Les idees i els dies. Un segle de filosofia i ciències socials als Països Catalans*. Barcelona. Proa.
- FULLAT, OCTAVI (2006), *La meua llibertat*. Barcelona: Angle Editorial.
- GALÍ, ALEXANDRE (2019), *Assaigs de vida devota*. Cabrera de Mar: Galerada.
- LLINÀS, CONXA, MASÓ, ANNA i SÁNCHEZ, M. JOSÉ (2002), *Les dones i les filosofies. Gènere i pensament occidental*. Barcelona: Diputació de Barcelona.
- LORENS, RODOLF (1998 [1968]), *Com han estat i com som els catalans*. Vilafranca del Penedès: Ajuntament de Vilafranca.
- LORENS, RODOLF (2005), *Catalunya des de l'esquerra*. Catarroja: Afers.
- MAGRANÉ, JOAN (2022), *Antologia sentimental de la música catalana*. Barcelona: Peu de Mosca.
- MASÓ, ANNA (2020), *A propòsit de Hannah Ardent*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions.
- MERCADER, MARC (2019), «Educar filosòficament, del què al com» a: Josep Monserrat i IGNASI ROVIRÓ [eds.]; *L'educació. XXIII Col·loqui de Vic*. Barcelona: IEC.
- MOSTERÍN, JESÚS (1999), «Grandeza y miseria de la filosofía analítica» a: *Cuaderno Gris*, III, 4, 33-42.
- NICOL, EDUARD ([1961] 1998a), *El problema de la filosofía hispánica*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- NICOL, EDUARD (1998b), «Eduard Nicol, pensador catalán. Diálogo con Xavier Rubert de Ventós» a: *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*. Barcelona, Anthropos, 19-25.
- NICOL, EDUARD (1998c), «Discurso de Eduardo Nicol en el Orfeo Català de Mèxic» a: *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*. Barcelona, Anthropos, 19-25.

- NICOL, EDUARD (2007), *Ideas de vario linaje*. México: UNAM.
- PIJOAN, JOSEP (1968), *La lluita per la cultura*. Barcelona: Edicions 62.
- PONS, ARNAU (2021), *Amb aquestes mans. Escrits d'autors catalans contemporanis*. Barcelona: Edicions Poncianes.
- RIBAS, ALBERT (1976), *La Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939)*. Barcelona: Edicions 62.
- ROUREDA, LLUÍS (1986), *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)*. Barcelona: IEC.
- RUBERT DE VENTÓS, XAVIER (1987), *Pensadors catalans*. Barcelona: Edicions 62.
- SABORIT, PERE (1987), *El plat preferit dels cucs*. Barcelona: Edicions 62.
- SALA-MOLINS, LLUÍS (1989), *El gegantisme de la raó lul·liana*. Palma: Centre d'Estudis Teològics.
- SALES, JORDI (2018), *Escrits sobre la filosofia catalana*. Cabrera de Mar: Galerada.
- SERRA, MARC (2022), *La música com a experiència humana*. Barcelona: Dinsic Publicacions Musicals.
- SERRA HÚNTER, JAUME (1927), «L'obra filosòfica d'en Ramon Turró» a: *Treballs de la Societat de Biologia*, 11, 441-479
- M. TERRICABRAS, JOSEP (2002), *Fons Josep Ferrater Mora*. Girona: Universitat de Girona.
- M. TERRICABRAS, JOSEP (2010), *20 anys de pensament contemporani. La càtedra Ferrater Mora (1989-2009)*. Girona: Càtedra Ferrater Mora.
- TORRAS, JOSEP (1916), *Obres completes. Documents pastorals. Estudis i semblances. Articles*. Vol. VIII. Barcelona: Editorial Ibèrica.
- VILLALBA, PERE (2015), *Ramon Llull escriptor i filòsof de la diferència*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.

La història intel·lectual que practiquem, tal com és

POMPEU CASANOVAS

INSTITUT DE RECERCA EN INTEL·LIGÈNCIA ARTIFICIAL DEL CONSELL SUPERIOR
D'INVESTIGACIONS CIENTÍFIQUES (IIIÀ-CSIC)
IDT-UAB UNITAT ASSOCIADA AL CSIC
LA TROBE UNIVERSITY LAWTECH RESEARCH GROUP
pompeu.casanovas@iiaa.csic.es
<https://orcid.org/0000-0002-0980-2371>

Article rebut el 19 d'abril de 2022 i acceptat el 17 de juny de 2022

Resum: Aquest article se centra en la figura de l'investigador, en mostra la dimensió personal i suggereix alguns elements de reflexió, control i autogovern. En aquest sentit, (i) ofereix un marc general per a la pràctica de la història intel·lectual; (ii) distingeix entre subjectivitat, subjectualitat i identitat; (iii) posa alguns exemples extrets de la pràctica de la història intel·lectual abans de la Guerra Civil i després; (iv) proposa mantenir analíticament separats els aspectes d'ontologia, metodologia i epistemologia; (v) tracta les aportacions de la cultura i tècniques digitals en la pràctica de l'investigador, (vi) advoca per la construcció d'equips tant per mitigar en la mesura del possible els biaixos com per enfrontar-se a la complexitat dels productes conceptuals de les societats humanes, i (vii) defensa al final la personalitat, identitat i intuïció plurals de l'investigador per dur a terme aquesta recerca.

Mots clau: història intel·lectual, metodologia, ontologia, JOCIH, subjectivitat, anàlisi de dades, Guerra Civil

The Intellectual History that we practice, just as it is

Abstract: This article focuses on the figure of the researcher, showing his personal dimension and suggesting some elements of reflection, control and self-government. In this sense, (i) it provides a general framework for the practice of intellectual history; (ii) distinguishes between subjectivity, subjectivity, and identity; (iii) offers some examples from the practice of intellectual history before and after the Spanish Civil War; (iv) proposes to keep analytically separated the aspects of ontology, methodology, and epistemology; (v) deals with the contributions of digital culture and techniques in the practice of the researcher; (vi) advocates for setting research teams both to mitigate biases as much as possible, and to address the complexity of the conceptual outcomes of human societies; (vii) and ultimately defends the plural personality, identity and intuition of the researcher to carry out this work.

Keywords: intellectual history, methodology, ontology, JOCIH, subjectivity, data analysis, Spanish Civil War

1/ Introducció

El tema que Maria Arquer i Xavier Serra ens han proposat és certament engatjador.¹ Tractaré aquí les figures de l'historiador, el filòsof i el científic social com a practicants d'història intel·lectual, p. ex. com a *investigadors*. Inevitablement, el que explicaré té un vessant personal que no he volgut obviar, sinó posar de manifest.

Parlar de la història intel·lectual catalana, d'historiografia, i de publicacions en obert és tot un repte, perquè significa aprofitar l'oportunitat de reflexionar una mica sobre la revolució digital que estem vivint i sobre la possibilitat de recuperar el passat de moltes formes possibles. Com a memòria històrica, com a experiència viva, com a evolució temporal, com a galeria d'imatges i formes, com a models teòrics –estadístics, cognitius, econòmics, etc.

Dividiré aquest article en diverses parts. Em referiré primer a la situació de la història intel·lectual catalana; després exposaré alguns elements formals, per passar de seguida a la figura de l'investigador, la seva subjectivitat, el paper de les emocions, com poden ser controlades i, finalment, quin és el seu procés i resultat. Connectaré breument aquests elements amb la tecnologia digital i les publicacions digitals en obert al final. Amb l'edició del *Journal of Catalan Intellectual History* (JOCIH) de fons, parlaré, doncs, de la història intel·lectual que practiquem, tal com és. Des d'un punt de vista, com he dit, personal.²

2/ La situació de la història intel·lectual

La història intel·lectual catalana passa, com la sueca,³ *desapercebuda*, i presenta algunes característiques que són similars: (i) està *infrarepresentada* en els programes d'estudi oficials de filosofia i història; (ii) està *infrasubvencionada*

1. Aquest article és una reelaboració de la ponència presentada a la 53a edició de la Universitat Catalana d'Estiu, al curs *Les figures de l'intel·lectual i del filòsof*, coordinat per Maria Arquer i Xavier Serra (18 i 19 d'agost del 2021). Amb Joan Cuscó, Wendy R. Simon i Mario Macías vam presentar la secció anomenada «La cultura filosòfica a Catalunya i el *Journal of Catalan Intellectual History*».
2. El lector interessat en història intel·lectual a Catalunya pot consultar, Casanovas, Monserrat-Molas, Simon (2017). Per a la nova etapa de la revista: <https://journalofcatalanintellectualhistory.org/index.php/jocih>. Vegeu també la presentació que en fa Macías (2023). Sobre història de la filosofia, cal parar atenció a l'excel·lent síntesi o «geografia intel·lectual» dibuixada per Cuscó (2023) en aquest mateix volum. Així, no cal repetir aquí els noms. L'esforç de recuperació dut a terme per Pere Lluís Font i Jordi Sales ha estat seguit per almenys dues generacions més de filòsofs que han intentat reparar el que van trobar no solament trencat, sinó esmicolat. En aquest sentit, no hi ha hagut només un esforç intel·lectual, sinó de justícia pròpiament restaurativa que va més enllà, per cert, del que hom pugui considerar polític.
3. Així ho ha expressat Jansson (2021) referint-se a la comparació amb la història cultural en llengua anglesa.

en els programes de recerca; (iii) està *desacreditada* en els plans acadèmics tant estatals com nacionals; (iv) i el que és encara més excitant i podem aprofitar: amb totes les contribucions que hi ha hagut, com a camp comú, com a domini intel·lectual, la teoria i la història de la història intel·lectual catalana *estan encara per fer*, des dels Estudis Universitaris Catalans de principis de segle, amb la saga dels Rubió –Ors, Lluch i Balaguer–⁴ a l’obra imponent de Miquel Batllori.⁵

El fet que el català sigui una llengua minoritària i les classificacions disciplinars (historiadors amb historiadors, sociòlegs amb sociòlegs, filòsofs amb filòsofs) hi tenen molt a veure. I també la integració dels investigadors que la practiquen de manera interdisciplinària en camps estatals, nacionals i internacionals que els avaluen en funció del càlcul del seu impacte en les revistes i en funció dels interessos de les àrees i departaments universitaris oficials.

Això no és exclusiu de l’Estat espanyol. A l’exterior, la història intel·lectual catalana tendeix a integrar-se en els estudis de literatura espanyola i portuguesa (ibèrica) i llatinoamericana, o en els estudis culturals. Hauríem d’aprendre de què van fer i com, els intel·lectuals catalans a l’exili, de Ferrater Mora (Bryn Mawr College) a Manuel Duran (Yale). No penso que es diluïssin en la cultura hispànica. Van mantenir la identitat, híbrida de moltes maneres, però el que és més important és que amb la globalització, en el món digital, i amb els més de dos-cents mil catalans que estan vivint fora de Catalunya avui mateix, s’esborra o es transforma si més no la línia tallant entre l’endins i l’enfora que va marcar la vida i l’obra de la primera onada d’intel·lectuals a l’exili (com Ferrater), la segona onada d’intel·lectuals a l’estranger (com és el cas de Salvador Giner o Josep-Ramon Llobera), i de la tercera tanda d’intel·lectuals al món (com, ara mateix, Montserrat Guibernau, al

4. Cf. Sobrequés. Peláez, i Vilanova i Vila-Abadal (2018).

5. Em refereixo aquí a la història de la història intel·lectual, no a les múltiples reflexions sobre el caràcter, tipus i desenvolupaments de la rica historiografia catalana. En aquest sentit, cada generació d'historiadors ha dit la seva en un camp comú. Josep Fontana, Jaume Sobrequés, Antoni Simon, Eva Serra, Jordi Casassas, Oscar Jané, Enric Pujol, i un llarg etcètera han contribuït a la discussió. Tampoc em refereixo a la reflexió sobre camps específics, o dels autors i obres que s’hi associen de forma prèvia (història de la filosofia, història del dret, història de l’economia, història de l’art...). El que apunto és que la història de les idees és un camp transversal, no fàcilment acceptat per tothom, que no ha rebut encara un tractament específic. Així, la història de la literatura i la història cultural acaben convertint-se en un lloc de la memòria on es classifiquen tot tipus d’obres sobre el pensament i la cultura. El que és propi de la història intel·lectual és la cerca de models, patrons, regularitats, motllos, esquemes, instruments, eines conceptuals, que poden ser incorporats a comportaments i pràctiques socials, i poden ser reutilitzats i modificats per donar lloc a d’altres productes, ja siguin obres o pràctiques. Això té conseqüències metodològiques, perquè fer història intel·lectual significa incorporar també molts tipus diferents de coneixements, substantius o formals, depenent del problema que l'historiador es planteja. El punt clau és el coneixement.

Queen's College de Londres, o Joan-Ramon Resina, a Stanford). La tercera onada ja no es troba amb les limitacions de la primera i la segona —en què el dilema era dicotòmic: tornar o no tornar. Poden estar simultàniament a dins i a fora, i això representa una situació que permet una identitat distinta.

I els intel·lectuals de dins, per dir-ho així, també poden ser a fora: basta que tinguin en compte i escriguin en el codi diferent que significa la traducció a una altra llengua i un altre context cultural. Ningú diria, per exemple, que la investigació sobre Ramon Llull i sobre la transculturalitat medieval que fa Alexander Fidora és local. Ben al contrari, és universal i Llull genera avui el mateix interès que va suscitar en el jove Leibniz quan el llegia en llatí. Avui dia la societat digital ha democratitzat també, per dir-ho així, la *république des savants*.

Valdria la pena esbrinar quants joves són en departaments que inclouen la catalanística i els estudis culturals catalans, i com funciona la xarxa. Crec que l'Institut Ramon Llull hi està molt a sobre. Però, de fet, quan busquem informació sobre l'estat dels estudis, podem trobar-nos amb la resposta que Joan-Ramon Resina (2012: 49) va donar fa alguns anys:

Having been asked to comment on the state of Catalan Studies in the United States, I must consider it an invitation to speak about myself. Not because my vanity prompts me to say, as Louis XIVth allegedly said, that I am the thing itself, but rather because, in the absence of programs of Catalan Studies in this country, I can only refer to my subjective experience to answer a question that has been addressed to me for reasons that must appear pertinent to others.

També Batllori va fer una reflexió similar sobre la filosofia catalana.⁶ Així, no constitueix cap sorpresa la conclusió de Resina: «Els estudis catalans no tenen encara un lloc sota el sol acadèmic». Resina es referia només a la literatura i la crítica cultural i literària, que és el seu àmbit. N'hi ha d'altres. Pel que fa a la història intel·lectual, hauríem d'anar pensant a: (i) desinstitucionalitzar el discurs, sense lligar-lo només a les institucions acadèmiques, els

6. Batllori (2003: 63) va encapçalar un dels seus darrers textos (al qual em referiré més tard, cf. nota 11) amb la següent reflexió: «Voldria començar amb una petita anècdota sobre la qüestió de si existeix o no una filosofia catalana. Essent professor de la Universitat de Harvard, Juan Marichal, l'editor i estudiós de la vida i de l'obra política de Manuel Azaña, un col·lega americà li preguntà quina matèria hi ensenyava. En contestar-li ell que història del pensament llatinoamericà, el col·lega li replicà: "Però, és que n'hi ha?" A Nord-amèrica, alguns no en sabien absolutament res. Un desconeixement que probablement s'estén a la filosofia catalana». Cf. M. Batllori, «Ignasi Casanovas i Frederic Clascar. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit-cents», a J. Monserrat i P. Casanovas, *Pensament i Filosofia a Catalunya, v. I: 1900-1923*, INHECA/Societat Catalana de Filosofia, p. 63-80 (p. 63).

departaments, o les universitats; (ii) fixar-nos en la gran quantitat d'aportacions que es poden fer (i de fet es fan) des de camps especialitzats de saber aparentment molt distants entre si (com l'enginyeria, la matemàtica, l'antropologia, la història, l'arquitectura, la ciència política, la medicina o totes les branques de la filosofia); (iii) sortir, útils com són, de les classificacions i els índexs de bibliometria (com ara «estudis ibèrics, estudis culturals, catalanística, hispanística...»); (iv) centrar-nos en la utilitat i l'interès d'investigacions específiques sobre objectes i subjectes de coneixement concrets (ja sigui Ramon Llull, la tecnologia musulmana de l'aigua a la València medieval, o el pactisme jurídic); (v) estudiar i entendre la metodologia aportada per la disseminació dels projectes d'investigació d'altres disciplines que no són la nostra.

Si ho fem així, el risc d'establir una divisió massa estricta entre l'endins i l'enfora; el nostrat i l'estranger; o –el que és més arriscat– entre allò acadèmic i el que no ho és, es minimitza. Insistiré sobre aquest punt, perquè la història intel·lectual sempre ha estat la cruïlla, el punt de trobada, de moltes disciplines i personalitats distintes, amb un objectiu comú: l'anàlisi conceptual d'elements i sistemes culturals complexos. I una característica comuna: la llibertat que dona seguir un punt de vista personal, no necessàriament lligat a una sola disciplina. Això es pot fer en qualsevol llengua, depenent de quina en sigui l'audiència.

Si l'audiència és global, podem adoptar una llengua global també. Els països nòrdics –com Suècia– o Holanda, que tenen llengües minoritàries i són nació, estat, i una cultura diferenciada, ja fa temps que imparteixen l'educació superior en anglès. En ciència, en dret i tecnologia (el meu camp d'investigació), aquesta és la llengua comuna.

Però no hi hauria d'haver cap problema a escriure en totes les llengües amb què l'investigador se senti còmode. I especialment en la llengua catalana, que és la nostra, i que no determina el contingut del que hom hi pot expressar. Tornaré sobre aquest punt, perquè la llengua ha estat fins ara també el punt d'integració i defensa de la personalitat i cultura catalana els darrers segles i, reprenent l'expressió de Prudenci Bertrana (Castellanos, 2005), si la determinació d'escriure en català és una vocació suïcida, també ho és per al cultivador d'història intel·lectual la determinació de *no* escriure en català i substituir-lo exclusivament per l'anglès o pel castellà perquè són suposadament més globals. Escriure en anglès permet una disseminació, discussió i contrast més amplis. Escriure en la llengua pròpia, una expressió millor.⁷

7. Les llengües no són semànticament intercanviables. Hi ha elements de difícil traducció que depenen de la cultura que les sustenta i la identitat compartida dels parlants. Agafem només un trosset de la caracterització final dels catalans que fa Rodolf Llorens Jordana, plena de jocs i contrasentits amb expressions fetes, a *Com han estat i com som els catalans* (1969, 1998: 275: « (...) no tenim llana al clatell ni pèls a la llengua, però rebem la gent

Escriure en totes dues (o més), un esforç de comprensió, que és com un deure d'integració personal i intel·lectual de les diverses cultures que l'autor comparteix.⁸

3/ Models i metamodels

De fet, cada cop que mirem cap al passat i l'observem com un conjunt de dades, afegim alguna cosa que no hi era. La nostra mirada és, per dir-ho així, creadora, i per bé que intentem depurar la nostra subjectivitat i donar com a resultat una història neta, la veritat és que les teories i conceptes que utilitzem són com una teranyina que atrapa i enganxa cada cop més les dades que considerem com a tals –com a «dades»– i lliga també l'analista a les formes conceptuals que utilitza i llança cap el present i cap el futur. Hi ha una paradoxa aquí: d'una banda les dades són les que són, tossudes i pesades, n'hi ha que cauen pel seu propi pes. Però d'altra banda, la seva selecció, anàlisi i interpretació transforma els referents i els objectes (ja siguin coses, estats de coses o relacions) en entitats digitals, en informació, i com a tal són lleugeres com el vol de les mosques. De ser el que són passem a dir el que són, i de dir el que són passem al que volem que diguin, o més encara, al que els fem dir d'acord amb la metodologia emprada.

La imatge de la teranyina i la mosca no és només una metàfora. Alguna cosa així han fet Hashmi, Lam, Casanovas i De Koker (2024) en atrapar més de quatre-cents conceptes utilitzats en dret en una estructura de xarxa, a partir d'una enquesta de més de nou-cents articles especialitzats sobre «compliment jurídic» (*legal compliance*). El fet que l'àmbit jurídic estigui travessat per totes aquestes relacions és un fet que normalment passa desapercebut. La metodologia estadística i la visualització corresponent serveixen per això.

a repèl; no ens mamem el dit, però bevem a gallet i combreguem amb rodes de molí. Així som d'olles els de can Bon'olla del Torrent de l'Olla». Traduir-ho (aproximadament) a una altra llengua constitueix un repte. Hom ha de pensar des d'aquesta altra llengua, amb referents, nuclis de significat i expressions fetes diferents. El resultat de la traducció pot ser ben interessant, però no pot transmetre amb la mateixa precisió les connotacions de sentit que el text de Jordana desperta en el lector i que aquest darrer reconeix de manera natural si en comparteix la llengua i els referents.

8. Crec que és cert el que ja assenyalava Joan Fuster: la llengua que hom ha après a parlar de petit a la família és determinant en la tria de la llengua literària, perquè és el motlle cultural (*dispositiu* i *mecanisme* en deia ell) on s'encabeix l'aprenentatge de les altres. Vegeu la síntesi que n'ha fet Xavier Serra (2023: 31-42). Però també cal apuntar aquí a la llibertat de l'investigador en la tria quan escriu en diversos contextos i per a públics diversos. Especialment en el cas de membres de famílies que comparteixen dues llengües o més, no és clar que n'hi hagi una de dominant. La tria conté elements personals, culturals i professionals. Vegeu la reflexió que fa Simon (2023) en aquest mateix volum.

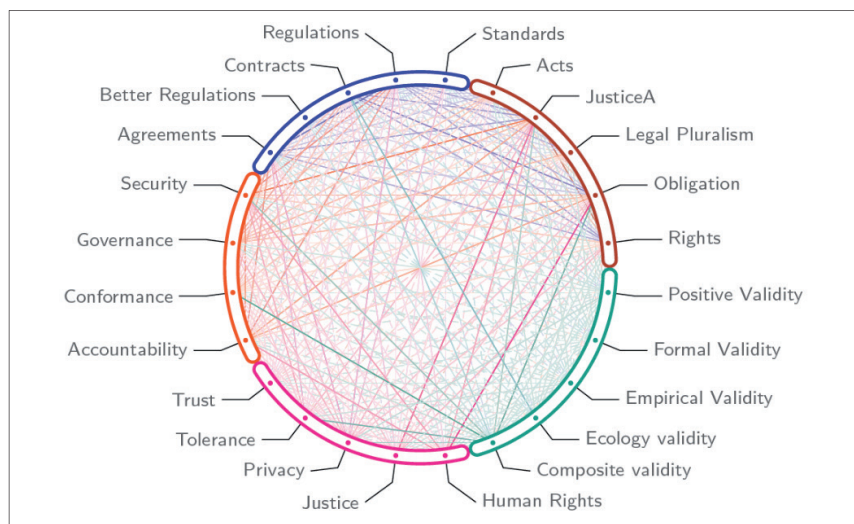


FIGURA 1. Correlacions entre conceptes jurídics. Font: Hashmi, Lam, Casanovas i de Koker (2024)

| | Legal Concepts | Coeff. | S.E. | C.R. | P |
|----------------|--------------------|--------|--------|--------|-------|
| Hard Law | Rights | 1.000 | | | |
| | Obligation | 2.908 | 0.550 | 5.284 | |
| | Legal Pluralism | -0.222 | 0.129 | -1.723 | 0.085 |
| | JusticeA | 2.351 | 0.428 | 5.494 | |
| | Acts | 0.118 | 0.075 | 1.563 | 0.118 |
| Soft Law | Standards | 1.000 | | | |
| | Regulations | 4.049 | 1.917 | 2.112 | 0.035 |
| | Contracts | 1.805 | 0.970 | 1.862 | 0.063 |
| | Better Regulations | 0.021 | 0.056 | 0.379 | 0.705 |
| | Agreements | 3.538 | 1.671 | 2.117 | 0.034 |
| Policies | Security | 1.000 | | | |
| | Governance | 0.417 | 0.074 | 5.605 | |
| | Conformance | 0.318 | 0.055 | 5.741 | |
| | Accountability | 0.699 | 0.077 | 9.034 | |
| Ethics | Trust | 1.000 | | | |
| | Tolerance | 2.983 | 2.842 | 1.049 | 0.294 |
| | Privacy | 4.507 | 4.264 | 1.057 | 0.290 |
| | Justice | 6.108 | 5.760 | 1.061 | 0.289 |
| | Human Rights | 13.275 | 12.481 | 1.064 | 0.287 |
| Legal Validity | Composite Validity | 1.000 | | | |
| | Ecology Validity | 0.000 | 0.003 | 0.142 | 0.887 |
| | Empirical Validity | 0.005 | 0.039 | 0.142 | 0.887 |
| | Formal Validity | 0.000 | 0.000 | -0.128 | 0.898 |
| | Positive Validity | 0.001 | 0.004 | 0.139 | 0.889 |

TAULA 1. Mètriques. Font: Hashmi, Lam, Casanovas i De Koker (2024). S.E = Standard Error; C.R = Critical Ratio; P = Probability.

El diagrama de la figura 1 i la taula corresponent han estat produïts després d'efectuar una classificació de conceptes i de calcular-ne les correlacions mitjançant diversos coeficients (en aquest cas, Pearson, Jaccard i Sorensen). La seva interpretació, però, requereix la teoria que hem imaginat per produir i *fer sentit de les dades*.⁹ Com que els conceptes són generals, no específics de cap camp i situació determinada, utilitzem un metamodel que requereix l'elaboració de conceptes teòrics per interpretar les correlacions. En aquest cas, volíem poblar un concepte de dret i d'aplicació jurídica que hem anomenat *governança jurídica* i que serveix per descriure el funcionament del dret digital al segle XXI mitjançant llenguatges d'ordinador (el *metaestat de dret*). Volíem integrar l'ètica i les polítiques públiques dins del metamodel, perquè això és el que ens trobarem a partir d'ara en la societat digital: *models de governança en ecosistemes de regulació* (Casanovas, De Koker i Hashmi, 2022).

Aquests instruments metodològics i el seu ús teòric són molt comuns en intel·ligència artificial, perquè constitueixen l'estructura de base des de la qual es pot partir. Des d'aquest punt de vista, són el pilar en què es basen els models teòrics i la semàntica que es posa en pràctica tant per explicar els fonaments d'un programa com per desenvolupar-lo tècnicament a partir de llenguatges formals i algorismes. És a dir, articulen el panorama general o univers del discurs de (i) les pressuposicions epistemològiques, (ii) l'ontologia, (iii) la metodologia que es posa en obra per construir el sistema. Analíticament, és millor mantenir aquests aspectes separats —epistemologia, ontologia, metodologia—, però tots tres són essencials per oferir una visió de conjunt, i el que cal és que no hi hagi contradiccions entre si. Tot això és conegut en filosofia de la ciència, perquè la construcció de metamodels ha rebut molta atenció els darrers anys, especialment lligada a les simulacions (Khatouri, Benamara, Breikopf i Demange, 2022).

Tanmateix, no és d'això del que voldria parlar, sinó d'alguns aspectes que no se solen posar gaire de manifest i que em sembla que són importants respecte a la història intel·lectual. En primer lloc, els metamodels incorporen alguna cosa més que les tres dimensions clàssiques que acabo d'esmentar: incorporen també la *visió subjectiva* del seu autor o autors, i això significa que la seva adopció implica (i) una filosofia pràctica (incloent-hi una visió ètica i política); (ii) i una filosofia de la història. I la història intel·lectual, justament, comporta l'estudi de totes aquestes coses, mitjançant les metodologies que es vulgui, però amb un alt grau de creativitat, intuïció i història personal que és millor descloure i posar de manifest també.

9. La teoria ja és en la construcció de les dades. Per exemple, hem classificat en el diagrama de manera preliminar els contractes com a *soft law* perquè aquesta categoria aglutina les distintes formes d'acords. La majoria dels juristes els classificaria, però, com a *hard law* perquè els efectes dels contractes privats són vinculants i obligatoris des del punt de vista del dret públic. Podem construir els conjunts de diverses maneres possibles, encara en discussió.

4/ Subjectivitat

He d'insistir en la subjectivitat, perquè si en ciència fa un paper, en història i en ciències socials constitueix un component de què no podem ni hem de desfer-nos. Això no significa manca de rigor. Significa solament que la perspectiva adoptada pels autors incorpora la seva trajectòria, aquella que no s'explica ni és a la superfície, sinó que és colgada, tàcita en els escrits o models, i per tant ha de ser redescoberta per l'analista un cop passat el temps. La subjectivitat en història intel·lectual és inevitable, i això atén tant l'inconscient com la consciència de l'investigador.

Fariem bé de prestar atenció als darrers desenvolupaments de la neurociència cognitiva sobre això, i especialment a l'anomenada neuropsicoanàlisi. Per sorpresa de molts, han estat els neurocientífics de darrera generació els qui, continuant amb el treball de Jaak Panksepp (1943-2017), Antonio Damasio (1944) i Jean LeDoux (1949), han redescobert la relació de l'obra de Freud amb el contingut de la consciència partint de les propietats físiques del cervell. L'emergència de la consciència, de la subjectivitat, ha estat un dels problemes més difícils de resoldre per a la ciència del segle xx. Encara ho és avui. Mark Solms acaba de mostrar com es poden usar els algorismes de Karl J. Friston (1959) sobre la denominada «energia lliure» [*free energy principle*].¹⁰ Seguir el desenvolupament matemàtic de l'autoorganització contra l'entropia no és certament senzill. Tot això és encara matèria de recerca. Però la descoberta que la subjectivitat impregna tot el comportament cerebral i que els sentiments, afectes i aferències situades fora del còrtex són encara més essencials per explicar la conducta que la representació mental i l'abstracció conscient és important i va ser anticipada per Freud (Solms, 2021).

És aquesta la connexió que ens interessa ara, perquè els historiadors, vulguin o no, interpreten en funció dels seus valors, i imaginin retrospectivament i anticipada tant en funció de les seves hipòtesis com dels sentiments que generen i que les generen també. És important tenir-ho en compte: tant per interpretar com per controlar les interpretacions. El que els filòsofs anomenaven «sensacions» van després. Els sentiments, les emocions, són presents abans, durant i després d'escriure, i la seva font pot restar profundament immersa en el context que l'investigador fa seu quan recopila, construeix, analitza i usa les dades. Tant com el producte del seu treball—la història intel·lectual— són els historiadors els qui són importants aquí.

10. Segons Friston (2013), «life—or biological self-organization—is an inevitable and emergent property of any (ergodic) random dynamical system that possesses a Markov blanket».

5/ Subjectivitat, subjectualitat i identitat

Separaré primer la *subjectivitat* –una propietat individual– de la *subjectualitat*, la relació del subjecte amb el seu entorn, amb els altres subjectes, i amb els objectes cognitius que construeix. El tema de la subjectualitat de l'autor és clàssic en la sociologia reflexiva de la segona meitat del segle passat. Erving Goffman (1922-1982), Aaron Cicourel (1928-2023), Pierre Bourdieu (1930-2002) s'ho van plantejar directament, com a objecte d'estudi. Bourdieu, per exemple, afirmava:

Ce qui me désole quand je lis certains travaux de sociologues, c'est que des gens qui font profession d'objectiver le monde social soient si peu capables de s'objectiver eux-mêmes et ne voient pas que ce qui parle dans leur discours d'apparence scientifique, ce n'est pas l'objet, mais leur rapport à l'objet: ils trahissent le ressentiment, l'envie, la concupiscence sociale, des aspirations inconscientes, de la haine, des tas de choses non analysées. (DuVerlie i Bourdieu, 1987: 197)

Però el que irritava més el sociòleg francès era el que denominava *etnocentrisme del savi*, p. ex. tota la càrrega cultural i social que arrossega l'observador de forma inconscient en la reflexió exterior al seu objecte i que reproduceix sense adonar-se'n quan fa ciència social, economia, història o antropologia.

És aquesta càrrega cultural la que pròpiament configura el tema de la *identitat* que, encara, ha de distingir-se de la subjectivitat i la subjectualitat. La identitat té a veure amb els altres, amb el diàleg, amb el col·lectiu i, com hem vist en relació amb la historiografia, amb el camp o domini que es construeix des del coneixement. Partint dels llenguatges de representació, nosaltres diríem avui que la identitat està directament vinculada a la relació que establim entre dades i metadades. N'és un resultat que, al mateix temps, emmarca altres resultats i per tant constitueix un marc dinàmic, un *framework* que articula el que anem pensant, dient, fent... i sentint (i aquí ve el problema).

Així, la *subjectivitat* es refereix a l'individu concret que pensa i escriu, les seves característiques, manies, temes i estils. La *subjectualitat* es refereix a la relació d'aquest individu amb el seu entorn (físic, cognitiu i informatiu). La *identitat* travessa totes dues dimensions i les engalza en el joc de possibilitats i limitacions que ofereix la pròpia llengua, en el pensament propi. Justament per això és un tema essencial. I ho és també perquè el joc de la identitat sobre les dues dimensions del subjecte introdueix la multiplicitat. Com que hi ha patrons identitaris, esquemes culturals que s'aprenen i hom segueix quasi automàticament, la seva identificació condueix a *identitats*, en plural, d'acord amb la progressió del temps, el canvi d'espai i la pluralitat de contextos en què operen.

6/ Emocions i creences

Els historiadors mateixos, les seves històries personals, importen. A Catalunya, a Espanya, la Guerra Civil va obrir una ferida molt profunda sentida per tots els historiadors, de les idees o no, em temo que fins avui mateix. Vist amb certa distància, penso que aquest fet sempre s'ha de tenir en compte tant en les lectures com en les descripcions històriques. Formen part d'aquest context íntim que acaba enganxant-se a l'investigador com una segona pell. Bastant delicada, per cert. Posaré un parell d'exemples, primer, de dos historiadors de les idees a Catalunya força diferents entre si, a cavall de la guerra. I posaré després un exemple de postguerra sobre la identitat, perquè les històries personals no s'haurien de tractar de forma crua, separant vida i obra, com si diguéssim, sinó considerant la vida a través de l'obra, que penso que és la manera correcta d'abordar aquest problema. I encara, després, l'obra a través de l'obra, en què la vida ja desapareix, perquè es dilueix en la xarxa col·lectiva de la intel·ligència que la degluteix i la transforma.

El primer és una anècdota viscuda, sobre el pare Miquel Batllori. Probablement en Josep Monserrat i jo mateix vam ser de les últimes persones que el vam tractar. Va ser en ocasió de la conferència del 26 de febrer del 2002 en el curs «Pensament i Filosofia a Catalunya. I: 1900-1923» a l'INEHCA. Un any després, el 9 de febrer del 2003, moria a la residència dels jesuïtes de Sant Cugat del Vallès, on va residir durant els seus darrers anys. Li havíem demanat una contribució sobre el seu mestre, el pare Ignasi Casanovas, i és per això que, malgrat la fragilitat de la seva salut, va acceptar.¹¹ Vam visitar-lo diverses vegades, i el vam anar a buscar i tornar en cotxe a la residència i a la seu de l'INEHCA. Vam parlar de filosofia catalana i d'història de les idees, i vaig aprofitar per demanar-li l'opinió sobre els falangistes catalans, especialment sobre Ignasi Agustí, l'autor de *Mariona Rebull*, i director i fundador de *Destino*. Agustí va escriure també alguns assaigs històrics com *Un siglo de Cataluña* (1940) i *Cataluña, entre tradición y revolución* (1952). Com és sabut, després de militar a la Lliga Nacionalista, Agustí es passà al bàndol franquista, entrà a la Falange i va adoptar el castellà com la seva única llengua d'expressió literària.¹² La reacció de Batllori quan va sentir aquest nom va ser fulminant. Va començar a picar amb una força sorprenent damunt la guantera del cotxe mentre cridava «era un traïdor, era un traïdor!». Sempre he recordat després aquesta reacció espontània del gran historiador quan el llegia,

11. La conferència fou enregistrada en vídeo, transcrita i revisada pel mateix Miquel Batllori, dies abans del seu traspàs. Emma Teodoro va fer-ne una edició audiovisual (IDT-UAB, febrer 2022). Probablement fou el darrer text que el pare Batllori va revisar. Vegeu a la bibliografia Batllori (2003), amb comentaris sobre les múltiples reedicions.

12. Agustí mantingué l'ideari falangista fins als anys setanta, cosa que en va provocar la substitució el 1957 com a director de *Destino* (i de fet la venda dels seus drets de propietat de la revista). Vegeu, per a una anàlisi aprofundida, Vilanova i Vila d'Abadal (2019).

perquè la seva prosa, molt pulcra, amb alguns arcaïsmes deliberats, expressa anàlisis molt equilibrades sobre la conducta dels protagonistes de la història, i Batllori no s'hauria mai permès expressions com aquestes en els seus escrits.

El segon exemple és el cas contrari. Em refereixo a l'historiador i filòsof del dret Francisco Elías de Tejada (1917-1974).¹³ Elías era un conegut investigador franquista, però tenia una peculiaritat: era carlí. El seu concepte d'Espanya era plural, *las Españas*. I com a tal, va començar a investigar minuciosament la història intel·lectual medieval, barroca i moderna de Galícia, Portugal, el Regne de Navarra i la Corona d'Aragó, incloent-hi (i separant) Aragó, Catalunya, València, Mallorca, Nàpols, Sicília i Sardenya. Per la seva posició estava, diguem-ne, molt més protegit que d'altres, i per tant es podia permetre expressar les seves idees i admiració per la Corona d'Aragó d'una manera molt més rotunda i molt més lliure que els historiadors pròpiament catalans. Per exemple, comentant el famós capítol CLVI del *Dotzè del Crestià*, en què Francesc Eiximenis exalta les llibertats del poble, la contenció dels reis i la lluita contra la figura del tirà, Elías escriu:

Hemos copiado este largo texto con la veneración con que deberá ser leído por el lector que tenga este libro entre las manos. Como prueba mayor de las tergiversaciones que de la verdadera tradición española se vienen haciendo desde que el maldito Felipe V comenzó a europeizarnos a la francesa. De él resulta la voluntad popular como exclusivo origen inmediato de la potestad política, sin equívocos ni adulteraciones. Pero Eiximenis es todavía más radical: la franquía original de las comunidades no se detiene en la elección de la persona del gobernante, incluye la facultad de optar por la forma del régimen. Leyendo a Eiximenis, el lector se encuentra dentro de un auténtico caso de 'self-government', ya que las juzga aptas en el mismo capítulo CLVI del Dotzè para optar entre el gobierno de un príncipe o regirse por sí mismas. (Elías de Tejada i Percopo, 1965: 133)

El que diu i com ho diu han de separar-se. L'estil i la retòrica agressiva són comuns amb els escriptors provinents del falangisme de guerra. El contingut, no. Una comparació, per exemple, amb la retòrica d'Ignasi Agustí, o amb els assaigs d'història dels escriptors falangistes catalans (molts, Eugeni d'Ors el primer, seguidors de Carl Schmitt) ho deixa clar. Les idees de fons estaven

13. De família extremeña, nascut a Madrid, Elías era del règim. Pertangué a l'Asociación de Estudiantes Católicos i a las Juventudes Tradicionalistas, i va formar part del Servicio Español del Profesorado de Falange. La seva és una carrera acadèmica de catedràtic espanyol de just després de la guerra; va començar el 1940. S'incorporà a l'Alzamiento Nacional des del principi. Fou catedràtic a les universitats de Múrcia i Sevilla i, finalment, a la Complutense de Madrid. Al final de la seva vida es declarava català d'adopció, i de fet, durant els seus quatre darrers anys, fou corresposal de l'Institut d'Estudis Catalans de 1974 a 1978.

enunciades des de la Introducció de la *Historia del pensamiento político catalán*:

[...] el principado es la patria originaria de ese *self-government* que tantos papanatas europeizados han querido presentar como fórmula anglosajona que hermane al imperio con la libertad política. (Elías de Tejada, 1963: 15)

Elías escrivia amb i des del sentiments confrontats de les seves lluites polítiques. En la tensió que es feu evident a partir del Concordat de 1953 entre les faccions falangistes, carlines i religioses del règim (opusdeistes principalment), la tolerància era la regla. Hi havia certament una manca interna d'acord que podia ser (i fou) ferotge, però res comparable amb la depuració dels primers trenta anys del règim i la vigilància directa que la policia exerciria sobre els intel·lectuals catalans, fins i tot en democràcia, tal com ha mostrat Francesc Foguet (2019) en el cas de Pere Quart. Tot això ha tingut, com sabem ara, seqüeles en el present contemporani fins avui mateix.

Segui com sigui, per sobre la controvèrsia, les lluites polítiques i les emocions a flor de pell a l'hora d'escriure, en el cas d'Elías de Tejada hi havia l'ofici, la feina ben feta, perquè cercava, trobava, llegia i analitzava els textos fins allà on li era possible amb l'instrumental teòric i metodològic de què disposava. Anava a trobar els documents originals (alguns de no publicats encara) als arxius. Això ja fou notat per Ferran Soldevila en la seva recensió de *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval* (1950), segons el qual «gràcies al lirisme que alguna hora el traeix, el Sr. Elías de Tejada arriba altres vegades a expressions felices, a precises qualificacions, a definicions exactes» (1954: 325-326).

Doncs sí, una cosa no treu l'altra. El mateix autor visceralment antiil·lustrat i antieuropeu, proclivi a l'entusiasme verbal, que escrivia «amo a Cataluña con latidos de enamorado que se esposa» (Elías de Tejada, 1973, 2018: 65) –era capaç de sintetitzar el pensament abstracte amb precisió i de comunicar-lo molt clarament. Així exalta la noció de *llibertat* d'Eiximenis, compara les concepcions del dret –natural, positiva i divina– de Ramon Llull amb la idea de justícia, i intueix el paper de l'ideari franciscà en el govern del principat. Disparava amb bala (és un dir), i deia així coses que altres potser pensaven sense expressar-les tan clarament. Com, per exemple, quan descriu els enfrontaments d'Arnau de Vilanova amb «esta legión blanquinegra nacida para refutar las aseveraciones de quienes postulaban una vuelta a la letra estricta del *Evangelio* con mengua de las instituciones eclesiásticas y de los intereses de la cátedra de Roma», és a dir, els dominics de la Inquisició (Elías de Tejada i Percopo, 1965: 56).

Amb això no vull dir que hi hagués cap acostament democràtic ni una història de les idees de signe liberal. Qui no era de la Falange, tradicionalista catòlic, d'Acción Católica o requetè no tenia lloc en el sanguinari primer

franquisme. Els rectors de les universitats de València, Oviedo i Granada havien estat afusellats.¹⁴

Convé no oblidar aquest fet que es va estendre fins als anys seixanta, per bé que *Laye*, *Escorial* o *Índice* expressessin inquietuds noves.¹⁵ Hi ha un tipus d'història intel·lectual, la que és més propera als partits polítics i als moviments socials, que és millor llegir no com a història, sinó com a memòria, crònica orgànica, o textos de política pràctica, especialment si l'autor filtra el discurs a través de la seva experiència directa. Es produeix aleshores una situació on l'àmbit de reflexió és delimitat pel context organitzatiu de les accions individuals o col·lectives. És possible estudiar aquest tipus de textos com a expressions de filosofia pràctica, en què el centre se situa en els partits, la lluita política, els moviments socials, i no en els conceptes teòrics, la metodologia utilitzada o les pressuposicions epistèmiques. Així, molts dels discursos sobre els intel·lectuals en la transició democràtica espanyola dels primers anys del segle XXI poden ser identificats ells mateixos com a discursos polítics de la transició.

7/ Diàleg i historiografia

Cada autor va bastint, a mesura que escriu, una perspectiva que és tant personal com teòrica. En el fons, les lectures i interpretacions culturals es fan des de les que els altres fan. La història intel·lectual i la història de la cultura són camps marcadament relacionals, compartits, *dialògics*. I respecte a les tesis i opinions dels altres, la gent s'inspira, segueix, afirma, construeix, acorda, consensua, coincideix, refereix, aporta, continua, s'aparta, discuteix, difereix, nega, polemítza, i de vegades també es baralla sorollosament. Som en la pragmàtica externa o exògena de la investigació, i en la forma com aquesta s'expressa en una llengua natural que permet tots aquests matisos.

Per seguir amb l'exemple d'Elías, situava les obres en context, fent una interpretació que anava més enllà del significat dels mots i del discurs per escatir-ne la funció i les causes. Li interessava l'arrelament de les idees en determinats grups socials, i com i per què les obres de teologia i filosofia política canviaven el seu entorn i moldejaven el que seria, podria ser o podria haver estat el seu futur. Els seus comentaris sobre els juristes catalans

14. Salvador Vila Hernández, arabista i deixeble d'Unamuno, rector de la Universitat de Granada, fou afusellat el 1936. Leopoldo García-Alas García-Argüelles, rector de la Universitat d'Oviedo, fill de Leopoldo Alas Clarín, fou afusellat el 1937. El metge Joan Baptista Peset Alexandre, rector de la Universitat de València, fou afusellat el 1941.
15. Vegeu Vilanova Vida d'Abadal (2020). Vilanova assenyala les causes per les quals la proposta cultural franquista no va prosperar a Catalunya i, especialment, la derrota prime-renca de la cultura i revistes falangistes, ja entre el 1945 i el 1950. El teixit social i cultural català va demostrar ser certament massa dens per ser fàcilment penetrable. Això no afecta l'existència de la repressió lingüística, cultural i política: aquesta va seguir actuant amb distintes formes.

del segle xv, especialment sobre el *Curiarum Extragravatorium*,¹⁶ de Jaume Callís (1364/1370-434) i l'*Apparatus*¹⁷ de Tomàs Mieres (1400-1474) no són endògens. La lectura d'aquestes obres el duu a connectar-les, entre d'altres, amb les tesis dels romanistes de la Universitat de Bolonya (on Mieres havia estudiat), p. ex. amb la seva gènesi i context immediat.

Però el que vull assenyalar és que aquesta tasca és complexa. Elías fa la interpretació del pactisme en dret públic català, per exemple, què significaven els drets en una monarquia limitada: (i) tenint en compte l'ascensió d'una capa no nobiliària de mercaders i mariners a la ciutat de Barcelona, distinta del braç eclesiàstic i militar, però també oposada a la menestralia que la pressionava per baix,¹⁸ (ii) tenint en compte la posició dels juristes del rei respecte al conflicte entre la Biga i la Busca, que duria a la fi a la guerra civil de la segona meitat del segle, (iii) i contrastant aquesta interpretació amb les de Jaume Vicens Vives, Guillem Maria de Brocà, Eduardo de Hinojosa, Joaquim de Camps Arboix, i d'altres historiadors i crítics, com Nicolau d'Olwer i Manuel de Montoliu (amb qui generalment Elías de Tejada no coincideix). Resultaria força interessant comparar aquesta perspectiva primerenca del pactisme jurídic amb la descripció, més tècnica i dual des del punt de vista polític, recentment proposada per Tomàs de Montagut i Pere Ripoll (2021).

Elías intenta mantenir separats els conceptes de la tradició liberal –com *estat de dret* o *llibertat* (avui dia en diríem *llibertat negativa*)– dels conceptes tal com eren elaborats pels juristes del segle xv. Així *llibertats* significa, aquí, «franquícies dels vincles feudals de vassallatge». Hi ha sempre almenys dos nivells explícits de lectura: la filològica, a la lletra; i la teòrica, que és on l'autor compara la seva interpretació amb la dels altres. Aquest segon nivell manté la tensió i crea el camp. Però n'hi ha un tercer, no explícit, tàcit, tan endogen com exogen, que (ja m'hi he referit) és difícil de veure perquè els arbres no deixen veure el bosc.

Em refereixo al treball cultural de la pròpia llengua sobre l'escriptor, i la manera com la nodreix a partir de la seva experiència d'ell mateix, dels altres, i del seu context. És també un joc dialògic de tercer nivell, perquè el tou de cultura encastat en la pròpia llengua també treballa, i l'escriptor és un capacitador, un habilitador, un *enabler*, que té la feina de conjugar i ampliar els

16. D. Iacobi à Calicio. *Curiarum extragravatorium rerum summis illustratum*; Guardiola, Juan; Septgranges, Corneille de, Herederos de, 1556. Original conservat a la Universitat de Salamanca.

17. Tomàs Mieres. *Apparatus super constitutionibus et capitulis Curiarum generalium Catholoniae*, Barcelona, 1621.

18. Mieres era, per Elías de Tejada (1963: 312), «auténtico intérprete de la salida de la Cataluña de Alfonso IV, de una clase nueva burguesa y comerciante, marinera y rica, cuya meta consistía en la instauración de un sistema de llibertades que la capacitase para competir con la nobleza y en una sólida jerarquización social que la defendiese de las clases inferiores».

límits culturals de la seva pròpia eina. Això condueix al tercer exemple sobre el joc i el treball de la identitat, basant-me en els cursos de literatura catalana contemporània de Gabriel Ferrater (1965-67, 2019), editats recentment per Jordi Cornudella. Hi arribarem de seguida de manera indirecta.

8/ Identitats

La identitat és una propietat col·lectiva. Es refereix a allò que els individus pressuposen quan defineixen la seva conducta i l'alineen amb la dels altres: ens referim a la cultura, a la llengua, al dipòsit que hom assumeix en l'educació i l'enculturació que rep des de petit i que l'incardina dins d'una comunitat de parlants, familiars, amics o professionals. La identitat personal evoluciona al ritme de la història personal, i per tant no es tracta de cap atribut, ni de cap propietat al marge del seu propi canvi. Per això és difícil parlar-ne o analitzar-la des d'un conjunt determinat de conceptes tancats, d'una semàntica. Les identitats, en plural, són *híbrides*. A Catalunya, és clar que la convivència amb dues llengües distintes marca tots aquells que escriuen i s'expressen tant en un idioma com en l'altre. I actualment la integració de catalans en cultures distintes d'arreu del món —joves, bàsicament— hi afegeix encara més complexitat. Tant com la dels escriptors provinents d'altres cultures que formen part del milió i mig d'immigrants arribats a Catalunya des de principis del mil·lenni.

Això no és nou. Potser perquè les històries personals són possibles i al segle XVIII es va obrir al seu redós una porta que encara no s'ha tancat. Pensar, escriure, es converteix en una forma de resistència, en una lluita contra l'entropia cultural i social que dilueix l'autonomia no només literària, sinó també personal de l'escriptor. Gabriel Ferrater ho va veure bé després d'analitzar l'obra poètica de Carner, Foix, i especialment, Riba. Com els fragments de l'experiència quotidiana són necessaris per interpretar els referents immediats de la poesia,¹⁹ i com el poeta troba un punt d'equilibri entre la memòria, els seus records, i la creació del poema per expressar una cosa nova. Breu, creure que «la finalitat de la literatura són les idees que manifesta»²⁰ és un error, com ho és que «la gràcia del vers és en els efectes fònics que proporciona».²¹ El treball de la llengua sobre l'escriptor també importa, i és també per això que la gramàtica i les formes d'expressió constitueixen elements que calia canviar en el primer terç del segle XX per fer del català una llengua moderna. L'ús de la llengua forma part de la identitat, també entesa com una mena de compro-

19. Ferrater posa un munt d'exemples extrets dels poemes escrits a Barcelona en temps de guerra: «trompetes sonen lluny» són les de la caserna de Pedralbes; les «campanes greus» són les de Sarrià, etc. (Ferrater, 1965-67, 2019: 94 i s.)

20. Ferrater, *op. cit.* p. 167. Aquest aspecte de l'obra de Ferrater ha estat ben assenyalat i analitzat per Joan-Josep Vallbé (2017: 136.143).

21. Ferrater, *op. cit.* p. 145.

mís personal, existencial, amb la forma d'expressió pròpia, més que no pas amb una cultura, en general.

Ferrater assenyalava també un tercer error: creure que l'obra de l'escriptor pot ser explicada per la classe social a la qual pertany, o dins de la qual ha estat educat. Això és típic de l'època de la segona postguerra, començant als anys cinquanta del segle passat. L'època del realisme social en poesia i de les explicacions macroeconòmiques o macrosociològiques partint del marxisme com a ideologia de combat. També aquí Ferrater l'encertava, perquè són coses distintes. La subjectivitat –perquè d'això es tracta– no es pot confondre amb la subjectualitat. I, tal com ell assenyalava, la transmissió de les formes culturals, a Catalunya, no passaven completament per l'educació ni per un ensenyament rigorós de la llengua, la història i la literatura.

Però el que hom llegeix de petit surt de gran. I això val especialment per als escriptors i intel·lectuals, mal que hagin estat condemnats a l'autodidacticisme sistemàtic. Amb quins contes van aprendre a llegir els representants del realisme social de l'època, de Gil de Biedma a Castellet, escrivissin en un idioma o altre?

Dalí va recordar molts cops l'influx en la seva imaginació de petit dels dibuixos de Llaverias i de Junceda en els contes de Josep Maria Folch i Torres.²² Això passava abans de la guerra. Els contes més populars en castellà a la República en el decenni dels anys trenta, com ho van ser més tard també, després de la guerra, corresponen als de Celia, el personatge que Encarnación Aragonese y de Urquijo, Elena Fortún, va crear per als infants espanyols i per expressar-se a si mateixa.

Jo vaig llegir *Los cuentos que Celia cuenta a los niños* (1951) per curiositat, ja de gran. Em va sorprendre la cruesa dels contes i dels personatges (especialment els masculins), fins que em vaig adonar que l'autora ho feia expressament, p. ex. reflectia i deformava críticament la realitat ambient que havia vist, tal com la sentia.²³ Mirava dins del mirall del *callejón del Gato*,

22. Cf. Salvador Dalí (1963, 1978, 2004). He tractat més pormenoritzadament aquesta relació a Casanovas (2008).

23. Vegeu, sobre la vida de Encarnación Aragonese y de Urquijo i la relació entre vida i obra, Marisol Dorao (1999). La Biblioteca Virtual de Madrid ha posat a disposició pública els manuscrits mecanografiats originals. Aquí l'autora va reunir alguns articles publicats a *El Sol* des del 1939-1940, mentre vivia a l'Argentina. Comença amb la història de la violència del pederasta i assassí Gilles de Rais –«El cuento de Barba Azul y la historia de feroces Barba Azules». I continua amb la història americana de l'antic esclau Booker Washington i la seva tasca educativa. Les descripcions són molt directes: «Sus jóvenes amigos marchaban delante de él, jugando sin prestar atención alguna al niño negro que los seguía... ¡Eran blancos! Eran de la raza preferida por Dios a la que ha entregado el gobierno de la Tierra, con sus plantaciones, sus bestias y sus negros». Segueix amb la història de les múltiples relacions amoroses del bandoler Luis Candelas –«Las mujeres del bandido de Madrid»– i els fets i funcions de «Las Hetairas griegas, amigas de Poetas y Filósofos». No són contes per a nens. Cf. Elena Fortún (1949).

per dir-ho amb Valle Inclán. Realment no tenia res a veure amb la revista *Patufet*. En altres contes de l'època, parlo de memòria, el mestre es mor i els nens expressen la seva alegria. N'hi ha un en què un nen negre no para de rebre trompades de mestres i alumnes pel color de la seva pell, però té un cor tan bo tan bo, que decideix assumir els càstigs físics dels altres nens, fins que després d'una darrera pallissa, com a premi final a tanta bondat... es torna blanc! Blanc a cops. Això també és surrealisme. La crueltat és constant en l'obra d'una autora que la va patir en carn pròpia i que va influir en la generació d'escriptors posterior (Carmen Laforet, Martín Gaité...). Un conte com aquest també dispara amb bala. Subverteix l'ordre establert amb els seus mateixos arguments. Duts a conclusions absurdes, els procediments autoritaris, patriarcals, classistes i racistes de la moral catòlica imperant quedaven al descobert. Això no només val pel franquisme: és anterior, també, i s'aplica a la fortíssima desigualtat social a l'Espanya del primer terç del segle xx.

Hi ha, però, una limitació en l'intent de trobar referents immediats per l'expressió lingüística. Pròpiament no hi ha solipsisme lingüístic, significat únicament personal, però sí que l'expressió pot ser feta de manera que les imatges que conté siguin críptiques i difícils d'interpretar si hom no té informació de primera mà. Parlar, escriure, llegir, veure i mirar són activitats distintes. John Berger té bons llibres sobre aquest tema, p. ex. *Another Way of Telling* (2016) amb el fotògraf Jean Mohr, on mostra justament que la interpretació directa del significat d'una fotografia (o d'una imatge) duu generalment a conclusions falses. Si només tenim la imatge poètica, podem entendre-la (limitadament també), però no explicar-la fins allà on sigui possible, que és el que guia la història intel·lectual.

L'ècfrasi poètica de Foix, pot servir d'exemple. No podem saber qui són els referents de «marxants secrets d'obscenes gavardines» d'*On he deixat les claus* (1942) o de «bouer d'ull avetés», de *Les irrealis omegues* (1949), si l'autor mateix no ho revela. La segona expressió es refereix a la imatge dels arbres que Foix tenia a l'esquena reflectits en l'ull d'un pastor durant una conversa mantinguda en una de les seves excursions de muntanya (Ferrater, *op. cit.* 401). La primera es refereix als pistolers de la FAI, que feien servir gavardines d'amples butxaques per portar les pistoles. No podem arribar al detall, però de tota manera interpretem i fem sentit de les expressions i les imatges. Les associacions que podem fer-hi a sobre, per cert, les intuïcions que duen d'un punt a l'altre en una mena d'abducció contínua, entren també en aquesta dansa.

En la història catalana de l'exili, hi va haver marxants secrets de gavardines que van ser dibuixants, poetes, escriptors, o filòsofs, com és el cas d'Alfons Vidal i Planas (1891-1965), que acabà adquirint un doctorat en metafísica i ensenyant filosofia a Tijuana. Ferrater té una idea molt interessant al final del seu curs de literatura catalana: diu que seria possible confeccionar un diccionari poètic d'aquests patrons, un «diccionari d'imatges» ja codificades

que permetria llegir millor els poetes afeccionats a elaborar aquesta mena d'esquemes gràfics. És justament la possibilitat d'elaborar aquests diccionaris el que avui s'està considerant, perquè per a la interconnexió automàtica del coneixement es requereixen vocabularis multilingües de termes, conceptes, i expressions. Però els diccionaris d'avui dia ja no són només per a humans. Són per tal que les màquines puguin llegir, indexar i servir, entre moltes altres coses, també literatura, filosofia, pintura i música. Les humanitats també s'han tornat digitals.

9/ La història intel·lectual en l'univers digital

Constitueix la història intel·lectual una disciplina? Podem definir d'alguna manera el seu objecte, límits, contextos i les relacions entre els que la practiquem? Hi ha preguntes i metodologies que li siguin pròpies?

Podríem citar grans noms i escoles del segle XIX i XX —els anglesos, francesos, italians, holandesos, nord-americans, de la fenomenologia a l'hermenèutica i la semiòtica, de l'escola dels Annals a l'escola de Cambridge, passant pels postmoderns i defensors de les construccions performatives i el «gir lingüístic». Hi ha grans noms, sens dubte, J. G. A. Pocock (1924-) i Quentin Skinner (1940-), entre d'altres.

Respondré de forma personal, que és com penso que es practica. M'agraden les preguntes concretes i la llibertat de mètode per fer-les i intentar resoldre-les. Una mica paradoxalment, la història intel·lectual pot no ser ni històrica ni intel·lectual. Neix de la curiositat, i és a la cruïlla de diferents camps, a escollir segons la pregunta formulada. No té per què seguir cap escola, ni situar-se en una àrea acadèmica concreta. És propera a l'assaig com a gènere literari, però això no n'exclou el rigor ni l'aplicació de mètodes formals i computacionals quan poden aportar valor.

Les humanitats digitals poden ser definides com l'aplicació de tot tipus de tecnologies per millorar el resultat i les anàlisis de dades. Hi ha tecnologies bàsiques, que són aplicables al descobriment de fonts i objectes de recerca en història antiga i arqueologia, i que han revolucionat aquests àmbits. La tecnologia LIDAR (*Laser Imaging, Detection, and Ranging*) ha estat massivament aplicada per al descobriment d'elements físics i arquitectònics —des de jaciments prehistòrics fins a ciutats de civilitzacions antigues i campaments romans— que havien romàs ocults fins ara. Entre 2010 i 2020 hi ha hagut una gran eclosió de totes les tecnologies que poden ser aplicades a la història i, més específicament, a la història intel·lectual (Berry i Anders, 2017).

Podem posar exemples d'estudis estadístics en el camp de la bibliometria que poden incloure cents de mils, milions d'entitats representant autors i obres, camps sencers d'estudi, ja que, com és el cas de l'estudi de les xarxes d'internet (Molontay i Nagy, 2021), els mapes de la denominada DBpedia, o els models de mineria de dades *ngram* que Google ha posat a disposició

dels usuaris (Michel, Shen *et al.*, 2011). Amb totes les precaucions, les eines són realment útils per dimensionar l'abast i impacte comparatiu dels autors i de les obres. Ha permès l'eclosió definitiva de la lingüística de corpus i el desenvolupament de les tècniques de processament del llenguatge natural (NLP, *Natural Language Processing*).²⁴ Cal adonar-se de la feina feta en aquest sentit a Catalunya, amb equips dedicats a l'anàlisi computacional²⁵ i corpus de dades lingüístiques ja elaborats que poden ser utilitzats.²⁶ L'aplicació de les tècniques d'intel·ligència artificial generativa (i no solament simbòlica) a la semàntica pot donar encara més resultats si hom arriba a conjugar ontologies i la denominada «injecció semàntica» (*semantic injection*) en els processos de *prompting* i refinament (*fine-tuning*) propis dels transformadors (*transformers*) i LLM (*Large Language Models*).²⁷

Amb els anomenats llenguatges del web semàntic, aquestes tècniques han estat clau per desenvolupar les idees de Ciència en Obert (*Open Science*) i de publicacions a Accés Obert (*Open Access*) basades en la vinculació de dades i metadades (*linked data*). El que es pretén és incentivar la creació d'un nou espai públic per al coneixement amb la creativitat i participació de tothom. Tal com diu el Manifest pel Domini Públic de Communia:

El domini públic, tal com l'entendem, és la riquesa d'informació lliure de les barreres d'accés o reutilització que solen estar associades a la protecció dels drets d'autor, ja sigui perquè està lliure de qualsevol protecció dels drets d'autor o perquè els titulars dels drets han decidit eliminar aquestes barreres. És la base de la nostra comprensió personal expressada pel nostre coneixement i cultura compartits. És la matèria primera de la qual es deriva el nou coneixement i es creen noves obres culturals. *El domini públic actua com un mecanisme de protecció que garanteix que aquesta matèria primera estigui disponible al seu cost de reproducció (prop de zero) i que tots els membres de la societat hi*

24. Vegeu, per exemple, Meroño-Peñuela, Ashkpour, Van Erp *et al.* (2015). Hem publicat ja a la JOCIH treballs d'Albert Meroño (2017) i d'Adam Wyner (2017).
25. Vegeu els articles reunits en el volum editat per Àngels Massip-Bonet i Maria-Pilar Perea (2021).
26. Hi ha diversos corpus en català: (i) el Corpus Informatitzat del Català Antic (CICA), amb textos no anotats del segle XI al XVIII, (ii) el Corpus Textual Informatitzat de la Llengua Catalana (CTILC), lematitzat i categoritzat, del 1830 al 2003 (CTILC); (iii) SCRIPTA, amb textos des del segle XIII al XXI. Vegeu-ne la descripció i una síntesi dels mètodes i tècniques de processament a Castellón-Masalles (2021: 45-64). Per a un exemple d'anàlisi històrica de substantius, adjectius i adverbis sobre CTILC (prop de 72 milions de mots), vegeu Gemma Bel-Enguix (2021: 65-81). Bel-Enguix estudia l'evolució i distribució dels elements lèxics més freqüents en sis etapes històriques des del segle XIX: (i) el Període Isabelí (1843-1868), (ii) el Sexenni Liberal (1868-1874), (iii) la Restauració Borbònica (1875-1930), (iv) República i Guerra Civil (1931-1939), (v) Franquisme (1949-1978), (vi) Règim del 78 (1978-1988).
27. Ens hem ocupat fa poc d'aquestes possibilitats a Casanovas, Hashmi i Poblet (2023: 22-38).

puguin contribuir. Disposar d'un domini públic sa i pròsper és essencial per al benestar econòmic i social de les nostres societats.²⁸

10/ Metodologia

Caldria fer un punt i apart en aquest punt sobre metodologia. A mesura que la història intel·lectual s'allunya de les obres i dels autors concrets, entra en un discurs cada cop més general sobre grans unitats –sigui Espanya, Catalunya, el paper dels intel·lectuals o la globalització– en què es pot discutir incansablement sobre interpretacions de la història. Hi ha dues maneres senzilles de separar els debats generals (i la ideologia), de la història intel·lectual *tout court*; i totes dues estan relacionades amb el coneixement.

La primera és atendre a les fonts primàries i acudir als arxius i als museus. És imprescindible per aportar nous materials (no només una mirada) i focalitzar més les hipòtesis que hom ha de sustentar, explicar i provar. Això darrer és un repte per a la historiografia en general.

La segona és utilitzar els instruments adequats per estudiar l'objecte construït. Per això és difícil de vegades per als historiadors estudiar els filòsofs, i per als filòsofs, els historiadors. Els uns han de bastir un llenguatge comprensiu del llenguatge estudiat i entendre'n les potencialitats i els límits. Això, quan es tracta de lògica, matemàtica o epistemologia, requereix una especialització professional. Els altres han de comprendre, ordenar i aplicar el bagatge instrumental que prové de les ciències socials i l'economia, des de l'estadística fins als models teòrics de l'economia. I també requereix especialització. En història intel·lectual, cadascú fa el seu balanç, i és el resultat el que compta per ser avaluat.

Un exemple de la importància de les fonts primàries i del coneixement especialitzat per interpretar-les ha tingut lloc recentment. Daniel F. Mansfeld, un matemàtic que ja s'havia interessat per la interpretació d'una taula en escriptura cuneïforme que conté càlculs de geometria, Plimpton 322, acaba de descobrir que una altra taula d'argila –la denominada Si.427, 900-1600 aC– conté el teorema de Pitàgores (en triples trigonomètrics) (Mansfeld i Widberger, 2017; Mansfeld, 2020). Aparentment fou usada per fer mesures de terrenys en un moment d'expansió agrària de la cultura babilònica. Això ens hauria de posar en guàrdia sobre les datacions retrospectives, els mitjans de transmissió del coneixement i l'atribució d'invençions intel·lectuals. La innovació es dona molts cops per motius pràctics, i hem de tenir en compte el que encara no sabem i està per descobrir sobre la vida i l'ecologia cultural i natural en les societats antigues i les seves formes de transmissió en l'espai i el temps. A Austràlia, les històries de la pujada del nivell del mar i la for-

28. Cf. <http://communia-project.eu/>

mació d'illes i penínsules han estat conservades en el folklore i les llengües aborígens, entre 9.000 i 13.000 anys aC.²⁹ L'art i les formes estètiques poden enregistrar i emmagatzemar també informació, ciència i tecnologia (Curtis, Reid i Ballard, 2012). Aquest tipus d'estudi requereix la formació d'equips interdisciplinaris especialitzats.

Justament la interdisciplinarietat i la formació d'equips amb punts de vista plurals són un bon primer antídote contra el que ha estat anomenat un «biaix ideològic» o «partisà» *–partisan bias*. Un biaix que ha rebut molta atenció últimament en recerca, per trobar-hi remei o almenys mitigar-lo en la confecció i interpretació de les dades. És important perquè els biaixos de tot tipus es transmeten a màquines i programes en la societat digital i les màquines poden replicar, per dir-ho així, els valors i *partis pris* de qui les programa. La regulació de la intel·ligència artificial és molt sensible a aquest fet (Ntousi *et al.*, 2020). És important preservar la capacitat d'incorporar nova informació, analitzar-la des de perspectives diferents, i canviar els punts de vista, les tesis i les teories si cal.

A més, per acabar de complicar la troca, cal tenir en compte que les llengües naturals amb què operem normalment no són les úniques. L'anàlisi cultural és complexa i hauria de començar pel coneixement de les característiques de la pròpia llengua, per veure'n i calibrar-ne els avantatges i les limitacions. Hi ha llengües polisintètiques amb una morfologia verbal complexa que permet referir-se i trastocar subjectes i objectes d'una manera molt més lliure que les llengües indoeuropees.³⁰ Els lingüistes ho anomenen *ergativitat*. Això afecta la manera de processar informació en les frases i de representar i situar-se en el món dels parlants. No hi ha un únic sistema gramatical fix, com no hi ha cap referència estàtica, i aquestes formes gramaticals afecten la pròpia visió del món.³¹

Podem referir-nos a la plasticitat de la ment. Els processos mentals són diferents i depenen de la llengua utilitzada, que, al seu torn, no presenta una sintaxi «pura», sinó que, per dir-ho amb Vicent Salvador (2021: 25) es troba

29. Cf. <https://theconversation.com/ancient-aboriginal-stories-preserve-history-of-a-rise-in-sea-level-36010>

30. Una llengua polisintètica presenta mots inusualment llargs perquè les paraules es componen de molts morfemes superposats amb significats diferents, que es poden ajuntar per formar unitats de sentit complexes.

31. Tornant a exemples australians, el Murrinhpatha, una llengua viva del nord del continent, conté una gran variabilitat de marcadors que poden ser utilitzats en qualsevol ordre per indicar la posició no només del parlant, sinó dels objectes de l'escena que descriu, ja siguin accions o estats de coses en el món. Això suggereix una forma particular d'organització del pensament dependent d'aquestes formes gramaticals complexes. Cf. Nordlinger i Kidd (2023). Per a la importància de l'ordenació de processament gramatical en relació al raonament i formes de pensament, cf. Kenneally (2023).

arrelada en contextos pragmàtics on la «dimensió sintagmàtica de la gramaticalització» també en determina les formes.

La constitució d'equips plurals i multidisciplinaris, i l'elaboració d'una metodologia compartida replicable i avaluable solen donar bons resultats en la mitigació de biaixos. Són una protecció si més no contra la dificultat d'establir els fets que és ben coneguda en ciències socials com *l'efecte Rashomon*, és a dir, la possibilitat efectiva de proveir diverses descripcions i explicacions contradictòries sobre el mateix fet.³² En història intel·lectual, aquesta necessitat és encara més acusada perquè, com veurem de seguida, la tendència a situar-la com un component de la filosofia pràctica és molt forta. El camp de les idees és un camp de batalla, i ja hi ha massa exemples d'aquesta característica per obviar-la o pretendre que ens movem només en un terreny asèptic i científic.

11/ Debats, dissensions i controvèrsies

Els debats més generals –sobre nacionalitats o sobre el futur immediat o llunyà– solen ser debats polítics més que no pas de recerca. Però per la seva pròpia naturalesa, i també pel seu marcat caràcter personal, la història intel·lectual té molt present aquest vessant diagnòstic, polèmic, de discussió sobre els valors implícits, les finalitats col·lectives i els models d'organització econòmica, social, cultural i política. Aquest debat és inevitable i pot ser profitós, però ha de mantenir-se separat de la recerca pròpiament dita. El gènere que li correspon –l'assaig, ja sigui literari, filosòfic, polític o històric– té elements de disseminació, d'obertura a cercles de lectura més amplis que solen respondre i participar mitjançant blogs personals en obert. Hi ha cada cop més gent que hi diu la seva en una mena de flux d'idees viu i constant a la xarxa, amb resultats desiguals.

La figura vuitcentista de l'intel·lectual –projectada des del *J'accuse* d'Émile Zola sobre el cas Dreyfus (publicada al diari *Aurore* el 13 de gener del 1898), ampliada amb *La trahison des clercs* de Julien Benda (1927) contra el nacionalisme i la violència de Maurras i Barrès, reverberada en els plantejaments polítics del liberalisme, l'esquerra i la dreta del segle xx, repetida en les qüestions religioses, de gènere i ètniques del segle xxi– apunta al lligam entre l'escriptor i la construcció d'un espai públic que se situa entre les regles econòmiques del mercat i les normes polítiques estatals.

L'ascens del feixisme i l'autoritarisme en totes les seves formes durant el segle xx va propiciar-ne l'emergència, sovint amb un fons directament mo-

32. El terme prové de la pel·lícula d'Akiro Kurosawa *Rashomon* (1950), basada en la novel·la curta de Ryunosuke Akutagawa, *En el bosc de bambú* (1922), en què l'autor reformula al seu torn un relat medieval japonès sobre les diferents explicacions de la mort violenta d'un samurai a partir de versions contradictòries de diversos testimonis.

ral. El meu exemple predilecte és l'obra de l'historiador medievalista holandès Johan Huizinga, un precursor de la sociologia i la història de la cultura. A més de la *Tardor de l'edat mitjana* (1919) i *Homo Ludens* (1938), Huizinga va escriure el 1935 un llibret titulat *In de schaduw van morgen* ('En les ombres del demà'), traduït de l'holandès al castellà el 1936 per Maria de Meyere, on efectuava un diagnòstic de la civilització europea a la llum de l'ascens del nazisme. Començava dient: «Vivim en un món embogit. I ho sabem».³³ L'he citat molts cops com un exemple de la reflexió pública que comporta fer història intel·lectual. L'exemple és pertinent perquè la separació entre recerca i reflexió s'aprima en aquest domini. Ja de per si, aquest és un camp crític, més obert i amb vocació pública que la recerca en sentit estricte (de filologia o historiografia) perquè aboca a la diagnosi del present i no es limita a establir fets i hipòtesis sobre les condicions socials del passat. Huizinga és, a més, interessant perquè buscava i descrivia les situacions socials de canvi que he anomenat darrerament «liminals».³⁴ Tant per al segle xv com pel xx elaborava metàfores prou potents per comunicar-ne el contingut de manera força expressiva.³⁵

Les diagnosi no són estrictament previsions ni es basen en models de projeccions estadístiques. Responen més aviat a la intuïció de l'investigador quan té evidència del que pot arribar a esdevenir-se si hom no hi posa remei. En aquest sentit, la història intel·lectual pot ser un *acte performatiu indirecte*, una demanda pràctica de reacció, resiliència o acció política i moral, efectuat amb formes narratives de tota mena, però intencionalment dirigit a expressar pel sol fet de ser enunciat més que el que no pas diu, més que el seu sentit estrictament literal.

33. El llibre comença amb les afirmacions següents: «Vivimos en un mundo enloquecido. Y lo sabemos. A nadie sorprendería que, huido el espíritu, la locura estallase de repente en frenesí, dejando embrutecida y mentecata a esta pobre humanidad europea, bajo el ondear de sus banderas y el zumbido de sus motores». Huizinga (1936: 13)
34. Cf. Sobre la noció de *liminalitat*, vegeu Casanovas (2023, 2024). *Liminalitat* és un concepte provinent de l'antropologia cultural i política, relatiu als estats de transició i a les situacions intermèdies entre allò que és innovador i el que és antic.
35. Per exemple, Huizinga (1919, 1953: 35) expressava la intensitat de les emocions en el segle xv i la diferència amb les que podem sentir nosaltres amb metàfores sensorials com les següents: «Tan abigarrado y chillón era el colorido de la vida, que era compatible el olor de la sangre con el de las rosas». O bé, respecte de les característiques de la cultura occidental d'entreguerres: «Como el olor de asfalto y gasolina flota sobre las ciudades, así flota sobre el mundo una nube de palabrería» (Huizinga 1936: 215). En aquest mateix llibre, l'historiador holandès, en el temps d'entreguerres, es va referir molts cops als límits de la cultura que calia ultrapassar per canviar i als quals, al contrari, caldria haver conservat per no incórrer en les antinòmies i febleses de judici que ell denunciava com a pròpies de la cultura del totalitarisme. Escriu, per exemple, respecte del militarisme com a forma de solució política: «(...) la confianza en medios cuya insuficiencia es clara como la luz del día, no merece otro nombre que el de superstición. Necio es el mundo que vive con tal fe. Aquí viene bien la imagen del prado: un prado donde los pueblos están juntos, pastando pacíficamente o devorándose unos a otros». (Huizinga, 1936: 195)

Hom pot llegir d'aquesta manera els assaigs literaris de Stefan Zweig –*Erasme de Rotterdam, Castèl·lio contra Calvi, Montaigne*– escrits en un temps crític; el *Maimònides* de Leo Strauss i les obres americanes de Hannah Arendt. El poder, la limitació del poder, és al centre d'aquestes obres que acoblen les obres intel·lectuals amb l'autoprotecció en un ambient conflictiu i hostil. Tanmateix, la història de les idees també pot ser de signe contrari, perquè l'assaig filosòfic, històric o polític es nodreix precisament d'això, d'idees, expressades en una narració en llengua natural, defensant tesis que no són només hipòtesis explicatives, sinó arguments a favor d'un o altre model de societat, d'Estat o d'economia.

Les previsions en economia i ciències socials no són cent per cent vàlides. La seva «vàlida ecològica» per fer servir un terme habitual, és més una qüestió de probabilitats i de reducció de la incertesa que no pas de veritats. Per això mateix s'han de fer, i per això mateix no són completament segures; s'escapen al camp científic i són objecte de polítiques públiques –el vessant institucional del diagnòstic. De vegades, quan la projecció estadística està ben feta i les condicions inicials no varien, poden ser molt acurades. Per exemple, el darrer gran desastre ecològic que va tenir lloc a Victòria just abans de l'esclat de la pandèmia, l'incendi que devastà un territori de la mida de Bèlgica de desembre del 2019 a gener del 2020, havia estat previst amb un grau d'encert sorprenent –en lloc, temps i dates– tretze anys abans que no succeís.³⁶

Senzillament els governs no van fer cabal de les recomanacions que indicaven com havia de fraccionar, estancar i repartir el *bush* (a la manera com havia procedit la població aborigen durant mil·lennis) per evitar la propagació de les flames. Al contrari, les meves previsions sobre el desenvolupament tecnològic dels webs de serveis semàntics no s'han acomplert del tot (Casanovas, 2009), per bé que parcialment l'emergència dels webs de serveis jurídics i la de *rules as code*, confirmen que la tendència era correcta (Casanovas, 2022). Hi ha una diferència entre controlar les projeccions estadístiques basades en dades, o seguir les intuïcions pròpies. Les prediccions globals de tendències, les diagnòs, són una barreja d'ambdues coses.

12/ Final: l'oportunitat d'estar molt equivocac

Què he volgut dir amb tot això? Hi ha cap manera de sintetitzar què he volgut dir al final?

La història intel·lectual, per a mi, és un ingredient necessari de qualsevol investigació social seriosa. Sorgeix de la curiositat, cert, de la voluntat

36. Garnaut (2008) a partir del treball estadístic sobre els efectes del canvi climàtic estudiat per l'equip meteorològic del CSIRO (2007) va poder predir l'augment de magnitud i intensitat dels incendis forestals que hi hauria a Gippsland, Victòria, el desembre del 2019 i el gener del 2020.

de conèixer i de saber, de la inquietud de l'investigador. Però també de la necessitat d'establir l'estat de l'art per plantejar correctament les preguntes d'investigació, la metodologia de recerca i les possibles solucions. Fer història, des d'aquest punt de vista, vol dir *incorporar* la història, en la tècnica, els sistemes, els models, les solucions, els programes. I molts cops aquesta és una història per fer, per articular encara, que comença com a reconstrucció del passat conceptual immediat, i acaba com a *explicació* d'aquest mateix passat per *orientar* el present i el futur.

Aquest és el significat de l'expressió «establir l'estat de l'art», el primer grau de coneixement que normalment construïm en projectes de recerca que aparentment són molt lluny de la història del pensament o de la cultura. Però quan hem d'establir qui ha fet què, quan i per què en relació a la recerca present, ja sigui en ciberseguretat, en ètica aplicada, en la regulació del web de les dades, en *blockchain* i contractes intel·ligents, en dret relacional, o en l'elaboració de models de privadesa i protecció de dades, no fem altra cosa que establir bases del present que ens remeten al passat. De seguida trobem les doctrines de la reciprocitat, dels acords, de la causa justa, del doble efecte, de la pau i de la guerra, i ens hem de decantar arran del seu contingut. Estem travessats per un seguit de problemes i respostes que venen de lluny i que nosaltres reactivem en contextos nous. Vi novell en botes velles. Procurem no reinventar la roda.

Hi ha un segon grau en història intel·lectual que transcendeix aquesta primera capa. Es refereix al coneixement i la cultura necessaris per entendre què estem fent i per què; és a dir, per *situar* el nostre propi coneixement. Com he dit, la història intel·lectual és la base de recerques actuals posteriors, que se situen en un estat-present ben particular. És una mica difícil de descriure, però és així. Quan rellegim els autors medievals del segle XIII i XIV –el Dant, Giovanni Villani, Dino Compagni– per trobar les bases de la república de Florència i ens topem amb els *condottieri* catalans i aragonesos que van matar el cap dels güelfs negres Corso Donati; quan anem a l'edat mitjana per escatir les bases del diàleg com a font del dret català i ens topem amb l'escala gradual de violència cap a les minories vulnerables jueva i musulmana que *també* el fonamenten; quan rellegim Leibniz per entendre una primera formulació deontològica de les formes jurídiques i ens topem amb la seva relectura de l'art de la combinatòria de Lull, no fem més que ampliar les bases de les nostres preguntes. Més que no pas orígens, o «genealogies» segons l'expressió habitual, el que apareixen són noves línies de recerca, conjunts de dades que il·luminen el que ja sabíem i ens suggereixen noves interpretacions i preguntes. Ens *re-presentem* millor les preguntes i les possibles respostes.

Aquesta base cultural i l'exercici conceptual que comporta són importants. Com també ho és el tercer ordre que segueix els dos primers. Diuem-ne la capacitat pragmàtica de saltar per sobre del que creïem conegut

i ens equivocàvem. La capacitat de retornar, reexaminar i repensar l'estat de l'art, la seva base cultural, i les preguntes que les han suscidades. Molts cops som víctimes d'interpretacions esbiaixades que es poden corregir amb una mica més d'atenció, amb noves dades, i també amb tècniques que poden ser aplicades per canviar l'orientació de la recerca. Aquests biaixos s'han anomenat de diverses maneres –biaix «ideològic», «partisà», o de «confirmació»–, però s'adrecen bàsicament a l'operació de construir generalitzacions que després resulten «confirmades» a partir dels exemples que adduïm o de dades que es revelen insuficients al final.

Aquest autogovern de l'investigador exigeix metodologia, estadística la majoria de cops, però també una actitud epistemològica que té molt de l'antiga dialèctica, on la subjectivitat i subjectualitat de l'investigador es desfan en les seves identitats, p. ex. en la relació que ell mateix manté amb els altres, el seu entorn, la recerca que emprèn i les dades que n'obté. Això no és sinó una altra manera de defensar que cal formar equips especialitzats per estudiar *també* la producció intel·lectual de les societats humanes. Però, tot i així, al cap i a la fi, la presència d'un jo individual i plural, persistent i residual, que guarda memòria activa de les idees i de les coses es fa notar. És la llibertat d'aquest jo el que em sembla que cal reconèixer i preservar també, incloent-hi la seva capacitat de sentir, equivocar-se, tornar a l'estudi i replantejar la recerca.

Agraïments

Aquest article exposa alguns dels resultats i reflexions elaborades als seminaris científics organitzats amb Josep Monserrat entre el 2015 i el 2019 en el marc dels Projectes de Recerca de l'IEC: (i) *El diàleg com a font de dret. Modelització dels fonaments de la filosofia política i jurídica catalana* (PR2015-S05), i (ii) *Models del dret i la filosofia política catalanes: semàntica de les doctrines juridicopolítiques del pactisme en les seves diferents fases* (PRO2018-S05). Agraïxo la lectura i comentaris de Mario Macías, Joan Cuscó, Wendy R. Simon, Alex Fidora, Tomàs de Montagut i Pere Ripoll.

Bibliografia

BATLLORI, MIQUEL (2003), «Ignasi Casanovas i Frederic Clascar. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit-cents», Monserrat, Josep i Casanovas, Pompeu (eds.), *Pensament i Filosofia a Catalunya I: 1900-1923*, Barcelona: INHECA/Societat Catalana de Filosofia, 63-80. El text fou republicat sense esmenes a *Comprendre*, vol. 5 (1): 31-37. I encara un tercer cop, aquesta vegada amb les esmenes que Josep M. Mas i Solench (1925-2005), biògraf de Mossèn Frederic Clascar i Sanou, va consignar en la carta adreçada a Pere Lluís Font el 22 de juliol del 2004, a la *Revista d'Història de la Filosofia Catalana / Journal of*

- Catalan of Intellectual History* (JOCIH). Vam tornar a publicar tant les esmenes com la carta original, també traduïdes a l'anglès a *JOCIH* (2011) 1,1: 27-45.
- BEL-ENGUIX, GEMMA (2021), «Evolució del lèxic mitjançant corpus diacrònics i word2vec», Massip-Bonet, Àngels i Perea, Maria-Pilar (eds.) (2021), *El canvi lingüístic. Teories i eines computacionals per estudiar-lo*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 65-81.
- BERRY, DAVID M. I FAGERJORD, ANDERS (2017), *Digital humanities: Knowledge and critique in a digital age*. London: John Wiley & Sons.
- CASANOVAS, POMPEU (2008), «Memòria escrita i imatge gràfica: presentació d'Infortuni i Bondat, documental sobre Miquel Carreras», *Col·loquis de Vic XII*, Monserrat, Josep i Roviró, Ignasi (coord.), Barcelona: IEC, Societat Catalana de Filosofia, 83-106.
- CASANOVAS, POMPEU (2009), «The future of law: Relational justice, Web services and second-generation Semantic Web», Fernández-Barrera, M., de Andrade, N.N.G., de Filippi, P. et al. (eds.), *Law and Technology: Looking into the future*, Florence: EPAP, 137-156.
- CASANOVAS, POMPEU; MONSERRAT-MOLAS, JOSEP; SIMON, WENDY R. (2017), «Gearing up for Catalan Intellectual History: JOCIH's Twist», *Journal of Catalan Intellectual History* 11: 1-14. <https://ddd.uab.cat/record/182390>
- CASANOVAS, POMPEU (2022), «Inteligencia Artificial y Derecho: La doble implosión de las profesiones y servicios jurídicos en la era digital», Velarde, Olivia i Martín Serrano, Manuel (eds.), *Mirando hacia el futuro. Cambios sociohistóricos vinculados a la virtualización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 83-114.
- CASANOVAS, POMPEU; DE KOKER, LOUIS; HASHMI, MUSTAFA (2022), «Law, Socio-Legal Governance, the Internet of Things, and Industry 4.0: A Middle-Out/ Inside-Out Approach» *J5* (1): 64-91. <https://www.mdpi.com/2571-8800/5/1/5>
- CASANOVAS, POMPEU; HASHMI, MUSTAFA; POBLET, MARTA (2023), «Generative AI and the Rule of Law», *Proceedings of Artificial Intelligence Governance Ethics and Law (AIGEL), Reviewed, Selected Papers*. November 02 - December 19, 2022, Barcelona, Spain, 22-38. <https://ceur-ws.org/Vol-3531/>
- CASANOVAS, POMPEU; HASHMI, MUSTAFA; LAM, BRIAN., DE KOKER, LOUIS (2023), «A Techno-legal Ecological Validity Model of Legal Governance» (manuscrit; article en preparació).
- CASANOVAS, POMPEU (2023), «Liminalitat i experiència. Una perspectiva sobre la identitat en la història de la filosofia catalana», ponència presentada al Seminari *Reflexions sobre el pensament filosòfic i pedagògic català*, Societat Catalana de Filosofia, 19 d'octubre, Universitat de Barcelona.
- CASANOVAS, POMPEU (2024), «Mystical Political Body: The Religious Origins of the Notion of Race in the Catalan Culture», Torres, Bertran (ed.), *Eric Voegelin Studies: Yearbook 2024* (en premsa).
- CASTELLANOS, JORDI (2005), *Escriure amb el ritme de la sang: la represa de la novel·la catalana, 1925-192*. *Discurs de recepció*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- CASTELLÓN MASALLES, IRENE (2021), «Mètodes de processament per l'anàlisi lingüística de la variació», Massip-Bonet, Àngels i Perea, M. Pilar (eds.), *El canvi lingüístic. Teories i eines computacionals per estudiar-lo*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 45-64.
- CURTIS, DAVID J., REID, NICK; I BALLARD, GUY (2012), «Communicating ecology through art: what scientists think» *Ecology and Society* 17 (2).

- CUSCÓ, JOAN (2023), «Dues dècades de filosofia catalana (2000-2022)», *Anuari*, en aquest mateix volum.
- NTOUTSI; EIRINI; FAFALIOS, PAVLOS; GADIRAJU, UJWAL ET AL. (2020). «Bias in data-driven artificial intelligence Systems –An introductory survey». *Wiley Interdisciplinary Reviews: Data Mining and Knowledge Discovery*, 10 (3), p.e1356.
- DALÍ, SALVADOR (1978, 2004), *El mito trágico de “El Angelus” de Millet* (1963). Barcelona: Ed. Tusquets, Barcelona.
- DORAO, MARISOL (1999), *Los mil sueños de Elena Fortún*. Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones.
- DE MONTAGUT, TOMÀS I RIPOLL, PERE (2021), «Pactism in Catalonia: A dual conception of the political community» *JOCIH* 12: 8-24.
- DUVERLIE, CLAUD; BOURDIEU, PIERRE (1987), «Esquisse d'un projet intellectuel: un entretien avec Pierre Bourdieu», *The French Review*, Dec. 61 (2): 194-205.
- ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO (1963), *Historia del pensamiento político catalán. La Cataluña clásica (987-1479)* I, Sevilla: Ediciones Montejurra.
- ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO; GABRIELLA PERCOPO, GABRIELLA (1965), *Historia del pensamiento político catalán. La Valencia clásica (1128-1479)* III, Sevilla: Ediciones Montejurra.
- ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO (1973, 2018), «La tradición de Cataluña» *Verbo (Madrid): Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano* 561: 61-85.
- FERRATER, GABRIEL (2019), *Curs de literatura catalana contemporània*, Cornudella, Jordi (ed.), Barcelona: Empúries.
- FOGUET I BOREU, FRANCESC (2019), «Joan Oliver under Francoist Police Surveillance (1948–1977)», Casanovas, Pompeu; Corretger, Montserrat; Vicent, Salvador (eds.), *The Rise of Catalan Identity. Social Commitment and Political Engagement in the Twentieth Century*. Cham: Springer, 159-169.
- FORTÚN, ELENA (1949), *Borrador de los cuentos que Celia a los niños cuenta*, https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid_publicacion/elena_fortun/es/consulta/registro.do?id=22100
- FRISTON, KARL J. (2013), «Life as we know it», *Journal of the Royal Society Interface*, 10: 20130475, <http://dx.doi.org/10.1098/rsif.2013.0475>
- GARNAUT, ROSS (2008), *The Garnaut climate change review. Final Report*. Cambridge. <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&ctype=pdf&doi=79dbf2e1398d543828050f7d2b5f12537ae17c63>
- HAVINGA, ANNA D. I WYNER, ADAM Z. (2017), «The Aberdeen Burgh Records of 1398-1531 and the Semantic Web», *JOCIH* 1 (11): 151-157.
- HUIZINGA, JOHAN (1930, 1953), *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre las formas de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos* (1919). Madrid: Revista de Occidente.
- HUIZINGA, JOHAN (1936), *Entre las sombras del mañana* (1935). Madrid: Revista de Occidente.
- JANSSON, ANTON (2021), «Things are different elsewhere: An intellectual history of intellectual history in Sweden», *Global Intellectual History* 6 (1): 83-94.
- KENNEALLY, CHRISTINE (2023), «Grammar changes how we see, an Australian language shows», *Scientific American*, 1 de novembre. <https://www.scientificamerican.com/article/grammar-changes-how-we-see-an-australian-language-shows/>
- KHATOURI, HANANE; BENAMARA, TARIQ; BREITKOPF, PIOTR I DEMANGE, JEAN (2022), «Metamodeling techniques for CPU-intensive simulation-based design optimi-

- zation: A survey», *Advanced Modeling and Simulation in Engineering Sciences* 9 (1): 1-31.
- LLORENS JORDANA, RODOLF (1998), *Com han estat i com som els catalans* (1969), Vilafranca del Penedès: Ajuntament de Vilafranca.
- MACÍAS, MARIO (2023), «Presentació del n. 12 del Journal of Catalan Intellectual History: Special Issue on Catalan Medieval Law», *Anuari*, en aquest mateix número.
- MANSFIELD, DANIEL F. I WILDBERGER, N.J. (2017), «Plimpton 322 is Babylonian exact sexagesimal trigonometry», *Historia Mathematica* 44 (4): 395-419.
- MANSFIELD, DANIEL F. (2020), «Perpendicular Lines and Diagonal Triples in Old Babylonian Surveying», *Journal of Cuneiform Studies* 72 (1): 87-99.
- MASSIP-BONET, ÀNGELS I PEREA, MARIA-PILAR (EDS.) (2021), *El canvi lingüístic. Teories i eines computacionals per estudiar-lo*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions.
- MEROÑO-PEÑUELA, ALBERT; ASHKPOUR, ASHKAN; VAN ERP, MARIEKE; MANDEMAKERS, KEEN; BREURE, LEEN; SCHARNHORST, ANDREA; SCHLOBACH, STEFAN; AND VAN HARMELLEN, FRANK (2015), «Semantic technologies for historical research: A survey», *Semantic Web* 6 (6): 539-564.
- MEROÑO-PEÑUELA, ALBERT (2017), «Digital humanities on the Semantic Web: accessing historical and musical linked data», *JOCIH* 11 (1): 144-149.
- MICHEL, JEAN-BAPTISTE; KUI SHEN, YUAN; PRESSER, AVIVA; VERES, ADRIEN; GRAY, ANDREW K.; PICKETT, JOSEPH P.; PICKETT HOIBERG, et al. (2011), «Quantitative analysis of culture using millions of digitized books», *Science* 331, 6014: 176-182.
- MOLONTAY, R. I NAGY, M. (2021), «Twenty years of network science: A bibliographic and co-authorship network analysis», *Big Data and Social Media Analytics*. Cham: Springer, 1-24.
- NORDLINGER, RACHEL I KIDD, EVAN (2023), «Uncovering ergative use in Murrinhpatha: Evidence from experimental data», *Australian Journal of Linguistics* 43 (1): 69-86.
- RESINA, JOAN-RAMON (2011), «Untying Tongues: Literatures in Minority or Minoritized Languages in Spain and Latin America», *Romance Notes* 51(1): 49-56.
- SALVADOR, VICENT (2021), «Toc-toc, qui és? El canvi, (reflexions pragmadiscursives)», a Àngels Massip-Bonet i Maria Pilar Perea (eds.) *El canvi lingüístic. Teories i eines computacionals per estudiar-lo*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 13-26.
- SERRA, XAVIER (2023), «Les idees de Joan Fuster sobre els conflictes lingüístics en l'època actual», Sales, Jordi; Roviró, Ignasi; Vilanou, Conrad (Coord.), *Col.loquis de Vic XXVII. La Llengua*. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, IEC, 31-42.
- SIMON, WENDY R. (2023), «La cultura filosòfica catalana actual: com fem història intel·lectual. La proposta de la JOCIH», *Anuari*, en aquest mateix número.
- SOBREQUÉS I CALLICÓ, JAUME; PELÁEZ, MANUEL J., I VILANOVA I VILA-ABADAL, FRANCESC (2018), «Epistolario de Jordi Rubió i Balaguer con los juristas e historiadores del derecho Ramón D'Abadal i de Vinyals y Ferran Valls i Taberner», *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, (agosto) <https://www.eumed.net/rev/rehipip/12/epistolario.html>
- SOLDEVILA, FERRAN (1954), «Francisco Elías de Tejada: Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval», *Estudis Romànics* 3: 325-326.

SOLMS, MARK (2021), *The hidden spring: A journey to the source of consciousness*. London: Profile Books.

VALLBÉ, JOAN-JOSEP (2017), «Gabriel Ferrater: A Note on Science, Ideas, and Poetry», *Journal of Catalan Intellectual History*, 11: 136-143.

VILANOVA I VILA D'ABADAL, FRANCESC (2019), «Destino i la defenestració d'Ignacio Agustí. Els equilibris interns d'uns temps difícils (1956-1957)», *Rivista Italiana di Studi Catalani*, 9: 9-70.

VILANOVA I VILA D'ABADAL, FRANCESC (2020), «Intel·lectuals, cultures (polítiques) i franquisme. Algunes notes sobre la situació catalana». *Catalonia*, 26: 103-127.

Caulfield South, Melbourne, 19/04/2022; revisat a Bellaterra, 30/11/2023

La cultura filosòfica catalana actual: com fem història intel·lectual. La proposta de la JOCIH

WENDY R. SIMON

UNIVERSITAT INTERNACIONAL DE CATALUNYA
INSTITUT DE DRET I TECNOLOGIA
UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
wmramirez@uic.es
<https://orcid.org/0000-0001-6642-9617>

Article rebut el 17 d'abril de 2022 i acceptat el 17 de juny de 2022

Resum: Aquesta intervenció fa un esbós de la missió, visió i valors de la *Revista d'Història Intel·lectual Catalana (JOCIH)*, per les seves sigles en anglès) i la contextualitza, posant en relleu tant el valor de la història intel·lectual catalana com el valor de la identitat pròpia i de l'exercici intel·lectual transdisciplinari i cooperatiu.

Mots clau: identitat, història intel·lectual catalana, JOCIH

The Current Catalan Philosophical Culture: How we carry out intellectual history. JOCIH's proposal

Abstract: This article outlines the *Journal of Catalan Intellectual History's* (JOCIH) Mission, Vision and Value Statements. In doing so it also gives the context for the journal as well as highlighting the relevance of Intellectual History together with its ties to personal identity and the need for a transdisciplinary and cooperative approach.

Keywords: identity, Catalan intellectual history, JOCIH

1/ Introducció

Els qui havien d'esdevenir fundadors dels EUA reflexionaven sobre la política del seu país en un moment molt concret, el revolucionari segle XVIII. Hi reflexionaven des de totes les perspectives: tant des de la naturalesa humana, com de la moral, la psicologia, la ciència política, la filosofia, el dret, l'economia... Se servien de qualsevol disciplina i de qualsevol mètode al seu abast que els oferís informació rellevant per a l'anàlisi del moment històric que els va tocar viure. Val la pena destacar que aquest exercici, intel·lectual i d'acció a la vegada, el feien en un diàleg obert amb la humanitat sencera, (passada, present i fins i tot, sobretot!, futura) adreçant-s'hi tant per fer-li extensius els seus principis i valors, com perquè creien que «l'opinió de la humanitat mereix un respecte» que es mostrava, en el seu cas, «declarant quines eren les causes que els impel·lien a actuar».¹ El seu comportament, justificat al detall en múltiples documents públics de l'època, ens permet inferir que interpretaven la seva pròpia experiència política com una manifestació particular d'un fenomen humà universal. Reivindicaven alhora un reconeixement de la seva identitat distintament americana i moderna, i lluitaren per defensar-la fins a les últimes conseqüències.

Tanmateix, i malgrat aquestes marcades particularitats identitàries, els ideòlegs dels Estats Units apel·laven universalment a uns principis que atribuïen a la raça humana global per tal de justificar el seu projecte local i, més encara, per despertar empatia cap a la seva causa entre mig món. L'experiment americà² es va plantejar i practicar en uns termes que tingueren un impacte no només entre els americans i no només en el seu moment històric, sinó que també farien un paper per la resta de la història. Els ideòlegs de la revolució americana estaven fent, més conscientment o menys, història intel·lectual i com ens adverteix Pompeu Casanovas en aquest mateix volum, «els historiadors, vulguin o no, interpreten en funció dels seus valors, i imaginen retrospectivament i anticipada tant en funció de les seves hipòtesis com dels sentiments que aquestes generen i que les generen també».³ I d'aquesta manera, ells mateixos i la història intel·lectual que van fer han passat a formar

1. «When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation». U.S. Declaration of Independence, paràgraf 1, 1776.
2. «And since the preservation of the sacred fire of liberty, and the destiny of the republican model of government, are justly considered as deeply, perhaps as finally staked on the experiment entrusted to the hands of the American people». George Washington's First Inaugural Address, Gazette of the United States, 2 maig, 1789
3. P. Casanovas, «La història intel·lectual que practiquem, tal com és», en aquest mateix volum de l'*Anuari*.

part de la nostra història intel·lectual. Tornaré sobre això en les properes pàgines.

A alguns els pot sorprendre la referència a la fundació dels EUA i l'elecció de pensadors americans per apuntalar una intervenció sobre una revista d'història intel·lectual catalana. Tanmateix (si realment ha sorprès algú), poden haver estat aquells qui, a causa del meu accent marcadament del dialecte central barcelonès, potser no sospiten que la meua llengua materna és, de fet, l'anglès. Soc catalana i vaig créixer a Catalunya. Però soc igualment americana, jueva i de Nova York. Tots col·lectius amb un pes identitari propi. Molts estereotips i molts trets culturals difícils d'harmonitzar. Afortunadament, però, no hi ha necessitat d'enquibir-se en una categoria cultural o altra i hom és lliure de construir-se la pròpia identitat amb els pedaços culturals a què cadascú té accés (idioma, educació, costums...). L'articulació de les cultures pròpies, individualment però també col·lectiva, ocorre de manera natural, i inconscient. Però és un fet que ocorre; i és rellevant observar quina forma pren en cada cas. No és un procés matemàtic, és personal i, per tant, subjectiu.

També és rellevant en aquest context assenyalar que construir-se una identitat cultural pròpia a partir dels elements que hom ha heretat no constitueix un procés de negociació entre cultures; no parlem d'escollir, retallar, apedaçar-ne una i altra per tal d'obtenir-ne una síntesi funcional. És per això que descriptors com ara ser «mig catalana i mig americana» no em semblen precisos. Més aviat diria que algú en la situació que m'he criat jo és català, americà... i fins i tot alguna cosa més, en lloc ser de dues coses *a mitges*. Allò que en resulta «de més» és alguna cosa així com una «autoperspectiva» singular. No m'atreveixo pas a dir «objectivitat», no, però sí que genera una perspectiva sobre la/es cultura/es pròpia/es que és difícil de desenvolupar si a una no li ha estat arrencat, diríem gairebé *contra natura*, el subjectivisme de la cultura pròpia. Per això l'expressió «mig catalana/mig americana» conté més encert del que sembla, però per motius diferents dels aparents. Hom té gairebé la sensació de traïr els seus compatriotes quan en un grup d'amics confessa que té una segona nacionalitat, una que havia estat «amagada» fins llavors. És aleshores quan apareix la qüestió de la «divisió» de la identitat, com si la perspectiva que et dona poder veure la teua pròpia cultura des dels ulls d'una altra, impliqués necessàriament un distanciament automàtic de la resta dels compatriotes. Com si de sobte fossin col·lectivament conscients que se'ls havia estat «espiant» la cultura. D'alguna manera és ben cert: per virtut de les diverses identitats culturals, es té accés a una informació a què un no sembla tenir dret de manera natural. Però no perdem de vista l'important: també estàs «espiant-te» a tu mateix. I a això és al que em referia quan parlava de tenir una perspectiva singular sobre la pròpia cultura i, per tant, fins a cert punt, sobre la pròpia identitat.

«Així, la subjectivitat» ens dirà Pompeu Casanovas, «es refereix a l'individu concret que pensa i escriu, les seves característiques, manies, temes i estils.

La subjectualitat es refereix a la relació d'aquest individu amb el seu entorn (físic, cognitiu i informatiu). La identitat travessa totes dues dimensions, i les engalza en el joc de possibilitats i limitacions que ofereix la pròpia llengua, en el pensament propi. Justament per això és un tema essencial. I ho és també perquè el joc de la identitat sobre les dues dimensions del subjecte introdueix la multiplicitat. Com que hi ha patrons identitaris, esquemes culturals que s'aprenen i se segueixen quasi automàticament, la seva identificació condueix a identitats, en plural, d'acord amb la progressió del temps, el canvi d'espai i la pluralitat de contextos on aquests operen».⁴

Doncs bé, la història intel·lectual no pretén cancel·lar la subjectivitat de l'historiador, com ha estat dit, ni negar-ne la subjectualitat. Igual que tenir dues nacionalitats o més no ha de restar res a cap de les nacionalitats compartides. Tanmateix, la història intel·lectual ens convida a no permetre que la identitat limiti l'exercici intel·lectual. Fer història intel·lectual, per exemple, en un idioma que no és el català, o fer-ne en clau internacional i no local, no hauria de desmerèixer el pensament català, sinó, ben al contrari, suposar la inclusió del pensament català al món global, en tant que pensament *vàlid*, per bé que no necessàriament en tant que pensament *en català*. L'ús del català com a llengua vehicular té un significat i un valor col·lectius, com a implementació d'un element cultural, com a tret identitari d'una col·lectivitat. Però cenyir-nos només a aquesta perspectiva en l'ús de la llengua seria estar-nos centrant principalment en el seu significat més superficial, per bé que rellevant també. El que perdríem de vista és el seu significat més important: aquell en què entenem que la llengua és on l'autor escull ser revelat tal com és pròpiament i no només revelar-se com a membre d'una comunitat determinada. Aquest exercici que proposem, per tant, el de traslladar les idees d'un mateix que estan inserides dins un marc cultural a una altra llengua, obliga, no a traduir-les, sinó a universalitzar aquestes idees, obliga a fer-ne viable la difusió al món, en cap cas a minimitzar-les. Així entès, el compromís amb la nostra llengua no ens ha d'eximir d'aprofitar l'oportunitat d'utilitzar altres llengües més comunes als fòrums de pensament internacionals que no pas el català per difondre la història de les nostres idees.

He començat fent referència als valors i al mètode dels fundadors dels Estats Units, pel que van suposar per a la cultura occidental moderna. Van posar el colofó a la tradició grecoromana i judeocristiana d'Occident.⁵ Ara, sent-ne hereus, ens trobem, immersos en una greu crisi de la cultura occi-

4. P. Casanovas, «La història intel·lectual que practiquem, tal i com és», en aquest mateix volum de l'*Anuari*.

5. Ramírez i Simon, W. *A Lockean approach to examining the development and sustainability of contemporary democracies* (tesi doctoral) Universitat de Barcelona, Barcelona, 2016. <<http://hdl.handle.net/10803/394032>>

dental (en el sentit més ampli de *civilització*). Com ens pot ajudar la història intel·lectual? És important que la història intel·lectual no sigui manipulada, com intenten fer a vegades amb tantes altres disciplines, com un instrument per defensar aquesta cultura arreu del món, com a mitjà per a demostrar-ne la superioritat, la validesa, ja sigui a través de resultats polítics (l'expansió del nombre de règims democràtics), fites històriques, a través de progrés científic, tolerància religiosa... sinó que per mitjà de la interdisciplinarietat, la integració de membres multiculturals en equips cooperatius, l'ús de metodologies noves i pioneres, es puguin integrar dins el coneixement universal els avenços que certament ha produït la cultura occidental i donar-los així una explicació que faci que segueixi sent útil reflexionar sobre tant el sorgiment de la cultura occidental, com el seu avenç o la seva crisi actual.

El projecte que ara presentem amb més detall és el de la *Revista d'Història Intel·lectual Catalana* (JOCIH per les seves sigles en anglès). Per presentar-lo, ens ha semblat oportú definir-lo en termes de quina és la missió a què aspirem, quina visió tenim per al projecte, i finalment, quins són els valors que el sustenten.

2/ Missió

Al Journal of Catalan Intellectual History (JOCIH) entenem que, en tant que revista acadèmica, tenim la tasca de constituir-nos com a fòrum on el coneixement tingui un espai per ser presentat, sotmès a escrutini, criticat, discutit. Des d'aquesta última etapa en què ens trobem ja fa alguns anys, l'objectiu ha estat fer una publicació amb una dotzena aproximada d'articles que encaixin dins del projecte que ens hem proposat. Com hem explicat en un altre moment, fem servir Open Access com a mitjà de publicació, amb les implicacions que té.

L'objectiu de la JOCIH és promoure una innovadora forma de fer història intel·lectual que inclou reescriure el pensament humà, passat i present, utilitzant nous llenguatges que permeten una profunditat d'anàlisi més gran i que, alhora, són llenguatges més funcionals per al món en què vivim actualment.

Aquest objectiu està basat en el supòsit que, per tal d'entendre adequadament les diverses contribucions a la construcció de les societats humanes, de pensadors, artistes, científics... cal que no només donem una explicació sociològica dels fets en si, sinó que també es fa necessari redissenyar el propi pensament que hi dona peu. Per abordar aquesta tasca, la transdisciplinarietat es fa imprescindible. Així com també comença a ser indispensable la gestió i la comunicació del coneixement en un format adaptat a la societat d'avui dia, fortament basada en el processament de la informació. Considerem que les anomenades *humanitats digitals* són l'eina adequada per arribar al grau de gestió i producció del coneixement que exigeix el segle XXI.

La *Revista* aspira a contribuir a aquesta anàlisi, transdisciplinària i internacional, oferint al lector les idees dels seus col·laboradors des d'aquesta perspectiva i brindant-los l'oportunitat d'entrar-hi en diàleg.

3/ Visió

L'ambició de la JOCIH és senzilla: constància i feina ben feta. La nostra iniciativa és modesta, però creiem que val la pena. La podem concretar en els punts que segueixen:

Humanitats digitals

A la JOCIH apostem per fer servir els recursos, tècniques i metodologies de les humanitats digitals. Les humanitats digitals són una àrea de recerca en què convergeixen la computació o tecnologies digitals i les disciplines pròpies de les humanitats. Suposa l'ús sistemàtic d'eines informàtiques i recursos digitals (com ara bases de dades, visualització de dades, estadística, mineria de dades, edició digital) aplicats a les humanitats. A partir dels desenvolupaments tecnològics dels segles xx i xxi han sorgit amb força com a formes viables d'aproximació al coneixement i a les dades nous llenguatges i teories (com ara, teoria de grafs, processadors de llenguatge, llenguatges de codificació...) que resulten més funcionals per al món en què vivim actualment i, alhora, permeten més profunditat d'anàlisi. L'objectiu de la JOCIH és contribuir a vincular humanitats i ciència, història intel·lectual i tecnologia.

Formar una comunitat internacional de lectors interessats i d'un equip d'editors i col·laboradors compromesos

La JOCIH té clar que la seva raó de ser només té sentit si s'inserix dins del marc acadèmic internacional. La digitalització ara comentada, la velocitat a què es transfereix la informació, la difuminació de les fronteres, especialment quant a comunicacions interpersonals i interinstitucionals, el domini de l'anglès com a llengua vehicular... Tot plegat possibilita que la recerca pugui i hagi de ser constituïda per membres d'equips d'arreu del món que des de les seves disciplines, cultures, recursos i perspectives diverses, enriqueixin el projecte amb el seu suport, recerca i esperit crític.

La JOCIH vol tenir un equip editorial i una xarxa de col·laboradors amb vocació internacional per tal d'expandir el projecte de la història intel·lectual catalana més enllà de les fronteres de Catalunya; per tal que el projecte de la història intel·lectual que proposa la JOCIH no quedi relegada a aquells que s'identifiquen amb la cultura catalana, amb els qui entenen català, amb els qui ja estan, més o menys, familiaritzats amb la història de Catalunya. No es tracta tant d'exportar una cultura (en aquest cas, la catalana) a la resta del

món, sinó en tot cas, d'importar i participar d'un nou model de fer cultura al món (la història intel·lectual).

Normalització de l'estudi

Com dèiem, és ben important que l'estudi del pensament català no quedi relegat únicament a les fronteres, més o menys virtuals, de Catalunya. No assoliríem els objectius de la JOCIH. La nostra missió a fer història intel·lectual comporta certs compromisos que són inevitables.

Per tant, d'una banda, la JOCIH publica tots els seus textos íntegrament en anglès. No són articles en català que han estat professionalment traduïts a l'anglès, sinó textos que ja són concebuts en un idioma amb referents, expressions, girs idiomàtics, no exclusius de la cultura catalana, sinó al contrari, fent-los fàcilment comprensibles per a qualsevol persona amb coneixement de la llengua anglesa.

En segon lloc, pensem que no es tracta de fer que el pensament català sigui intel·ligible per al món angloparlant, sinó que es tracta de fer l'exercici d'extreure els patrons, els esquemes, les dinàmiques... existents en el pensament català per poder-los inserir dins la història del pensament humà, passat i present, i així comunicar en un idioma internacional –l'anglès– quin és aquest lloc que li correspon. Només així obrim la possibilitat que a altres investigadors, en el mateix camp de coneixement o en un altre de tangencialment comunicat, els pugui ser profitós i hi puguin continuar treballant.

Instrument al servei dels investigadors

Som conscients que el nostre màxim atractiu és, i ha de ser, la nostra visió; el que esperem poder oferir: un innovador projecte de feina ben feta i amb constància. No tenim una gran màquina al darrere: no tenim un gran finançament, ni cases editorials ni grans ofertes de difusió. No podem oferir aquest enorme màrqueting que altres revistes –en alguns casos, justificadament fins i tot– poden oferir. Només podem oferir el que ens sembla que és essencial i al que aspirem: la participació en aquest projecte senzill però seriós, amb un equip il·lusionat, compromès amb l'autor i amb el seu públic.

Tenim el desig que els investigadors sàpiguen reconèixer i valorar la senzillesa i la serietat del projecte i se'l sentin alhora també seu. És per això que procurem donar la benvinguda a textos escrits amb tota llibertat, en què l'aproximació que faci l'autor a la matèria en qüestió i com hi és tractada sigui fruit del seu propi judici i el resultat de la manera com ha decidit treballar per tal d'oferir la seva anàlisi de la millor manera possible.

4/ Valors

A la JOCIH creiem que els següents valors ens duran pel camí que volem traçar. Ens agradaria que els qui col·laborin amb nosaltres els compartissin.

Qualitat i integritat intel·lectual

Com hem explicat en la visió, la qualitat fa un paper essencial a la revista. Hem dit també que la metodologia predilecta de la revista en la seva aproximació a la història del pensament passa per aquelles tècniques emprades generalment en les humanitats digitals. Esdevé important, per tant, per tal de poder col·laborar amb els nostres objectius, tenir una actitud científica afí a aquestes respecte de la història intel·lectual. Cal mantenir i potenciar la capacitat crítica en les nostres anàlisi i aportar un valor afegit original a la investigació que publiquem.

De la mateixa manera que aspirem que la revista pugui ser associada a articles de qualitat, també cal que mantinguem com a valor igualment primordial la integritat intel·lectual. No ens és útil com a criteri per a la investigació a la revista ni la por de ser rebutjats ni el desig de ser agradables; hem de ser fidels a la nostra visió i als nostres valors, adient-nos al màxim al camí que ve marcat per la nostra missió. Com ja hem vist, això pot suposar aspirar a uns objectius més modestos, pot suposar posar un límit a l'impacte que es genera (almenys inicialment), pot representar tenir menys visibilitat del que es voldria. Està bé. La missió de la revista es pot seguir duent a terme amb modèstia, amb paciència i amb menys visibilitat del que es voldria, però la missió no es pot dur a terme sense posar al capdavant del projecte els valors que la integren. La rectitud d'intenció en la investigació i l'honestetat en l'ús de les tècniques emprades en la recerca són uns d'aquests valors.

Esperit de col·laboració i de diàleg

A la JOCIH, un segon àmbit que posem en valor per tal d'orientar la nostra missió és el de la col·laboració i el diàleg. En les diverses dinàmiques que es produeixen en la construcció de la revista, aquest valor agafa diferents matisos: ja sigui entre l'autor i els lectors, entre els autors, entre l'equip de la revista i l'autor. Es tracta de crear una gran comunitat de diverses comunitats, en què les sinergies produïdes en cada col·laboració no es deturin allà on acaba un article, sinó que n'expandeixin els efectes i donin fruit alimentant altres sinergies. L'editor, el corrector, l'autor, el lector... cadascun fa un paper concret, i necessari, però alhora tots també participen del mateix joc: el de col·laborar en la missió de construir la història intel·lectual. Això no es pot fer pas sol. Ni tan sols ho podem fer amb una revista sola. Cal no només la col·laboració de molts projectes similars, sinó també un diàleg entre si. Cal un anar i venir constant d'idees, de mètodes, d'errors i d'esmenes. La manera d'encoratjar aquestes interaccions és arran d'oferir a la nostra incipient co-

munitat un canal de comunicació obert i accessible a tots. La *Revista* pretén ser això.

Tot i aquest desig que tenim, i que intentem que guïï la nostra acció, som conscients que, per tal de generar comunitat, és imprescindible que hi hagi abans confiança. Per tant, posem al capdavant de les nostres ambicions tenir i mantenir la confiança dels nostres lectors mitjançant l'oferta d'articles. Esperem que el conjunt de valors que volem que ens defineixin, juntament amb els objectius que esperem aconseguir, serveixin de base prou sòlida per generar un compromís engrescador per part de la nostra, ara petita, comunitat de lectors i col·laboradors.

D'altra banda, quant als col·laboradors, els oferim el nostre espai per al diàleg; no només per a la difusió de la seva recerca, sinó que esperem posar a la seva disposició tota la comunitat per mitjà del seu interès, atenció, comentaris, crítica, suggeriments, perspectives. En definitiva, esperem que la nostra comunitat ofereixi una oportunitat per a l'enriquiment tant personal com acadèmic del seus membres.

Transdisciplinarietat

Ja hem esmentat al principi que, per tal d'abordar la tasca que ens hem proposat, la transdisciplinarietat es fa imprescindible. Arribem a aquesta conclusió arran del reconeixement que la dimensió cognitiva humana és ben complexa. Per fer història intel·lectual, cal donar una explicació del pensament humà, en les seves diverses formes, al llarg del temps, però podem abordar les contribucions que aporten quelcom a la construcció de les societats humanes des de diverses perspectives: epistemològica, ontològica, analítica, metodològica. Pensem que aporta un valor afegit a l'estudi de qualsevol àrea del pensament i la creativitat humanes, l'agregat de perspectives d'allò que té d'específic cada disciplina i el fruit del solapament de les àrees de coneixement, més que no pas mirar d'aprofundir en l'estudi d'una matèria des d'una perspectiva unilateral.

Admetem així a consideració articles que versen sobre filosofia, humanitats, ciències socials, crítica literària, ciència política, història de la ciència, religió, art... i temes relacionats, des d'una perspectiva històrica o analítica. Admetem també assajos i reflexions més genèriques, o de contingut científic o tecnològic. La *Revista* publica habitualment escrits transdisciplinaris que versen sobre la memòria, la cultura i la història intel·lectual catalana passada o present.

5/ Conclusions

Hem intentat exposar de manera ordenada la missió (o objectius), visió i valors que animen la publicació del *Journal of Catalan Intellectual History* (JOCIH). Hem procurat assenyalar que la forma d'expressió de la JOCIH

està lligada a una determinada manera d'entendre la lliure identitat i condició dels autors. No pretenem tenir exclusivitat i no esperem que els autors que hi publiquin siguin tots d'origen català. Com ja s'ha esdevingut en el darrer volum, reunim autors de diferents nacionalitats, creences, cultures i religions. Busquem expressament aquesta diversitat, que creiem essencial per desenvolupar les idees subjacents a la revista. L'expressió en conceptes generalitzadors –parlar de la *catalanitat* o *americanitat*, per exemple– no sol afegir valor conceptual a les anàlisis. Són benvingudes, al contrari, tot tipus d'opinions, fins i tot controvertides o polèmiques, sempre que respectin els requeriments que s'han desenvolupat en el present article.

Presentació del n. 12 del *Journal of Catalan Intellectual History: Special Issue on Catalan Medieval Law*

MARIO MACÍAS

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
mario.macias@uab.cat
<https://orcid.org/0000-0002-7220-6759>

Article rebut el 17 d'abril de 2022 i acceptat el 17 de juny de 2022

Resum: L'objectiu de les següents pàgines és presentar el nou volum (12è) de la *Journal of Catalan Intellectual History*, el primer en la seva nova etapa en col·laboració amb Open Journal Systems (Arizona). Es tracta d'un número especial dedicat al dret català medieval i al desenvolupament de la tradició pactista des d'una perspectiva àmplia i multidisciplinària.

Mots clau: història intel·lectual, pactisme, pensament català medieval, *Journal of Catalan Intellectual History*.

Presentation of Journal of Catalan Intellectual History, n. 12: Special Issue on Catalan Medieval Law

Abstract: This paper introduces the last number (12) of the *Journal of Catalan Intellectual History*, the first to be prepared in collaboration with Open Journal Systems (Arizona). The volume is a special issue on Catalan Medieval Law and the Catalan pact-based tradition from a broad and multidisciplinary perspective.

Keywords: Intellectual history, Pactism, Catalan Medieval thinking, *Journal of Catalan Intellectual History*.

1. *Journal of Catalan Intellectual History*: orígens i vocació

El *Journal of Catalan Intellectual History* (JoCIH)¹ és una revista que té la seva pròpia microhistòria. Una història en què la voluntat d'aquells qui hi han participat ha estat l'únic motor. Per tant, el que ara tot just presentarem no és una publicació nova a punt de veure la llum amb un primer número. Ja han passat uns quants anys d'això. La JoCIH, en el seu estat actual, és la tercera etapa (o, més ben dit, encarnació) d'un projecte que va fer els primers passos en català i anglès fa vora una dècada, però que es va preparar des de fa dos, a principis del mil·lenni, amb la col·laboració de diverses universitats catalanes, l'Institut Ramon Llull i l'IEC. No és el moment ara de posar noms. Però hi va col·laborar tota una generació d'investigadors de diversos camps centrats, especialment, com diré de seguida, en la filosofia com a element de cohesió.

La primera vegada que la JoCIH es va presentar davant el públic va ser el 4 d'octubre del 2011, a l'Ateneu Barcelonès, i un mes més tard, el 14 de novembre, al II Congrés Català de Filosofia. La revista va néixer sota l'empareda de la Societat Catalana de Filosofia amb l'objectiu d'oferir un espai per a l'estudi multidisciplinari de la història catalana focalitzada en la seva evolució cultural i intel·lectual. Des del començament, a la JoCIH hem entès el concepte *història intel·lectual* com a sinònim d'estudi de l'herència cultural en un sentit ampli. És a dir, considerem que aquesta història intel·lectual pot ser abordada des de perspectives i camps tan diversos com l'anàlisi del discurs, la crítica literària, la filosofia política, les ciències polítiques i la història cultural, de les idees, de la literatura i de la filosofia, per exemple. I també la ciència i la tecnologia, atès que l'Institut de Dret i Tecnologia de la Universitat Autònoma de Barcelona hi ha estat present des del principi.

Des del punt de vista editorial, aquesta primera etapa es va caracteritzar per la publicació en català i en anglès dels mateixos continguts. El nom actual de la revista compartia llavors la portada amb la versió catalana, *Revista d'Història de la Filosofia Catalana*, que va començar a editar en paper l'editorial Huygens. És important assenyalar que la filosofia en tots els seus aspectes de reflexió sobre les ciències, la literatura i l'art sempre ha estat el punt que ha donat cohesió a la història intel·lectual catalana, conjuntament amb la història. No solament la història de les idees, sinó la història econòmica, política i social que ha tingut i té un desenvolupament tan brillant a Catalunya.

L'any 2015, la revista va entrar en una nova etapa marcada no només per la voluntat d'ampliar el seu radi d'impacte, sinó per normalitzar la disseminació de les idees en una llengua que pogués ser compartida literalment per tothom. Dit d'una altra manera, no podia ser només (com era i continua

1. Contacte: jocih.journal@uab.cat Tlf. 93 581 22 35

sent) una revista escrita per catalans per a catalans, que també, sinó una revista a la qual tothom interessat seriosament a contribuir a la cultura catalana pogués accedir-hi, perquè contribuir a la cultura catalana, valenciana, de les Illes, i de la Catalunya del Nord, és, de fet, contribuir a la cultura global. Això també inclou els catalans d'Amèrica i, ara, d'arreu del món.

L'experiència anterior ens va ajudar a comprendre que les traduccions a l'anglès dels articles originàriament escrits en català no sempre funcionaven. Els autors havien de treballar el text sense suposicions per tal que qualsevol investigador o persona interessada arreu del món ho entengués. Si un investigador, un lector, de Rússia o de Malàisia, potser no sap qui és Jordi Pujol, potser podria no saber tampoc qui era Ramon Llull. La cultura tàcita, implícita, no pot donar-se per descomptada. S'ha d'explicitar, i això en una llengua tan plena de sobreentesos com és la catalana en el seu ús normal no és fàcil. El «ja ens entenem», la complicitat del lector en els articles de premsa, no funciona tan bé en història intel·lectual. En aquest període es va publicar un únic número l'any 2017, que va ser presentat a Melbourne i a Barcelona el 2018.

El número que tot just acabem de publicar (el 12è) ha iniciat la tercera etapa, marcada per la nova relació amb la plataforma Open Access Journals (Arizona), que ens permet publicar a Open Access. Es va decidir migrar els continguts des de l'antic acord que tenia la revista amb de Gruyter (Sciendo), perquè ens va semblar, després d'un temps de prova, que podíem controlar molt més el temps, la forma de publicació, i també el copyright.

En aquest últim volum hem aconseguit obrir la revista a la participació d'acadèmics estrangers de diferents camps. Els articles dels professors John Zeleznikow –escrit conjuntament amb el professor Casanovas i un servidor– i Mustafa Hashmi, ambdós matemàtics amb vocació humanista (l'un, australià, i l'altre, pakistanès) són exemples d'això darrer. Al mateix temps, hem complert el vell objectiu d'incorporar noves formes de recerca i comunicació basades en les ciències computacionals –el que avui en dia els anglosaxons anomenen *digital humanities*–, una línia que ens agradaria encoratjar més de cara al futur. En aquest sentit, aquest darrer número ha estat vinculat al projecte Models del dret i la filosofia política catalanes: semàntica de les doctrines jurídicopolítiques del pactisme en les seves diferents fases (PRO2018-S05), finançat per l'IEC fins al 2019. L'objectiu d'aquest projecte és implementar algunes tècniques semàntiques i d'intel·ligència artificial per a l'estudi de l'evolució del pactisme a Catalunya.

2/ Presentació del volum 12è: *Special Issue on Catalan Medieval Law*

Aquest nou volum és el primer dins la nostra nova etapa a la plataforma Open Access Journals, el segon que publiquem a Open Access i íntegrament en anglès i el dotzè número de la *Journal of Catalan Intellectual History*, però només és la darrera manifestació d'un procés que, com hem vist, va iniciar-se

els primers anys d'aquest segle. El volum el formen un total de dotze contribucions d'autors internacionals amb interessos intel·lectuals molt variats i bagatges acadèmics i culturals ben diferents. Hi trobem articles que podrien emmarcar-se dins els àmbits de la filosofia, les ciències polítiques i jurídiques, la filologia, la història, les matemàtiques i les ciències computacionals. Som, per tant, davant un número en què la vocació eclèctica que ha guiat la nostra revista és visible des de la superfície. La interdisciplinarietat dels articles, però, no s'ha d'interpretar com a falta d'ordre, com si el número s'hagués construït sobre una entelèquia d'aportacions inconnexes. Tots actuen com a possibilitats, com camins transitables dins la polièdrica disciplina que és la història intel·lectual, per apropar-se a l'eix central sobre el qual s'articula el present volum: la idea de *pacte*.

El *pacte* és un concepte simple i profund alhora. Irradia tots els aspectes de les relacions humanes, des de les més elementals fins a les construccions més complexes. Ja sigui des d'una perspectiva institucionalitzada i teoritzada o com una realitat de fet aliena a tota concepció sistèmica, el *pacte* és un instrument que vol garantir la coexistència i l'estabilitat dins d'un mateix grup o entre diversos grups socials. És també un vell conegut de la teoria política i jurídica. Ha estat interpretat i definit per moltes tradicions diferents, geogràficament i epistemològicament molt distants entre si. En el cas que ens ocupa, el de Catalunya, hom no pot negar la seva rellevància cabdal en el procés de construcció de la nostra història i la nostra identitat. La definició i evolució de les teories del *pacte* a Catalunya, l'anomenat *pactisme*, ha estat, doncs, l'objecte principal i el punt de trobada d'aquest dotzè volum.

Potser caldria precisar aquesta darrera afirmació. Aquest conjunt d'articles no ha volgut teixir un relat historiogràfic sobre les diferents fases del *pactisme* institucional català en perfecte ordre cronològic des de l'alta edat mitjana fins als nostres dies, sinó explorar les múltiples dimensions i enfocaments que la reflexió sobre aquesta idea permet. Cada autor ha aportat la seva anàlisi des de l'expertesa acadèmica que li és pròpia. Tanmateix, l'èpoques medieval i, amb menys intensitat, la moderna tenen una presència protagonista als articles. La preferència per aquests dos períodes rau en la seva importància en el naixement i configuració del *pactisme* jurídic i polític. No obstant, l'èmfasi en la tradició institucional catalana, indissolublement lligada a les nocions politicoteològiques cristianes i a la idea de *corpus mysticum* o comunitat de creients, els autors també han reflexionat sobre les perspectives islàmica i jueva. Aquests dos grups socials, malgrat que constitueixen una minoria, van desenvolupar les seves pròpies nocions de *pacte* i *comunitat*. La interacció entre les tres religions es presenta com un element imprescindible per entendre la societat catalana medieval i el seu *pactisme*.

Ja a la introducció a aquest número especial, escrita pel professor Pere Ripoll (UPF) i per mi mateix, s'ha volgut constatar la pluralitat de dimensions inherents al *pactisme* medieval i com la seva articulació no va ser monolítica

ni el fruit d'un marc teòric prèviament concebut. La seva gènesi s'ha de buscar al primer feudalisme, quan l'absència d'estructures d'autoritat ben definides van fer del pacte l'única alternativa a la violència incontrolada. L'edifici institucional s'erigiria més tard. I fins i tot llavors, la feblesa de la monarquia catalanoaragonesa convertí el *pacte* en l'únic instrument que garantia la coexistència i el govern. El dret i les decisions polítiques eren aplicables perquè es basaven en el consens dels diferents sectors de la societat catalana o, més ben dit, de la seva comunitat política (encarnada en els tres braços de les Corts). Ens trobem, llavors, davant un sistema basat en un realisme jurídic primerenc, tal com defensa el professor Pompeu Casanovas (La Trobe / IDT-UAB) a la seva contribució al present volum, «Medieval Legal Realism».

Aquest *pactisme* inicial, fruit de les necessitats del moment, aviat va ser objecte de teorització per intel·lectuals i juristes. El seu vessant institucional, que va dominar la política catalana fins als decrets de Nova Planta, és retratat pels professors Tomàs de Montagut i Pere Ripoll (ambdós de la UPF) al seu article «Pactism in Catalonia: A Dual Conception of the Political Community». Es tracta d'una síntesi detallada i profunda sobre la definició i evolució del *pactisme* polític i jurídic durant els períodes baix medieval i modern, l'evolució institucional i el paper determinant en la construcció de la idea catalana de comunitat política. Més enllà dels dominis del dret públic de l'època, la reflexió sobre el *pactisme* també va copsar l'interès dels pensadors humanistes del Renaixement. Precisament, aquest és el tema de la contribució del Dr. Joan Tello (UB), «Vives's Views on Law: Key Notions in the *Aedes Legum*», en què repassa la visió de les lleis que el prolífic filòsof valencià Joan Lluís Vives exposà a la seva obra *Aedes Legum*.

El *pactisme*, entès com a diàleg i interacció, també es manifestà en els moviments apològètics que van marcar les relacions entre l'Església i els jueus des de mitjans del segle XIII. La redescoberta de l'*Organon* aristotèlic per part dels teòlegs escolàstics va redefinir l'activitat missionera. Mitjançant el diàleg, la veritat de la fe catòlica podia ser demostrada lògicament, i els falsos dogmes dels infidels de Crist, desmentits. Aquells qui es neguessin a rebre el baptisme ja no ho farien per causa de la seva ignorància, sinó per perfídia. Eren enemics voluntaris de l'autèntica fe, del *corpus mysticum* de Crist i, per extensió, de la comunitat política catalana. El diàleg esdevenia llavors el pas previ a la violència –i, en certa manera, també la seva legitimació. Aquest és l'argument defensat a l'article «*Shevirat ha-Kelim*: Jewish Mysticism and the Catalan Matrix for Dialogue and Conflict», escrit pels professors Pompeu Casanovas, John Zeleznikow (La Trobe University) i per mi mateix. Aquesta contribució ha establert una relació entre el discurs apològètic dels escolàstics, la construcció de la comunitat política catalana i la violència antijueva del segle XIV –en què arrelaren els corrents antisemites moderns. També presenta el misticisme cabalístic jueu com a resposta vers la creixent hostilitat de la societat cristiana.

Connectant amb la tradició jueva catalana, trobem l'article «Responding to Violence: The *Haskamot* of Barcelona and the Jewish Political Tradition», preludi de la meua recerca doctoral, recentment finalitzada. Aquí presento els Acords de Barcelona de 1354, un fallit projecte impulsat per tres jueus benestants de Catalunya i València per unir totes les aljames de la Corona sota l'autoritat d'una assemblea supracomunal i negociar amb el rei Pere III i el papa Innocent VI la concessió d'una sèrie de mesures per millorar la situació de les comunitats jueves. També s'ofereix una introducció als elements fonamentals sobre els quals es va construir la tradició política jueva i la noció de *comunitat* a Catalunya. Per altra banda, la perspectiva islàmica és adreçada pel professor Mustafa Hashmi (La Trobe University) a «Mapping *Shari'ah* Normative Reasoning Concepts», en què l'autor classifica els conceptes normatius de la llei musulmana, les seves característiques deòntiques i les conseqüències derivades de l'incompliment. La seva anàlisi es nodreix de l'argumentació matemàtica i de les ciències computacionals.

Finalment, trobem una breu nota de recerca del professor Josep Monserrat (UB) que resumeix els principals esdeveniments de la biografia del pedagog Alexandre Galí (1886-1969) i els trets generals i continguts de la *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya (1900-1936)*. El volum inclou també tres ressenyes: «Jordi Sales Coderch. *Escrits sobre filosofia catalana*. Estudi introductor i edició a cura de Josep Montserrat, epíleg de Xavier Serra. Cabrera de Mar, 2018, 205 p.», pel professor Joan Cuscó i Clarasó (UB); «Joan Cuscó. *Subjectivitat i creativitat. Temps, memòria i creació*. Barcelona: Publicia, 2018, 392 p.», pel professor Bernat Torres (UIC); i «Alexander Fidora and Gorge K. Hasselhof (eds.). *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*. Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2019, 282 p.», per un servidor.

3/ Continguts del núm. 12 del *Journal of Catalan Intellectual History, Special Issue on Catalan Medieval Law*

EDITORIAL

«Dialogue as a Source of Law, Volume 12. Special Issue», per Wendy R. Simon (Institut de Dret i Tecnologia, Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat Abat Oliba CEU [ara Universitat Internacional de Catalunya]), Editora General.

ARTICLES

«Introduction to the Special Issue: Catalan Philosophy in the Middle Ages», per Mario Macías (Institut de Dret i Tecnologia, Universitat Autònoma de Barcelona) i Pere Ripoll (Universitat Pompeu Fabra), editors convidats.

«*Pactism* in Catalonia: A Dual Conception of the Political Community», per Tomàs de Montagut (Universitat Pompeu Fabra) i Pere Ripoll (Universitat Pompeu Fabra).

- «Vives's Views on Law: Key Notions in the *Aedes Legum*», per Joan Tello (Universitat de Barcelona).
- «Responding to Violence: The *Haskamot* of Barcelona and the Jewish Political Tradition», per Mario Macías (Institut de Dret i Tecnologia, Universitat Autònoma de Barcelona)
- «*Shevirat Ha-Kelim*: Jewish Mysticism and the Catalan Matrix for Dialogue and Conflict», per Mario Macías (Institut de Dret i Tecnologia, Universitat Autònoma de Barcelona), Pompeu Casanovas (La Trobe University; Institut de Dret i Tecnologia, Universitat Autònoma de Barcelona) i John Zeleznikow (La Trobe University).
- «Mapping *Shari'ah* Normative Reasoning Concepts», per Mustafa Hashmi (La Trobe University).

BOOK REVIEWS

- «Jordi Sales i Coderch. *Escrits Sobre Filosofia Catalana*. Estudi Introductor i Edició a Cura de Josep Monserrat, Epíleg de Xavier Serra. Cabrera de Mar: Galerada, 2019», per Joan Cuscó i Clarasó (Universitat de Barcelona).
- «Joan Cuscó. *Subjectivitat i Creativitat. Temps, Memòria i Creació*. Barcelona: Publicia, 2018», per Bernat Torres (Universitat Internacional de Catalunya).
- «Alexander Fidora and Görgo K. Hasselhof (Eds.). *The Talmud in Dispute During the High Middle Ages*. Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2019», per Mario Macías (Institut de Dret i Tecnologia, Universitat Autònoma de Barcelona).

RESEARCH NOTES

- «Alexandre Galí and the History of Institutions and the Cultural Movement in Catalonia», per Josep Monserrat (Universitat de Barcelona)
- «Medieval Legal Realism», per Pompeu Casanovas (La Trobe University; Institut de Dret i Tecnologia, Universitat Autònoma de Barcelona)

La constitució de la relació educativa

FERRAN GARCIA QUEROL

GRUP D'ESTUDIS FENOMENOLÒGICS
ferran_garcia@yahoo.es

Article rebut el 10 de juny de 2021 i acceptat el 10 d'octubre de 2021

Resum: En aquest text no pretenem discutir cap teoria pedagògica sobre com ha de ser l'educació, sinó fer un exercici de descripció fenomenològica previ a qualsevol teoria: ens preguntem què és un acte educatiu i què ha de passar perquè s'estableixi una relació educativa entre almenys dues persones. A mesura que esclaram això, aniran ressaltant les diferències entre el fenomen pròpiament educatiu i altres fenòmens, que sovint hi estan implicats, però que en podem distingir: com l'adoctrinament, la instrucció, l'ensenyament, l'aprenentatge, la formació, la cura, l'autoritat, el poder o la violència. Vull agrair al Grup d'Estudis Fenomenològics les moltes aportacions que han contribuït a millorar el text.

Paraules clau: educació, reducció eidètica, fenomenologia genètica.

The constitution of the educational relationship

Abstract: In this text we don't want to discuss any pedagogical theory on what education should be like. We want to do an exercise of phenomenological description prior to any theory: we wonder what is an educational act and what must happen to establish an educational relationship between two or more people. While we clarify this, we will highlight the differences between the educational phenomenon itself and other phenomena, which can often be involved in it, but that we must be able to distinguish from it: such as indoctrination, instruction, teaching, learning, training, care, authority, power or violence. I would like to thank the Grup d'Estudis Fenomenològics for their many contributions to improving this text.

Keywords: education, eidetic reduction, genetic phenomenology.

Què és un acte educatiu?

Per delimitar el concepte d'acte educatiu, podem fer una llista d'exemples i observar quan comencem a anomenar així actes que no és tan clar que ho siguin. Aleshores podrem veure què tenen en comú i què els diferencia dels que no ho són. D'entrada, podem pensar en les coses que fa el professorat a l'aula: entrar a l'espai per trobar-se amb l'altre, saludar, demanar atenció, fer una explicació, corregir una acció o actitud, posar un exemple sobre el que s'ha explicat, demanar que l'altre faci una acció concreta (intel·lectual o corporal), observar com la fa, corregir si la fa malament, preguntar, escoltar la resposta, dialogar sobre el que s'ha dit...

Però no qualsevol cosa que passi en una aula es pot considerar educativa en si mateixa. Quan una professora explica una anècdota, en una conversa distesa amb uns alumnes, es tractarà simplement d'un acte de compartir. En canvi, l'acte educatiu ha d'incloure la intenció d'ensenyar alguna cosa. Així i tot, l'alumne pot aprendre pel seu compte de la conversa distesa amb la professora, sense que hi hagi ensenyament conscient per part d'ella. Així doncs, per poder aprendre no és necessari que algú ensenyi. En altres ocasions pot passar a la inversa: que la professora tingui intenció educativa però l'alumne no (i la nostra esperança és que potser més endavant, quan estigui més receptiva, la persona podrà aprendre de les seves vivències passades). Per tant, en l'acte educatiu hi ha d'haver la intenció d'ensenyar alguna cosa, però no és essencial que hi hagi aprenentatge.

No obstant, l'acte educatiu va més enllà de la simple transmissió de coneixements, que podríem anomenar *ensenyar*. En efecte, *ensenyar* és «assenyalar» una cosa a l'altre perquè hi dirigeixi l'atenció per ell mateix; i el correlat d'ensenyar és aprendre: dirigir-se activament a això que l'altre li ensenya per comprendre-ho. *Educar* inclou ensenyar, i a més, implica un acompanyament, un guiatge cap a l'aprenentatge, cap a la interiorització d'allò ensenyat (etimològicament, *educar* significa guiar, conduir cap a fora). Aquest acompanyament permet bregar amb un grup de problemes que podríem anomenar «discordances» de l'acte educatiu: quan ensenyo una cosa diferent de la que crec, o l'altre entén una cosa diferent de la que ensenyo, o quan l'altre aprèn més del que ensenyo, o menys; o quan ensenyo malament, o quan l'altre vol aprendre però no ho entén, o quan ho entén però no vol aprendre... Per tant, en l'acte educatiu és necessari que hi hagi un acompanyament per tal de detectar i corregir les discordances entre ensenyament i aprenentatge.

Fins ara hem parlat de professors, però la figura de l'educador excedeix la de professor. Els primers educadors són mares i pares, i molts dels seus actes educatius no es basen necessàriament en la comunicació verbal. En efecte, podem aprendre de l'exemple, de la imitació, i modelar-nos a nosaltres mateixos posant com a referent l'altre. En aquest cas, hi ha una identificació inconscient, que es converteix en hàbit i en part del propi caràcter. En canvi,

la identificació conscient la trobem en la relació amb aquelles persones que considerem mestres.

Habitualment, parlem de mestre/a per designar els professionals de l'educació infantil i primària, i de professor/a per a l'educació secundària i superior; però podem trobar diferències més profundes entre els dos termes. El professor és, etimològicament, aquell que professa, que parla en públic per afirmar alguna cosa. El mestre, en canvi, és el *magister*, 'el més gran', i té a veure amb un reconeixement dels altres per la seva competència en algun camp. No cal que el mestre professi els seus coneixements (que els divulgui públicament), l'únic que es requereix és que els altres reconeixin el seu saber fer. Així, podríem dir que el professor ensenya amb la paraula i el mestre amb l'exemple? O que el mestre fa i el professor explica allò que el mestre fa? En aquest cas, l'objecte de cadascun seria el mateix, i la diferència és que un s'hi relaciona de manera pràctica, i l'altre, teòrica. No obstant, no sempre és tan senzill: hi ha aprenentatges tàctics, actitudinals, disposicionals, que no es deixen reduir a discurs; i viceversa, no tot allò discursiu es pot traduir a actitud pràctica; i en cas que sí que es pugui fer, un professor pot contradir el que professa amb el seu exemple, o ser professor d'algunes coses i mestre en d'altres.

Per veure clarament què diferencia el mestre, el professor i l'educador analitzem un cas extrem de mestratge. Podem aprendre d'un arbre, de la seva manera d'obrir-se al cel, de mantenir-se ferm i arrelat malgrat tempestes i ventades, d'acollir els altres a la seva vora sense fer distincions (persones, ocells, insectes, animals). Naturalment, no posarem l'arbre com a professor, perquè no hi ha discurs; però potser el podem posar com a mestre de vida, admirar-lo, identificar-nos-hi i transferir en nosaltres les qualitats que li atribuïm. I malgrat això, seria excessiu posar l'arbre com a educador, ja que li falta la intenció. El mateix diríem de totes aquelles persones que considerem mestres sense que ho pretenguin, però de les quals aprenem. Així doncs, el concepte de *mestre* desborda el d'educador: un és mestre si és reconegut com a tal per l'altre, però només és educador si, a més, té la intenció expressa de guiar l'altre.

A més de la intenció d'ensenyar i d'acompanyar en l'aprenentatge, en tot acte educatiu hi ha una norma. Quan diem *norma* no ens referim només al seu sentit legal o ètic (que també), sinó a un ideal de correcció en sentit ampli: teòric, pràctic, estètic, etc. Per exemple, quan ensenyem a pelar patates, estem transmetent una idea de com es fa bé. Podríem pelar la patata a cops de punxó, però trigaríem molt, i potser el que ens quedaria no ho podríem aprofitar per cuinar. Si ho volem fer ràpid i eficient, el millor és passar-li un pelador o un ganivet, amb una tècnica apropiada que s'aprèn amb la imitació, la pràctica i potser alguna explicació breu. I qui diu pelar patates diu fer una redacció, resoldre un problema matemàtic, fer un exercici físic, o qualsevol tasca. En tot ensenyament de continguts hi ha una norma implícita o

explícita sobre l'ús correcte d'allò transmès, i això és el que permet corregir els actes de l'aprenent. Aquesta és la diferència entre educar i tenir cura: en els dos casos hi ha acompanyament, però en l'educació hi ha la pretensió que l'altre aprengui, que assimili una norma, mentre que en la cura això no hi és.

No obstant, perquè hi hagi acte educatiu no n'hi ha prou amb la normativitat. Per exemple, la semblança entre l'educadora i la policia és que ambdues volen inculcar una norma en l'altre, però els mitjans de la policia són sobretot coactius i repressius (tot i que també fa tasques educatives), mentre que els mitjans de l'educadora són sobretot constructius (el raonament, l'exemple, les estratègies de motivació). Una altra diferència és que la policia en té prou si l'individu compleix la norma de manera externa, encara que internament no l'entengui ni hi estigui d'acord. Però el propi de l'educadora és precisament que l'altre compregui i interioritzi el que se li vol ensenyar. Potser podem distingir l'educació i l'acte d'*instruir*, que significa 'acumular a dins', embotir conceptes o pràctiques en l'altre sense reflexió ni elaboració (com en la instrucció militar, la repetició d'exercicis mecànics, la memorització irreflexiva de continguts, o la incorporació de normes legals i socials). Naturalment, els mètodes instructors poden ser mitjans per a l'educació si inclouen un acompanyament que els contextualitzi i els doni sentit, però en si mateixos no són educatius.

Aquesta també és la diferència entre l'acte educatiu i l'adoctrinament. L'adoctrinament és un aprenentatge passiu, provocat per una associació repetida molts cops, que no s'ha comprès ni reflexionat: costums tradicionals, prejudicis culturals o propaganda comercial o política. En canvi, l'educació dona eines a la persona per desmuntar críticament les associacions induïdes i disminuir-ne la influència. Així, podem parlar dels temes més polèmics de manera educativa, sense adoctrinament, sempre i quan l'altre participi de la reflexió i contribueixi a donar-li sentit; però si ho fem a través de judicis unidireccionals, dogmàtics i tancats, és evident que estarem adoctrinant. Per això hem de distingir la paraula *educar* del terme *adoctrinar*, que etimològicament significa introduir idees o teories en l'altre.

Aquí apareix un altre grup de problemes: per ser considerada acte educatiu, la reflexió ha de ser consistent? Com es mesura això? O qualsevol racionalització val perquè un acte deixi de ser adoctrinador o instructor i passi a ser educatiu? I també podríem donar la volta a la qüestió: i si l'adoctrinament no consistís a parlar sobre certs temes, sinó precisament a no parlar-ne? Hi hauria un adoctrinament passiu que consistiria a deixar intactes i sense qüestionar moltes associacions de naturalesa ideològica i política, transmeses passivament per l'estructura de la societat, pels mitjans de comunicació, i fins i tot per la praxi educativa? Per exemple, què seria adoctrinament: parlar de les càrregues policials del 2017 i de les causes dels disturbis del 2021 o no parlar-ne? Comentar notícies sobre la corrupció de certes institucions o no? Explicar el concepte de *plusvàlua* i les seves conseqüències socials o no?

Fins ara hem plantejat l'acte educatiu com una acció d'una persona dirigida a una altra. Sempre ha de ser així o és possible l'autoeducació? Diem que la persona que aprèn sola és *autodidacta*, és a dir, que es guia a si mateixa: s'exhorta, es corregeix, es proposa una organització, un criteri de correcció de les coses que fa. Per exemple, és molt habitual l'autoaprenentatge per mitjà de llibres o internet. Però per fer això es requereixen altres aprenentatges previs: llegir, escriure, comptar, estar-se quiet davant de la pàgina o de la pantalla, dominar el cos i saber centrar l'atenció, etc. Per tant, per aprendre'n sol, primer cal haver-ne après amb un altre, i després activem l'hàbit que tenim incorporat com a conseqüència d'aquestes experiències educatives anteriors. Per això podem parlar de mals o bons hàbits d'aprenentatge, i de la necessitat d'aprendre a aprendre, és a dir, de poder aprendre de manera autònoma, sense la supervisió d'un educador extern. Això vol dir que l'acte educatiu no vol crear una relació de dependència, sinó que aspira a desaparèixer, a deixar de ser necessari perquè l'educand l'interioritzi.

Com diem, en podem autoaprendre molt d'escriptors, d'artistes, i de creadors de continguts d'internet, malgrat que no hi hagi una relació personal directa. Podríem parlar d'actes educatius indirectes, dels autors cap als receptors de l'obra? Potser en alguns casos sí, però no en tots, ja que la intenció educativa no necessàriament ha de ser present en la creació artística. Tot i això, podem separar la nostra recepció de l'obra de les intencions de l'autor, o bé perquè les desconexem o simplement perquè no ens interessin. I aleshores tindrem l'obra com un objecte plenament autònom, un interlocutor íntim i gairebé personal del qual extreure, si ho volem, aprenentatges, en un sentit molt ampli: podem aprendre uns continguts, podem qüestionar-ne o desmuntar-ne d'altres, podem generar reflexió, intuïcions, estats d'ànim especials, formes de perplexitat, etc. Llavors diem que una obra o un autor ens ha ensenyat això o allò, però ho diem en un sentit figurat, ja que en realitat es tractaria més aviat de *formació*.

En efecte, hi ha experiències que no necessàriament són educatives, perquè no hi ha intenció explícita de guiar, però que són formatives perquè donen forma a la pròpia personalitat. Per tant, l'acte educatiu és un guiatge personal intencionat, mentre que la formació és un procés més complex que inclou educació i altres interaccions amb l'ambient. La formació seria la forma, l'empremta o la influència, en la pròpia personalitat, del conjunt d'influències rebudes de l'entorn: educació familiar, educació institucional i no institucional, estudis diversos, reglats o no, mestratges diversos, aprenentatges, lectures, experiències, coneixences, viatges, etc. Podem destacar altres diferències: per educar algú s'ha de tenir idea de cap a on el volem conduir; en canvi, un pot formar algú posant-lo en situacions (per exemple, un projecte o un viatge) sense tenir una idea prèvia ni un control de com l'influirà. A més, l'aprenentatge en l'acte educatiu (quan hi és) implica activitat del receptor (*ad-prae-bendere* vol dir dirigir-se a una cosa activament per captar-la); men-

tre que una persona pot ser formada passivament per experiències que han influït en la seva personalitat, ho hagi volgut o no, se n'hagi adonat o no. En aquest sentit, la conversa distesa entre professora i alumne, que comentàvem al principi, tot i no ser un acte educatiu ni un acte d'ensenyament, podria ser una experiència formativa per a ambdues parts.

De moment en tenim prou per començar a perfilar un comú denominador entre tots aquests exemples. No pretenem haver esgotat totes les possibilitats del tema, podríem seguir fent variacions i això podria alterar la conclusió; però si circumscrivim el que direm estrictament als casos esmentats, podrem reclamar certa validesa: l'essencial de l'acte educatiu és la voluntat d'acompanyar algú en la interiorització activa, reflexiva i autònoma d'un aprenentatge, segons un ideal de correcció.

Com es constitueix la relació educativa?

Ara que ja hem delimitat en què consisteix l'acte educatiu, ens proposem descriure quines condicions s'han de donar perquè algú respongui als actes educatius d'un altre i s'avingui a constituir una relació educativa. Això depèn del context i la història personal de cadascú, però podem reduir aquestes diferències i arribar a trets comuns que es mantenen i constitueixen la regla de les relacions educatives.

L'acte educatiu implica necessàriament una institució? Entenguem aquesta paraula com una comunitat de persones que actuen de manera unitària, seguint conscientment les mateixes normes. Així, podem parlar d'institucions educatives formals: l'escola, la universitat, la família, el lloc de culte. Però si uns nens juguen a arrencar flors d'un jardí públic i un desconegut els ensenya per què és millor que no si no hi ha necessitat, estarà fent un acte educatiu, sense que hi hagi cap institució pel mig. No obstant, la paraula *institució* significa interioritzar alguna cosa, establir-la en l'interior (*in-statuerere*). I podríem dir que aquest acte educatiu pot institucionalitzar-se informalment, si aquells nens accepten l'autoritat del desconegut (per edat, per autoritat personal, perquè els ha convençut, o simplement per prudència). Doncs bé, com passa això? Com es constitueix la relació educativa?

La relació educativa originària

Comencem pel principi: la relació educativa és una relació entre dues persones. Per relacionar-me amb l'altre, primer he de comptar amb ell en el meu món. I efectivament, en la mera percepció hi ha una tendència instintiva a comptar amb l'altre per constituir la meua perspectiva. Per exemple: si em topo amb algú, inconscientment dono per suposat que la meua esquerra és la seva dreta; que si hi estic a dues passes, ell també està a dues passes de mi; que si un objecte físic em suposa un obstacle, segurament també ho sigui per

a ell. Tant si estic amb algú com si no, ja hi compto d'entrada; inconscientment he après a percebre la realitat com si també l'hagués de poder percebre qualsevol altre, i això és el que anomeno *realitat objectiva*. Com que es tracta de fenòmens anteriors al llenguatge, per referir-nos-hi necessitem forçar el llenguatge; i per això diem que les persones sempre estan *comunitzades*, ja que perceben un món comú, encara que l'interpretin de manera diferent; o també diem que sempre estan *emparellades*, ja que la perspectiva de cadascun està inclosa en la de l'altre.

Ara bé, la comunització entre dues persones, malgrat que és inconscient, no és una relació abstracta o neutra, sinó molt complexa i plena de sedimentacions, a causa de totes les relacions anteriors de la persona. I la primera, que, a més, serà la base de totes les altres, és la comunització originària mare-filla. En l'embaràs, part i primera infantesa es funda un vincle entre elles, una manera de tenir-se en compte, de comunitzar-se. Sobre aquest vincle originari, té lloc una relació de cura de la mare (o qui faci aquest paper) i el seu entorn envers la filla. Lògicament, aquesta cura s'ha d'adaptar als ritmes instintius naturals (cicles de gana, de son, necessitat de contacte, etc). Però l'infant, més enllà de l'expressió passiva d'aquests instints, no manifesta una voluntat pròpia que s'oposi als designis de la mare. Per això qualifiquem aquesta relació com de cura.

Més endavant, en la primera infantesa, l'infant ja pot expressar una voluntat pròpia i desplaçar-se per l'espai, interactuar amb objectes, etc. Aleshores, juntament amb els actes de cura que hem esmentat, realitzem actes que podríem qualificar de poder, de força o d'imposició: com quan l'agafem en braços per transportar-la contra la seva voluntat, o quan li traiem de l'abast un objecte perquè no el trenqui ni prengui mal. Sovint aquests actes de força van acompanyats de paraules i gestos pels quals volem fer entendre que allò no s'ha de fer. Per tant, aquests actes ja incorporen un coneixement de la vida, una normativitat que esperem que l'infant interioritzi per la repetició i l'hàbit. Però no són ben bé educar, perquè la interiorització de la norma encara és passiva i per la força. La força no implica necessàriament violència: quan l'infant juga a prop d'un precipici i l'apartem per la seva seguretat, estem fent servir la força perquè imposem la nostra voluntat contra la seva; però no la violència, perquè la nostra motivació no és fer-li mal (físic, psíquic o ambiental). Certament el sotmetem, però el sotmetem per cuidar-lo, per protegir-lo, no per venjar-nos-en ni castigar-lo.

Arriba un moment que l'infant es val per si mateix, i alhora ha après a confiar en el coneixement de la vida que té la mare (o qui faci aquesta funció, independentment del parentiu biològic i el gènere). Això fa que ja no calgui l'ús de la força, sinó que amb la paraula n'hi ha prou perquè obeeixi. Podem anomenar *autoritat* la capacitat de ser obeïda sense coacció ni esforç. En aquest sentit, l'autoritat de la mare es funda en l'hàbit de la filla de sotmetre's al seu poder. De manera que, abans que l'autoritat, hi ha hagut el poder, la

força, i l'autoritat apareix quan el poder ja no és necessari. Però, al seu torn, el poder de la mare torna a manifestar-se quan l'autoritat desapareix, quan la filla desobeeix. Així és com la relació mare-filla, que és molt rica en matisos i aspectes, com el contacte emocional, el joc, l'amor, la cura, també té moments d'estira i arronsa entre les dues: amb actes d'autoritat i poder per part de la mare, i actes d'obediència i desobediència per part de la filla. El mateix direm de la relació entre l'infant i altres figures de l'entorn, com la parella de la mare, el pare, els avis, etc.

Quan la mare, a més, vol que la filla es torni autònoma i que interioritzi per si mateixa aquestes normes i coneixements, aleshores és quan apareix la relació educativa. Ara, la mare (i les altres figures de l'entorn), no es limita a ordenar o a imposar, sinó que guia l'infant, l'acompanya, li explica, li ensenya, li deixa provar, comenta els errors, resol dubtes, l'ajuda a preveure situacions, etc.

Per tant, gràcies al vincle originari mare-filla, i als actes de cura sobre aquest vincle, es funda l'amor filial; gràcies al coneixement de la vida demostrat en els seus actes de cura, la mare apareix investida d'autoritat; i gràcies a la força física de la mare es funda un altre tipus d'autoritat basada en el poder; i sobre aquesta síntesi d'amor, autoritat i poder, es funda la relació educativa originària.

Les relacions educatives derivades

Ara bé, quan l'infant surt del nucli familiar i entra en una institució educativa formal, no hi ha res de tot això, almenys d'entrada: no hi ha un vincle afectiu, ni una relació de cura, ni de poder ni d'autoritat. Per tant, no pel fet de ser físicament en una institució educativa podem donar per suposada la relació educativa: aquesta relació s'ha d'instituir en l'interior dels seus membres, s'ha d'institucionalitzar.

En això no comencem des de zero: els pares han portat els fills a l'espai educatiu i els han deixat a les mans dels educadors; i per tant, davant dels fills, hi ha una transmissió d'autoritat dels uns cap als altres. Aleshores l'alumne fa una projecció espontània de la relació educativa familiar a l'espai educatiu, de manera que la primera funciona com a model inconscient de la segona. Per això molts alumnes reconeixen ja d'entrada l'autoritat dels educadors del centre, tot i no hi han tingut mai relació. Un senyal d'aquesta projecció és que, a preescolar i a primària és freqüent que els infants tinguin lapsus i es dirigeixin als seus educadors com a «papa» o «mama». I això crea la il·lusió que la relació educativa es pot donar per suposada, i que la funció de l'educador es pot reduir a ensenyar.

Però hi ha casos en què aquesta projecció no es dona: o bé perquè ha fallat la relació educativa originària, de manera que el que es projecta des de la família conté elements negatius educativament parlant; o bé perquè ha fallat

la relació educativa institucional, de manera que s'ha trencat la bona projecció inicial i l'alumne ha perdut la confiança en l'interès de la institució per ell; o bé perquè hi ha altres influències més fortes que la família i la institució educativa (la banda del barri, els videojocs, les xarxes socials, altres condicionaments psicosocials, etc). Són aquests casos excepcionals els que mostren quina era la regla de la normalitat: la regla destaca quan no hi és. I aleshores ens adonem que la relació educativa no és òbvia, no ve donada, que requereix un treball per poder ser instituïda, i que tots els elements que la possibiliten (cura i autoritat) s'han de refundar. En això consisteix l'acompanyament inherent a la relació educativa, que, com sabem, va més enllà de l'ensenyament.

Els educadors es poden guanyar l'autoritat per ells mateixos de diverses maneres. Una opció molt habitual al llarg de la història ha sigut l'ús de la violència, que com hem dit abans, és diferent de l'ús de la mera força. Parlem de violència quan, a part de coacció, hi ha una agressió voluntària física, emocional o ambiental, amb l'objectiu de castigar l'altre, de sotmetre'l. En moltes cultures, des de ben antic, ha estat un mètode socialment acceptat per imposar la pròpia autoritat, tant en el si de la família com en altres institucions educatives i socials. Però la violència instaura una relació de subordinació basada en la por, i per tant, intimida l'altre i el fa submís. Amb aquest mètode, l'agressor aconsegueix una obediència externa cega, que pot donar lloc a alguna mena d'instrucció, d'aprenentatge passiu, però no a una verdadera relació educativa. Ja que aquesta relació implica participació activa de l'educand en la comprensió i interiorització dels aprenentatges.

En comptes dels actes de violència, l'educadora pot fer servir el seu poder institucional: la capacitat d'aplicar sancions. Aquesta autoritat al carrer no la tindrà, i per tant, les relacions educatives informals no es poden basar en aquesta mena d'autoritat. Llavors pot esperar que la por de l'alumne a noves sancions fundin almenys una autoritat basada en el poder. Però un càstig o una expulsió són actes educatius en si mateixos? L'alumne pot aprendre d'aquests actes si els rep amb intenció educativa, proactivament, i no com a víctima passiva. I perquè això passi, sovint és útil un acte educatiu sobre el sentit dels actes de coacció i poder: explicar-ne el perquè, quin objectiu tenen, què ha passat abans, reflexionar sobre com prevenir que torni a passar, arribar a compromisos. I això demostra que uns i altres són tipus d'actes diferents: l'acte educatiu consisteix a guiar, acompanyar en el camí cap a una norma, no simplement barrar per la força un camí sense més indicacions ni acompanyament, com l'acte de poder. La repressió, per si sola, no pot fundar una relació educativa. Pot crear una obediència, una disciplina, que pot ser útil educativament parlant; però no una confiança en l'altre que permeti deixar-se acompanyar per ell, que és allò pròpiament educatiu. El sistema de normes i conseqüències que regulen l'espai educatiu és l'esquelet de la relació educativa, mentre que el cor és el vincle entre educador i educand i la

seva relació d'acompanyament. Per això a les institucions educatives formals (com escoles, instituts) sovint cal establir relacions educatives informals, per reconstruir, quan no hi és, allò que la relació educativa formal donava per suposat.

Com que els actes de poder requereixen actes educatius per tal de fundar una relació educativa, l'educadora pot fer un esforç per crear un vincle amb l'alumna directament amb actes educatius, pels quals pretén que compregui o s'adoni d'alguna cosa, mitjançant l'exemple, el diàleg, la persuasió, la recerca de consens i de compromís. A vegades aquests actes són l'única manera de restaurar l'autoritat quan s'ha perdut, o de fundar-la des de zero quan no hi és. Pot semblar absurd i circular que els actes educatius puguin fundar l'autoritat en què es basa la relació educativa. Però com ja hem vist, un acte educatiu, en si mateix, no implica relació educativa si l'altre no reconeix l'autoritat de l'educadora. I ja hem dit que un dels motius pels quals algú pot guanyar autoritat davant l'altre, sense anul·lar-lo mitjançant la violència ni intimidar-lo amb actes de poder, és pel seu coneixement de la veritat i de la justícia. Cosa que es demostra amb actes i paraules savis i justos. És a dir, amb actes educatius pels quals demostrem amb l'exemple unes qualitats que també professem amb la paraula. Així, si l'alumne té interès per aprendre alguna cosa i veu aquest saber en l'educadora, estarà disposat a deixar-s'hi guiar voluntàriament, i per tant, a reconèixer-li autoritat. El mateix podem dir si aprenem a confiar en l'educadora, perquè ha vist que en la seva manera de gestionar el grup hi ha justícia i equanimitat.

Explorem aquesta via: quines condicions s'han de donar perquè una educadora faci actes educatius? L'educadora ha de voler ensenyar una norma i acompanyar en aquest aprenentatge, cosa que implica una benevolència i un interès per l'altre. Això vol dir que la relació educativa, fins i tot quan es desenvolupa professionalment en una institució formal, no és estrictament professional: ja que el característic de les relacions professionals és l'interès propi, mentre que el característic de la relació educativa és l'interès per l'altre. No és un interès per la seva salut física, ni per la seva salut mental, ni pel seu benestar familiar o social, però tampoc podem dir que l'educadora es pugui desentendre de tot això.

Educar és acompanyar l'altre en un aprenentatge. Per acompanyar, primer hi ha d'haver una trobada amb l'altre. Tota trobada té lloc en un espai. Per tant, hi ha una acollida en un sentit físic, però també més que físic: la persona no es pot trossejar, no pot separar el cos i la ment, sinó que sempre hi és tota present en l'espai educatiu davant l'educadora, amb les seves experiències, l'estil personal, els hàbits, el caràcter, els neguits, els horitzons, etc. Per exemple, quan guiem algú en la tècnica de pelar patates o de resoldre operacions matemàtiques, acollim tota la persona, no només les seves mans, sinó la seva memòria, habilitats, experiències passades, horitzons de futur, i directament o indirecta, també el seu estat d'ànim, en la mesura que tot això

pot ajudar o entorpir l'aprenentatge. La prova és que, si no hi ha aprenentatge, l'educador (a diferència de l'ensenyant) es pregunta què falla: si és la seva tècnica educativa o bé els condicionaments psicològics, neurològics, econòmics o socials de l'alumne. Per tant, l'acompanyament educatiu implica un interès per totes les dimensions de l'ésser de l'altre, no només l'acadèmica. Aquesta acollida pot fer la funció de cura que hem vist en la relació educativa originària: l'interès en l'altre demostrat per l'educador permet confiar en ell, en el seu saber i experiència, i així es funda l'autoritat que permet establir una relació educativa.

Però fins i tot la relació educativa planteja problemes profunds, sobretot quan és obligatòria en espais educatius formals: hi ha un membre de la relació (l'educador) que ja era abans que l'altre membre (l'educand) en l'espai educatiu. Un hi era abans i acull, mentre que l'altre arriba després i és acollit. Això implica una benevolència, un interès per ell, però també una jerarquia: l'acollida no és incondicional, està condicionada al compliment d'unes regles preestablertes i a les expectatives de l'educador. Per tant, la benevolència té una cara fosca, i es pot convertir inconscientment en un xantatge subtil. Cosa que pot despertar la resistència íntima de l'educand, malgrat la bona voluntat de l'educador.

Aleshores, l'únic que li queda a l'educador és renunciar a educar i assajar una trobada més enllà de l'acollida hospitalària: renunciar al poder, l'autoritat, la pretensió de guiar, i aparèixer nu davant d'ell, de tu a tu. Aquest accés nu permet que l'altre també es desprengui dels seus condicionaments, i potser a partir d'aquí, començant des de zero, és possible un nou compromís sobre el qual fundar una nova relació educativa. Aquesta trobada implica replantejar la comunització, la manera de tenir-se en compte mútuament, començant pel principi: per tenir-se en compte, per reconèixer l'altre com a altre, sense condicions.

Com hem vist, per tal d'instaurar una relació educativa (sigui de manera formal o informal) cal que l'educand pressuposi un interès de l'educador en ell, una acollida anàloga a la familiar però de tipus diferent. Sobre aquesta relació de cura i interès, es pot fundar una confiança de l'educand en el saber de l'educador, anàloga a la que té en la seva família però diferent. Sobre aquesta confiança en el seu interès i en el seu saber, és possible deixar-se acompanyar per ell, i per tant, concedir-li autoritat. Però quan això no hi és de manera espontània, s'ha de construir. I els mitjans per construir la relació educativa poden ser precisament els responsables de la seva destrucció. En realitat, el sorgiment de la relació educativa és el més semblant a un fenomen natural viu: sorgeix espontàniament si es donen les condicions adequades, però no es pot forçar ni provocar, només es pot vetllar, cuidar i confiar que broti.

| | Relació educativa originària | Relació educativa formal | Relació educativa informal |
|-----------------------|---|---|--|
| Estil de comunització | Acollida amorosa mare-filla. | L'acollida hospitalària és projectada des de l'àmbit familiar a l'educatiu. | Acollida hospitalària explícita de l'ésser de l'altre, interès benivolent en ell. |
| Cura | Sobre les cures maternals es funda el vincle afectiu filla-mare. | L'educand projecta una relació de cura des de l'àmbit familiar a l'educatiu. La dona per suposada. | La relació de cura explícita mitjançant actes educatius funden un vincle personal educador-educand. |
| Poder | La força física de la mare funda una relació de poder entre mare i filla. Aparició de la normativitat. | El rol de l'educadora en la institució funda una relació de poder. | No té poder institucional, només autoritat personal. La normativitat està vinculada a l'exemple personal. |
| Autoritat | El coneixement matern sobre la vida demostrat en la cura funda una confiança en el seu saber, base de la relació d'autoritat. | La confiança en el seu interès, el seu rol de poder i el coneixement que pressuposem en l'educadora funden la seva autoritat. | El coneixement i la justícia, demostrades repetidament amb actes educatius, funden una confiança de l'educand en l'interès de l'educador en ell, i per tant, una autoritat de caràcter moral i sapiencial. |
| Relació educativa | Sobre la relació basada en amor, la cura, autoritat pel coneixement i pel poder, la filla es deixa acompanyar i guiar. | Sobre l'autoritat pel coneixement i el poder, i donant per suposada la relació de cura projectada espontàniament, l'alumne es deixa ensenyar, guiar i acompanyar. | Sobre la confiança en l'interès de l'educador en ell, i el reconeixement de la seva autoritat moral i sapiencial, l'educand es deixa ensenyar, guiar i acompanyar. |

Fonts i referències

- Sobre el mètode de descripció d'essències: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*, [secció 1a cap. I, secció 3a cap. I]. México: UNAM/FCE, 2013 [Husserliana III/1].
- Descripcions genètiques d'Edmund Husserl que ens han servit de model: *Origen de la geometria* (dins de: Jacques Derrida, *Introducción a «El origen de la geometría de Husserl»*, Ediciones Manantial, 2000) [Husserliana VI, annex III]. *La Tierra no se mueve*, trad: Agustín Serrano de Haro, Madrid: Editorial Complutense, 2006. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, [assaigs III, IV i V], trad: Agustín Serrano de Haro, Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2002 [Husserliana XXVII]. *La crisi de la humanitat europea i la filosofia*, dins de *Fenomenologia*, trad: Francesc Pereña Blasi, Barcelona: Edicions 62, 1999 [Husserliana VI, p. 315-348].
- Indicacions sobre com fer descripcions fenomenològiques originals per a àmbits professionals no acadèmics: Lester Embree, *Anàlisi reflexiva. Una primera introducció a l'anàlisi fenomenològica*, trad: Carles Serra, Universitat de Barcelona, 2013. *Es pot aprendre a fer fenomenologia?* [Capítol IX], versió de Carles Serra i Josep Montserrat, Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXVII, [en línia], 2016. <https://www.raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/93391> [consulta: 12-03-2021].
- Sobre els conceptes d'emparellament (*Paarung*) i comunització (*Vergemeinschaftung*): Edmund Husserl, *Meditacions cartesianes*, [Meditació cinquena], trad: Francesc Pereña Blasi i Joan González Guardiola, Universitat de Barcelona, 2016 [Husserliana I]. Joan González Guardiola, *Intersubjectivitat*, dins del projecte *Conceptes fonamentals de la fenomenologia*.
- Sobre la conscientització a l'aula com a mètode de desalienació: Paulo Freire, *L'educació com a pràctica de la llibertat*, [cap. IV], Xàtiva: Edicions del Crec i Denes Editorial, 2008.
- Sobre l'educació crítica com a desmuntatge de les ideologies religioses i estatals: Francesc Ferrer i Guàrdia, *La Escuela Moderna*, [cap. VI i XI], Barcelona: Tusquets editores, 2009.
- Sobre els tipus d'autoritat i la diferència amb el poder: Alexandre Kojève, *La noció de autoridad*, trad: Luís González Castro, Barcelona: Pàgina indòmita, 2020.
- Sobre la fundació de l'autoritat educativa amb actes de poder: Anton S. Makárenko, *Poema pedagógico*, [cap. 2 i 3], Ediciones Akal, 2020.
- Sobre la fundació de l'autoritat educativa amb actes educatius: Francesc Ferrer i Guàrdia, *La Escuela Moderna*, [cap. X], Barcelona: Tusquets editores, 2009.
- Sobre l'educació com a acte d'acollida de l'existència de l'altre: Marina Garcés (i altres), *Pedagogies i emancipació*, [pàg. 22], Barcelona: Arcàdia i MACBA, 2020.
- Sobre l'hostilitat intrínseca en l'acollida hospitalitària: Laura Llevadot, *Jacques Derrida: democràcia i sobirania*, [p. 43 i ss: «hostipitalitat»], Barcelona: editorial Gedisa, 2018.
- Sobre la relació entre individu, família, societat i institucions educatives: Xavier Serrano Hortelano, *Al alba del siglo XXI. Ensayos Ecológicos Postreichianos*, València: Publicaciones Orgón de la Escuela Española de Terapia Reichiana, 2001.
- Sobre les etimologies de les paraules: *DECEL, diccionario etimológico de castellano en línea*: <http://etimologias.dechile.net/> [última consulta 20-03-2021].

Coneixement i persona. Una mirada a l'obra d'Alexandre Galí

Cicle *Pensar l'educació filosòficament*

MANFRED DÍEZ I GARCIA

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
diezgarciamanfred@gmail.com

Article rebut el 6 de juny de 2022 i acceptat el 5 de setembre de 2022

Resum: Aquest escrit pretén exposar algunes de les idees vertebradores del pensament pedagògic d'Alexandre Galí, amb l'objectiu d'obrir una reflexió sobre la tendència que està prenent l'educació a Catalunya, i, en general, al món occidental, en l'actualitat. Partint del marc filosòfic, en que la seva pedagogia s'inscriu, fem un repàs a qüestions tan elementals, i alhora tan essencials, com què vol dir educar? La qual cosa demana preguntar-se per allò que ens fa homes –humans–; què vol dir educar en un sentit pràctic o en què consisteix la seva utilitat?; quin lloc ocupa el món en la tasca d'educar i quin les capacitats intel·lectuals i morals a desenvolupar en l'educand?, dit altrament, ha de ser el món el mitjà o el fi de l'acte educatiu?; i finalment, quina és la funció del mestre?

Mots clau: Alexandre Galí, pedagogia, educació, pensament pedagògic, mestre

A look at the work of Alexandre Galí

Abstract: The article outlines some of the central insights in Alexandre Galí's pedagogical thought and aims to address the current educational trends in Catalonia and generally speaking in the western world. On the basis of the philosophical framework of the author's thought, we revisit some questions both elemental and fundamental, as what is education? This requires to reflect upon what makes us human, what it means to educate in a practical sense or what is the role of education in our world and what intellectual and moral capacities an educator should develop.

Keywords: Alexandre Galí, pedagogy, education, pedagogical thought, teacher

Ben escaient resulta dedicar una conferència a l'obra d'Alexandre Galí quan del que es tracta és de pensar l'educació filosòficament, tema triat per al cicle de conferències organitzat per la Societat Catalana de Filosofia, a què hem estat convidats a participar. En bona mesura, aclarir els motius d'aquesta pertinència constitueix l'objectiu de l'escrit que segueix. Així, atenent el pensament d'Alexandre Galí, al voltant d'allò que cal entendre per persona i per coneixement, i la seva imbricació, alhora posarem en relleu la filosofia que pressuposa el seu concepte d'*educació*. El propòsit implica recórrer un camí. Camí intel·lectual –no ens mourem de lloc– que estarà marcat per les fites següents:

1. Un pensament complet
2. Un pensament arrelat
 - 2.1. La dimensió pràctica de l'educació
 - 2.2. L'educació i el cultiu de les facultats
 - 2.3. El món com a atractiu
3. Creativitat de la persona
4. Mestre o professor: camí de donació
5. Entrellucat l'horitzó i esbossada la ruta, bo serà que ens posem en marxa.

1/ Un pensament complet

Aquest és un aspecte de la persona d'Alexandre Galí que les darreres investigacions sobre alguns escrits inèdits han acabat de posar de manifest. És coneguda la seva afirmació que «no existeix una pedagogia sense una filosofia».¹ Diversos han estat els estudiosos que l'han volgut destacar a l'hora de voler comprendre el sentit de la seva pedagogia. Ara sabem, gràcies, com deia, a les últimes investigacions que rere l'esmentada afirmació hi ha un treball rigorós i aprofundit de caràcter filosòfic. La tesi doctoral de Marta Lorente, sobre els *Assaigs de vida devota* (2017), i la de qui aquí escriu, dedicada a l'*Assaig sobre els orígens i evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història* (2016) acrediten una fonda preocupació per les qüestions morals i com aquestes han afectat el desenvolupament de la història. És clar que la relació que fem entre filosofia i pensament complet l'establim partint de la base que allò pel qual es caracteritza la primera és una actitud, una manera d'ésser en el món, caracteritzada pel desig d'aclariment, de menar una vida basada en el coneixement, i, per tant, oberta a qualsevol qüestió. Dels darrers descobriments en l'àmbit de la física quàntica al jansenisme tot tenia cabuda en el pensament del nostre autor. Així ho destaca Jordi Galí, el seu fill, en

1. Alexandre Galí, «Règim de llibertat, règim de confiança», a *Darrers escrits*, 1967-1969, p. 317.

una article que porta el títol ben significatiu, «Alexandre Galí, la recerca de la llum»:

I és aquí, en aquesta preocupació per l'home i la seva existència, on cal col·locar aquest desbordament d'interessos, aquest aprofundiment intern. L'obra poètica descoberta després de la seva mort, que resta per editar i estudiar, juntament amb els darrers escrits inèdits, podrà dir-nos moltes coses sobre aquests darrers anys tan densos. Res més revelador que l'inventari del que hi havia sobre la seva tauleta de nit en el moment de la seva mort: *Les Faules* de La Fontaine, Mallarmé, els *Sonets* de Shakespeare en anglès, la Bíblia, el darrer número de la *Documentation Catholique*, el darrer número de *Scientific American* i un carnet de notes. Foucault, Lévi-Strauss, el recull anglès titulat «1984», els darrers volums de la col·lecció «Idees» i dels Penguin Books... aquell home que no comprava mai cap diari estava obert a tot.²

No és l'afany d'acumular dades simplement allò que el guia. En la seva actitud inquieta hi ha un ordre. «La preocupació per l'home i la seva existència», nota Jordi Galí. Alexandre és de primer mestre i després, potser, professor.³ Un mestre que dedica temps a pensar el seu ofici. Això cal tenir-ho ben present. El motiu de l'adopció d'una actitud filosòfica ve de l'intent de resoldre el problema davant del qual ens posa la vida i que podríem resumir en les preguntes: com hem de viure els homes?, i què vol dir viure humana-ment? Problema que, al seu entendre, és el que justament compet l'educació. Fer aflorar l'home que tot infant porta dins. Exactament ho expressa així: «Considerar en ell l'home en la seva projecció eterna». Cosa que condueix a la necessitat d'haver de considerar un model d'humanitat sota el qual s'hagi d'orientar la tasca educativa. No fer-ho suposa dues menes de manament. Sense un model a assolir es nega la possibilitat del creixement, perquè no s'estableix res més enllà d'allò que ja s'és, que empenyi a sortir d'un mateix, és a dir, a transcendir-se o, simplement, créixer; d'altra banda, no pensant-hi, es pot oferir un model equívoc, parcial i ideològic. Estarem fent créixer el noi, a la contra d'una part de la humanitat. Aquella que deixem fora de la nostra més o menys conscient consideració parcial. L'infant o el noi creixeran torçats. Aquesta és la qüestió central de la seva filosofia, i és la que pensem que dota d'unitat el seu treball, escrit i professional (en tant que mestre o professor). Aquesta unitat també serveix per entendre el to i l'estil. Un to respectuós i atent, d'acord amb la importància d'allò que es tracta, i un estil sobri i planer, allunyat dels raonaments abstrusos i de l'efectisme retòric. I, esclar, si el que es vol és transmetre un model d'humanitat, el primer que cal fer és actuar-hi d'acord. Obertura al món i als altres, i conreu de la curiositat.

2. Jordi Galí, «A la recerca de la llum», *Relleu*, 16, 1986-1987.

3. La idea que primer va l'home d'ofici i després el filòsof ha estat molt ben notada per Xavier Ibáñez a «Alexandre Galí, pensador pedagog», *Temps d'Educació*, 58, 201-216 (2020) Barcelona.

2/ Un pensament arrelat

La filosofia o la recerca d'un pensament complet arrelen en la vida. Estan al servei de desenvolupar bé la seva professió. Professió ben especial perquè, com hem dit abans, consisteix a donar lloc a la vida humana. El lligam entre coneixement i vida és fonamental en Galí, d'aquí la seva preferència per la filosofia socràtica en relació amb Plató, més vívida,⁴ i d'aquí també el seu interès per l'obra del pedagog, i també filòsof, nord-americà John Dewey. De qui als anys seixanta va traduir el text, recentment publicat, *El noi i les matèries d'ensenyament*.⁵ Text que li havia de servir per pensar l'estat de l'educació en aquells moments –recordem, dècada dels seixanta– en el context d'unes sessions formatives i d'assessorament adreçades a mestres i professors.

És sabut que Dewey és el pare del corrent pedagògic conegut com pragmatisme. Corrent que va exercir una gran influència al llarg del segle xx en el món de l'educació als Estats Units, i que, d'altra banda, és font d'inspiració dels moviments de reforma educativa que actualment estan tenint lloc al nostre país.⁶ El pragmatisme d'aquest autor posa èmfasi en el fet que els coneixements adquirits pels infants els han de ser útils per resoldre els problemes que en el futur els plantegi la vida. Una idea que, d'antuvi, casa bé amb el que dèiem més amunt. L'activitat teòrica d'Alexandre Galí coincidiria a remarcar aquest principi. Ja hem dit que el seu desig d'aprendre es mou per una motivació pràctica. Cal, però, en aquest punt, tenir esperit de *finesse*. Una cosa és cercar el coneixement perquè allò que ens ocupa és resoldre bé la vida a seques, entenent que es refereix a l'ésser de la persona; una altra cosa és considerar la tesi anterior en el sentit que el coneixement ha de ser útil per al desenvolupament d'alguna professió o activitat concreta (per tal d'esdevenir metge, enginyer, fuster, la que sigui). Es tracta de dues maneres d'interpretar una mateixa idea que sovint han estat al centre de debats i polèmiques en l'àmbit educatiu.

4. Així es posa de manifest en aquesta reflexió: «Plató cenyeix el concepte però el fa més estret i limitat quan presenta l'Estat com a forma de realització del fet moral. Sòcrates, més immediat, no tan abstracte, més vitalista, no tan racionalista, concep més que l'Estat, la societat de l'home en la seva base més senzilla i més pregona: l'home en la seva possibilitat de comunitat, gairebé només l'home que dialoga, posant en el diàleg, el col·laborar i l'estimar». Alexandre Galí, *El món moral* a Manfred Díez, tesi doctoral *Alexandre Galí, filòsof de la història. Estudi d'uns escrits inèdits*, p. 190 (2016) Universitat de Barcelona.
5. La traducció de Galí ha estat revisada i publicada per Josep Montserrat i Paula Przybyłowicz sota el títol «Alexandre Galí i el noi i les matèries d'ensenyament», a *Temps d'Educació*, 55, p.263-278 (2018) Universitat de Barcelona.
6. Jordi Galí, parlant del seu pare, exposa en aquest sentit: «[...] al marge de precisar la data exacta en què sorgeix el sintagma d'"aprendre a aprendre", és clar que aquest principi s'ha imposat com un veritable article de fe pedagògic en consonància amb el Credo pedagògic (1897) de John Dewey que, en els darrers anys, ha estat recuperat com un dels puntals de la nova educació». J. Galí, *op. cit.*, p. 25.

2.1. La dimensió pràctica de l'educació

Va ser la visió polaritzada al voltant del sentit pràctic de l'educació, per exemple, la que en part promogué les discussions entre el citat John Dewey i Robert Maynard Hutchins, als Estats Units de mitjans segle xx,⁷ i la que avui dia podem trobar també al centre del debat de l'educació avui dia a Catalunya. En aquells anys, Alexandre Galí escrivia els seus textos de filosofia assenyalats. Ell entén el sentit pràctic, lògicament, en el primer dels dos sentits que abans comentàvem. L'entén així considerant una determinada etapa de formació del noi. Aquella en què hi ha en joc l'assoliment de les capacitats intel·lectuals i morals que el fan ser plenament humà. Aquella que, un cop assolida, ja pot donar pas a l'especialització. Etapa que inclouria tot el temps de què s'ocupa la institució escolar. L'ensenyament tècnic i universitari en quedarien fora.

La funció de l'escola fora donar lloc a persones capaces de considerar les coses –de viure, podem dir– fent ús de la raó, és a dir, procurant considerar la seva experiència des d'un angle universal o objectiu, i capaces de guiar la seva conducta d'acord amb aquest, de manera que la seva existència individual es pugui inserir en un marc màximament col·lectiu o humà.⁸ «L'individu [observa Alexandre Galí] només el salva la llibertat. Però no una llibertat absoluta que només criaria bojos impossibles de lligar i de conlligar, sinó una llibertat que jo en diria –pel fet potser d'ésser mestre de minyons– llibertat de mètode o llibertat racional, que vol dir governada per la raó». I, encara, en un mateix sentit: «perquè hi hagi educació calen dos elements: l'ésser que s'educa i allò que educa, que encara que sigui representat per l'educador, no és precisament l'educador, sinó la col·lectivitat, el complex en el qual s'integren les forces i els valors individuals per mor del que hem anomenat [...] una substanciació superior».⁹

Educar per a la vida significa fonamentalment això: enriquir la teva individualitat amb la individualitat dels altres. Cal tenir en compte, alhora d'entendre aquesta afirmació, que per a ell, la veritat, allò que anomenem realitat, resideix o es fonamenta en un acord intersubjectiu. Acord que implica un anar més enllà de l'experiència individual, i per a això cal la capacitat

7. Per això, vegeu, «Democràcia, racionalitat i educació. La polèmica Dewey-Hutchins en ocasió de The Higher Learning in America», d'Àngel Pascual Martín a *Temps d'Educació* (2017).

8. L'ideal il·lustrat propi de la revolució francesa venia a preconitzar el mateix, encara que en el marc més limitat de la ciutadania.

9. La primera citació pertany a «Assaig sobre els orígens i l'evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història», a Manfred Díez, *Alexandre Galí, filòsof de la història. Estudi d'uns escrits inèdits*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona, 2016, p. 128. La segona citació és tret de Alexandre Galí i Josefa Herrera, *Activitat i llibertat en educació*, El Tremp-Quaderns d'Escola, Sant Boi de Llobregat, 1979, p.p. 48-49.

de raonar. Seguim: Alexandre Galí no negarà que, una vegada aconseguida aquesta fita, la que implica el desenvolupament de la raó, la següent hagi de consistir a desplegar allò que ens singularitza i ens fa diferents. Ben al contrari, això serà precisament el que s'haurà de posar al servei dels altres. És una qüestió de respectar els temps, com moltes coses en el terreny de l'educació. Si l'educació obligatòria ha de formar per a la vida, entenen que sempre es dona en un medi col·lectiu, la postobligatòria té ja en perspectiva la contribució individual al col·lectiu. Avançar això segon a edats més joves implica un desconeixement de les necessitats del noi, en tant que noi. És posar traves al seu desenvolupament com a persones, obstruir la capacitat de distingir amb netedat allò que li pertoca a un, el seu jo, d'allò que pertoca als altres. Impedir aquesta sana separació fàcilment pot promoure una actitud d'egoisme, per incapacitat de comprendre els altres —perquè s'identifica l'interès propi amb el dels altres—, o bé de gregarisme —perquè, al revés, es pren l'interès dels altres com el propi. «Cal peixar l'infant, [...], i l'adolescent amb el pa de la veritat», assevera el pedagog català. «Però, quin és el pa de la veritat? Què necessiten l'infant i l'adolescent? És alguna cosa que radica en paraules i fòrmules? Aquesta és la gran errada. La veritat que l'adolescent troba a faltar no radica en paraules, sinó en fets vitals. La veritat s'ha de manifestar en la vida total».¹⁰

Inserir l'experiència individual en un marc col·lectiu no vol dir dissoldre allò que et fa ser únic i diferent, la personalitat —terme amb què es referteix el nostre autor. Ben al contrari, vol dir cultivar aquest fet amb aliment humà, amb l'experiència de les generacions precedents. És des d'aquest punt de vista que adquireixen tot el seu sentit els estudis de la llengua i la literatura, les ciències experimentals, la història i la geografia (les ciències socials) o les matemàtiques. L'aprenentatge d'aquestes matèries ha de constituir una mena de sedàs que permeti la precipitació del jo. D'aquest jo madur, racional, que sí que sap discernir el que li és propi d'allò que pertoca als altres. L'encerta Dewey, quan, a *El noi i les matèries d'ensenyament* i alertant sobre els excessos de l'educació basada en el criteri d'autoritat, simplement en allò que ha d'aprendre el noi (constituït per un conjunt de disciplines organitzades de manera lògica i abstracta), i no en la manera d'ésser d'aquest noi (poc lògica i molt vital), afirma que el coneixement es torna una activitat mecànica i anodina. Una cosa a què l'alumne s'avé només per conveniència, per satisfer les expectatives de l'adult (ja siguin els pares o professors). Des del seu punt

10. Alexandre Galí, «El món i l'adolescent», a *Ecrits pedagògics* (1952-1966), Fundació A.G., 1990, p. 212. En el mateix escrit, unes pàgines més endavant, exposa que la funció primordial de l'escola anomenada activa és la d'ensenyar a pensar. «I com es pot aconseguir de refermar, de donar forces a l'individu isolat? Humanament, jo només sé trobar un camí que es pugui considerar ben orientat i és procurar que els individus pensin, que sàpiguen pensar». *Ibidem*, 217.

de vista, «els estudis classificats i ordenats així [segons el currículum establert per les institucions acadèmiques] són, en una paraula, el producte de la ciència dels segles, no de l'experiència del noi».¹¹

El criteri d'autoritat absolutitzat menysté la particularitat de la vida de l'infant o adolescent, no té en compte la necessitat de l'adequació. Tanmateix, no fent-ho, deixa perdre allò que de potencial creativitat aquesta vida conté, fonamentalment perquè, en la seva pretensió de logicitat, desatén el moment constitutiu del coneixement, aquell en què es dona la descoberta, i en què es troben implicades vivències i emocions –ben particulars, esclar. L'educació entesa com a transmissió d'uns coneixements estantissos, fets i acabats, és una educació feta per vells –vells d'esperit– que envelleix el món, perquè apaga el desig de descoberta, impedit així el seu necessari rejuveniment.

«La diferència entre els procediments lògics i els psicològics [corresponents al que nosaltres hem definit com a educació basada en el criteri d'autoritat i com a educació que vol salvaguardar la naturalesa del noi] pot comparar-se amb la que hi ha entre les notes que pren l'explorador d'un país en el cercar una pista i mirant de sortir-se'n com pot, i el mapa que s'ha pogut dibuixar un cop el país ha estat explorat. [Tots dos són mútuament dependents.] Sense els més o menys accidentals i sinuosos camins de l'explorador, no hi hauria hagut dades que es poguessin utilitzar per a traçar la carta sencera i ben lligada. Però tampoc no s'aprofitaria el viatge de l'explorador si no fos contrastat i comparat amb viatges semblants empresos per altres exploradors, és a dir, sense que els nous fets geogràfics apresos, els rius travessats, les muntanyes escalades, etc., deixin d'ésser considerats com a mers incidents de cada viatge particular, sinó, completament a part de cada vida particular, en relació amb els altres fets semblants ja coneguts. El mapa ordena les experiències individuals lligant les unes amb les altres a part de les circumstàncies i incidents locals i temporals de llurs descobertes».¹²

Ara, per un altre costat, eliminar el criteri d'autoritat amb l'argument d'afavorir l'espontaneïtat del noi és igualment negatiu. És no oferir al noi l'oportunitat de fer-se adult. Se'l manté dins un món ple d'emocions, però tancat i sense finestres que l'obrin a l'exterior. Adonem-nos que en ambdós casos es promou la desvinculació dels més joves de la generació dels més grans, de manera que el món deixa de tenir la continuïtat en el temps que –juntament amb la de l'espai– el fa ser món. Una cosa és que un s'expressi trencant les normes del llenguatge des del seu coneixement amb la pretensió

11. Monserrat, Josep; Przybylowicz, Paula. «Alexandre Galí i El noi i les matèries d'ensenyament de John Dewey. Una traducció inèdita». *Temps d'Educació*, [en línia], 2018, núm. 55, p. 263-78, p. 267.

12. *Ibidem*, p. 273.

de destacar-ne el sentit i buscant un efecte estètic, i una altra és emprar-les malament perquè mai no s'han après. En un cas es desperta admiració; en un altre, per contra, commiseració.

El terme mitjà, que és aquell pel qual aposten John Dewey i, amb ell, Alexandre Galí, passa per fer-se càrrec del món poc madur del noi des del respecte, i alhora del dels adults des de la mateixa actitud, i construir ponts de comunicació. Eixamplant, doncs, i no rebutjant les vivències del més jove. És la clau d'allò que el segon anomena pedagogia genètica, perquè contempla l'educació, d'acord amb la tesi de Dewey, com un dinamisme i no com una oposició. Parlant de la relació entre el senyor i els vassalls amb l'exemple vivificador, posem per cas, de la relació entre un líder i el seu grup al pati, o referint-se als protagonistes d'una sèrie juvenil d'èxit. Si anem al camp de les ciències, explicant les equacions aplicant-les al càlcul d'estratègia d'un joc d'ordinador. Sempre, relligant l'abstracte amb el concret, entenent el primer com un pas necessari per arribar al segon. Segurament, aquesta és una de les bondats de la pedagogia dimanada de l'obra pedagògica de Jean-Jacques Rousseau.

D'aquí, que Dewey afirmi:

És per això que els fets i veritats que entren en l'actual experiència del noi i els continguts en les matèries d'estudi són els termes inicial i final d'una mateixa realitat. Oposar els uns als altres és oposar la infantesa i la maturitat de la mateixa vida que creix; és declarar que la tendència mòbil i el resultat final del mateix procés es produeixen l'un contra l'altre; és sostenir que la natura i el destí final del noi es fan la guerra l'un a l'altre.¹³

I que, per part seva, Alexandre Galí assenyali:

El truc de la solució pedagògica del punt d'albir genètic ha consistit a trobar en el desenvolupament de l'individu aquells interessos o instints que coincideixen amb els de la raça, i a fer actuar els infants en aquest sentit. Si l'individu és un microcosmos de la raça, tot el procés de desenvolupament d'aquesta s'ha de donar de forma ràpida i abreujada en l'individu; per tant, si aquest ha d'incorporar-se per mitjà de l'ensenyament a un estat social determinat, n'hi ha prou, per assolir aquesta incorporació d'una manera natural i vivent, de fer seguir a l'individu totes les etapes de desenvolupament de la raça, en relació a les quals ve admirablement predisposat. Segons el genetisme, doncs, totes les fases atàviques de desenvolupament de la raça, començant en les de l'home més primitiu, es donen en l'infant. Cal situar l'acció pedagògica en aquest viarany, que és, d'altra banda, el que ens dona la natura de l'infant, i permetre que l'infant s'hi desplegui i arribi, per mitjà d'aquesta mena

13. *Ibidem*, p. 270.

d'activitat, a la total adaptació o coincidència amb l'última fase evolutiva de la raça. Aquesta pedagogia té la seva representació més genuïna en l'escola americana de Dewey [...].¹⁴

Ara, cal tenir molt present que en el procés que hem exposat abans, tant el punt de partida com el d'arribada són importants. En el primer recollim, respectant la naturalesa de l'alumne —com el fuster s'agafa la fusta plena de nusos i bonys—; en el segon l'augmentem, el fem créixer, hem dit.¹⁵ El procés té un fi. Allò que en filosofia s'anomena teleologia, té un *telos*. A través d'aquest s'ha de fer possible l'ingrés, o l'acostament, del noi a un món més plenament viscut, de manera que es pugui fer adult. Alexandre Galí ho raona així:

Cal partir del respecte a la personalitat de l'infant, però no oblidant mai que la formulació d'aquest respecte no queda completa si en l'infant no s'hi veu l'home, no tan sols l'home concret que cada infant porta dins seu, sinó l'home etern, la persona amb totes les seves íntimes essències, i les seves més elevades projeccions.¹⁶

L'educació ha de ser humanística o no serà, es podria resumir breument. Seguint l'exemple que donàvem abans, el noi ha d'aprendre que la relació entre senyors i vassalls defineix una forma d'organització social que va tenir lloc en un passat concret anomenat medieval. Això el farà ser conscient d'un passat històric —el seu passat històric—, marcat per unes etapes, i compartit amb la resta de la societat i més enllà; amb el conjunt de la humanitat. Si no arriba a ser capaç de situar la relació esmentada en un ordre temporal, no s'haurà assolit la fita pretesa per l'educació, per la senzilla i important raó que no haurà comprès el lligam.

2.2. L'educació i el cultiu de les facultats

Quina utilitat té saber manipular la fusta, si del treball no se n'obté un resultat concret, si no té un objecte definit, una cadira o una escultura, quel-

14. Alexandre Galí i Josefa Herrera, *op. cit.*, p.p. 28-29. Per *raça* cal entendre, com els mateixos autors aclareixen, societat, l'ordre col·lectiu en què es troba l'individu. El genetisme, segons aquells, completaria el corrent funcionalista que dona importància al lliure desenvolupament de l'infant propi de l'escola Montessori o del mètode Decroly, encaminant aquest desenvolupament cap a finalitats d'ordre social o col·lectiu (de la raça).
15. Justament el terme 'autoritat' (*auctoritas*), procedent del verb *augeo* llatí, 'augmentar', recull aquest sentit de fer créixer. Té autoritat aquell que posseeix un coneixement que fa créixer qui el rep.
16. Alexandre Galí, «Informe per a un pla d'organització escolar», *Escrits pedagògics*, Fundació A.G., 1990, p. 19. Cal notar que el seu credo corregeix el corrent funcionalista, així com el genetista de Dewey, perquè la finalitat ja no és tan sols de caràcter social, sinó humana.

com que pugui anar destinat a algú? El procés educatiu posa en moviment totes les capacitats de què el subjecte està dotat: sentir, imaginar, memoritzar i abstraure. Tanmateix, reconeixent que aquest és un factor molt important, alhora convé no perdre de vista que no és el seu fi, consistent a enriquir la individualitat de l'infant o adolescent amb la individualitat dels altres, vivint, per tant, amb més plenitud, amb un màxim d'humanitat. Així ho afirmàvem abans, d'acord amb el pensament d'Alexandre Galí, i tot considerant concretament l'etapa d'ensenyament secundari. La vida es manifesta al començament i al final del procés. És matèria i motor. L'expectativa de la vida d'adult, endevinada en la naturalesa de l'adolescent, és allò que ha d'orientar el treball de les facultats. «L'acció guiadora no és una imposició externa», subratlla Dewey. I continua: «És alliberar el procés de la vida **per al més adequat compliment dels seus fins**». ¹⁷ [El destacat en negreta és nostre.]

Hi ha en l'actualitat un cert estat de confusió. Un estat que potser Galí ja havia entrevist en el sentit que prenia l'evolució de l'educació als anys seixanta. En el pròleg a la seva traducció, *El noi i les matèries d'ensenyament*, Alexandre Galí fa la reflexió següent: «De 1963 ençà, la meva actuació pedagògica més intencionada ha estat contra la formació de masses excitant a l'alliberament i l'exaltació de la personalitat, no pas a base d'una llibertat atomitzadora i disgregadora, sinó d'una llibertat creadora i estructuradora, que és la que correspon a l'home adult. Alguns elements d'aquesta campanya han servit de base a les meves últimes publicacions. He procurat donar-los un to que no ha estat comprès i molt menys seguit. He volgut situar-me en el pla dels grans problemes, que en podríem dir internacionals, defugint expressament els del nostre petit món, amb el fi que es pugui veure que la vida catalana es mou i parla i té punts de vista propis en funció de la vida de tot el món». ¹⁸ En aquesta etapa final de la seva vida estava escrivint uns textos de dimensió filosòfica, *Assaig sobre la legalització de la mentida i la violència* (1963) i *La deshumanització del món* (1965-1966), precedits de l'*Assaig sobre*

17. «El que hem dit sobre la desatenció de la present experiència del noi a causa de la seva distància de l'experiència madura i de la sentimental idealització dels seus ingenus capricis i assoliments ho podem repetir amb frases una mica diferents. Hi ha els que no veuen cap alternativa entre forçar el noi des de fora o deixar-lo enterament sol. En no veure cap alternativa, els uns prenen una posició, i els altres, la contrària. Tots cauen en el mateix error fonamental. Tots fallen perquè no saben veure que el desenvolupament vital és un procés definit que té les seves lleis pròpies, que només es compleixen quan es poden donar en les condicions adequades i normals. Interpretar les actuals experiències en brut del noi calculant-les, mesurant-les, arrançant-les en sèries ordenades, exigeix coneixements matemàtics —el coneixement de les fórmules matemàtiques i les seves relacions amb la història de la raça sorgida precisament d'aquests començaments elementals. Veure, doncs, la història total del desenvolupament entre aquests dos termes vol dir simplement veure quina marxa ha de prendre actualment el noi; què li cal per endegar els seus impulsos cecs de manera que puguin assolir claredat i guanyar força». *Alexandre Galí i el noi i les matèries d'ensenyament*, p. 272.

18. *Ibidem*, p. 263.

els orígens i evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història (1956-1960). S'hi destaca un fil conductor: la relació entre la moral i el coneixement, en unes altres paraules, entre el bé i la veritat. Coneguda qüestió especialment important des de l'obra de Plató.

Cito les competències que cal desenvolupar dins la dimensió d'història de la matèria de ciències socials de l'educació secundària: «analitzar els canvis i les continuïtats dels fets històrics»; «aplicar els procediments de la recerca històrica a partir de la formulació de preguntes i l'anàlisi de fonts»; «interpretar que el present és producte del passat»; «identificar i valorar la identitat individual i col·lectiva». Totes aquestes accions formen part del mètode històric, es posen en pràctica quan es fa història, per tant, és lògic que adquireixin rellevància i se'ls atorgui un gran pes quan es fa història. Ara, sobre quina història cal aplicar-les? «La que pertoca», es dirà. «La de veritat», podem afegir nosaltres. I això que s'imposa com una obvietat presenta unes implicacions que convé aclarir. Quina és la història de veritat? Amb Alexandre Galí hem de contestar que és aquella que ens vincula a una humanitat més àmplia. Aquesta, segons ell és la que gaudiria de més realitat o la que esdevindria més objectiva, perquè fa coincidir tots els punts de vista en el mateix. Notem que sobre una història de ficció es podrien aplicar els mateixos procediments. La història que és de debò no es tria, no depèn de la nostra voluntat individual. És la que és. La història de veritat, que relliga l'individu amb els altres i li fa viure una vida més plena és, doncs, el que justifica el desenvolupament de les destreses i habilitats. Això que assenyallem per a les ciències socials valdria també per a les experimentals i per a totes les altres matèries. Les competències mostren el com, no el què. Si ho fem al revés, si entenem que l'assoliment d'aquestes és el fi de la matèria i que els fets que s'estudien, el món en la seva dimensió diacrònica, no és sinó un mitjà posat al seu servei, aleshores actuem com si l'individu no pertanyés a la mateixa història, com si tingués la capacitat d'obrar de fora estant, en una mena de llibertat abstracta. Posar l'activitat, els mètodes i procediments, com a fita a aconseguir fa perdre importància al món sobre el qual cal que s'apliquin. Aquest món passa a ser tractat com una cosa indistinta. Allò que pren relleu és el subjecte i les seves capacitats.

Ara, com podem motivar el desenvolupament de les capacitats si no hi ha res substancial que les mobilitzi? El món de l'adolescent és complet en si mateix, però no és acabat si es considera el conjunt de la vida de la persona. És la tesi de Dewey i de Galí, però també és tesi dels dos pensadors que les capacitats han de conduir el noi a incorporar-se al món adult. Aquell on l'individu pot aconseguir-se d'acord amb la raó, exercint la llibertat. Abstreure l'individu del món implica abandonar la idea que la seva comprensió pugui actuar de motiu. Es comprèn en general, en un sentit abstracte, explicàvem, sota la justificació de fer hàbil l'alumne en qualsevol context i situació, de fer-lo adaptable a les contingències que pugui oferir el futur. En aquestes condicions, es fa difícil parlar d'incorporar-se en un món, perquè se li ha sotstret

tota substància –i, ben mirat, no t’hi pots fer massa, perquè tot és canviant. Pot passar que siguin els interessos allò que vingui a substituir el món. Educar en els processos i habilitats d’una manera abstracta facilita la incorporació al món del treball, perquè et fa capaç de desenvolupar-te en qualsevol dels mons sorgits de l’interès.¹⁹ Són aquests uns mons humans, esclar, però d’una humanitat empetitida, reduïda a l’interès del qual dimanen, i desconectats els uns dels altres. No és aquest el món al qual es refereix John Dewey, i encara menys Alexandre Galí. En tot cas és la «llibertat atomitzadora i disgregadora» de què parla el darrer. El desarraïment del qual parteix aquesta manera de veure el procés educatiu desemboca en un segon desarraïment. Cap lligam, cap fita superior més enllà de l’interès.²⁰

2.3. *El món com a atractiu*

Eliminar el món planteja un problema de motivació. Si bé és cert que els adolescents es miren el món dels adults amb recel i també amb una punta de temor, també ho és que aquests recel i temor fàcilment es transformen en atracció. L’adolescent sent satisfacció quan se’l fa particip de les conquestes sobre les quals es fonamenta el món. Sent satisfacció, perquè, d’una banda, experimenta allò que experimenta tothom quan s’aprèn: una capacitat més gran de comprendre la realitat; d’una altra, perquè se li obre la perspectiva de fer el mateix. No s’ha de bandejar l’extrem del coneixement que es constitueix sobre l’experiència del noi, dèiem abans, però tampoc se’ls ha d’escamotejar la realitat que s’aguanta sobre les espatlles dels més grans. Així, per Alexandre Galí:

L’home ha de tenir plena consciència del seu paper davant els infants i els adolescents. De tot el que volta el cadell humà en obrir-se en aquest món, l’home és el que se l’enduu més intensament. Cal observar com, arran de la naixença, amb la mirada que encara no mira, l’infant ja l’examina, l’interroga. Només perquè és alguna cosa que es mou? Però des d’aleshores l’interroga sempre; primer la mare, el pare, els més pròxims i habituals, després tots els qui se li acosten. No es pot comparar l’afany que té el noi per a conèixer l’adult, amb l’esforç que pot fer l’adult per a conèixer el noi. No es poden comparar perquè d’una manera explicable el noi té més necessitat immediata de l’home que la necessitat que pugui tenir l’home del noi.²¹

19. Sobre això, resulta molt il·luminador l’article de Conrad Vilanou, «Europa, província pedagògica: de la urbanització escolar a la colonització tecnològica», a *Temps d’Educació* (2019).

20. Aquesta és una qüestió que Alexandre Galí tracta a *Activitat i llibertat en educació* (1979), examinant els principis pedagògics de l’anomenada escola activa i mirant de resoldre els problemes a què condueix la consideració de la llibertat de l’infant d’un punt de vista, com diem nosaltres, abstracte.

21. Alexandre Galí, «Una hipotètica revolta d’uns mestres hipotètics», a *Mirades al món actual*, editorial Arc, 1967, p. 72.

Sigui de l'infant, sigui de l'adult, sempre estem parlant del món. De fet, es fa difícil fer-ho d'una altra manera. I és en virtut d'aquest que les capacitats s'activen. Eixamplar-lo, assenyalàvem més amunt, és la comesa del professor i vol dir acostar-lo a la realitat, i acostar-lo a la realitat vol dir al seu torn posar de manifest tot allò que d'humà existeix. Darrere la comprensió d'un esdeveniment històric, sigui la Revolució Francesa, darrere la resolució d'una equació de segon grau o la lectura d'un poema hi ha l'esforç per compartir una cosa que és de tots i que algun científic, poeta o investigador ha descobert. Algú que mogut –motivat– per aquest món compartit ha posat les seves capacitats al servei ja del seu eixamplament, bé per mitjà de la investigació o la creació, i que portat pel sol desig de conèixer o de crear ha col·laborat a bastir aquest món comú del qual estem parlant i que, al meu entendre, d'acord amb el que exposen Alexandre Galí i John Dewey ha de ser l'objecte de l'ensenyament que pretèn formar persones. Han de ser la història, les matemàtiques, la llengua o la física les grans inspiradores. I el noi ha de reproduir en ell mateix el moment de conquesta sobre el qual es constitueixen. Només d'aquesta manera farà seu el món humà i s'hi incorporarà de debò. Només així desenvoluparà la seva humanitat.²²

No es pot impulsar la intel·ligència sense el suport d'alguna cosa. Aquesta no ha de ser una de qualsevol, sinó una de sorgida de l'actitud de donació, a la qual Galí es refereix com a gratuïtat. Així doncs, allò que ha de ser matèria d'estudi a l'educació secundària ha d'haver sorgit d'aquesta actitud. Incorporar-se al món dels adults, doncs, implica fer-se partícip i responsable de les conquestes amb què les generacions precedents ens han obsequiat. Molt diferent és l'estudi que posa com a objectiu el desenvolupament de capacitats, mètodes i procediments, que fent abstracció d'aquest món, acabat donant protagonisme a l'interès del mercat. Si l'actitud de gratuïtat implica l'obertura cap als altres, es fonamenta en la capacitat d'incloure aquells que no són jo, la segona és justament el contrari, posa l'accent en la supervivència del jo.

3/ La creativitat de la persona

El criteri d'autoritat absolutitzat, observàvem més amunt, desatén la particularitat de la vida de l'infant o adolescent i deixa perdre allò que conté de potencial creativitat. Afegíem que l'educació que es regeix per aquest criteri posa de manifest un esperit envellit que envelleix el món, perquè no el deixa rejoyenir-se. Alhora també destacàvem que eliminar el criteri d'autoritat amb

22. A l'hora de fer-ho, convé, com hem mostrat, que el mestre o professor sàpiga aterrar els coneixements en el pla del jovent. Defugint la retòrica efectista en què l'alumne és un element purament passiu i el professor massa protagonista; com també la classe que, buscant la seva participació, fa recaure tot el pes en l'activitat dels alumnes que aleshores actuen, esdevenen actius, fent per fer.

l'argument d'afavorir la creativitat del noi era igualment pernicios, perquè aleshores es nega l'oportunitat de fer-se adult. Fer-se gran no significa deixar de ser el que s'és. Ja hem dit que, seguint Dewey, educar implica eixamplar; seguint Galí, treure a la llum l'home o la dona que cada noi i noia porta dins. La creativitat té per aliment el gratuït. És fer les coses d'acord amb la personalitat de cadascú, però en vistes al que és comú. Una educació pensada en els termes en què plantegen Alexandre Galí i John Dewey, en què la matèria que incorporen els alumnes deriva d'aquesta actitud, és una escola que cultiva amb l'exemple. Promou l'ésser creatiu entre els alumnes perquè no s'oblida del moment humà de la conquesta. I no deixem de banda això: de la mateixa manera que l'ésser del noi creix, quan incorpora les descobertes i creacions dels que l'han precedit, la mateixa humanitat s'amplia o es fa més gran quan el món s'enriqueix amb les aportacions de les generacions més joves. L'escola autoritària aborta aquesta possibilitat. Es limita a conservar el que hi ha, com si fos la guàrdia i custòdia d'aquest món. Per un altre costat, l'escola de la creativitat, que es basteix rebutjant l'anterior, ho impossibilita igualment. És condició necessària perquè l'obra deixi de ser individual i es doni en vista al conjunt. El jo verament creatiu, també ho hem apuntat abans, és la precipitació de l'experiència amb aquest món de creacions. Les línies de Miró no són els gargots de la meua filla. Entremig s'hi situa el sedàs del món fet pels homes.

El devot, si no és un formidable egoista, si no cura abans la seva pròpia salvació, no és veritablement devot. Ha d'anar a la seva sense miraments i ací el tenim que malmet i atropella per obrir-se camí i fer el seu fet. Se salva si salva els altres; però no salvarà mai els altres sense un propòsit de realització, sense una gran aspiració devota que és una finalitat personal per a la pròpia salvació.²³

4/ Mestre o professor: camí de devoció

Important és la comesa del mestre o professor, més aviat professor, en l'escola que estem considerant. Ha de ser l'agent que actui de mediador en aquesta relació entre la creativitat individual i l'ordenament social. Ha de ser especialment creatiu. Ho notàvem també en un apartat anterior: s'ha de fer càrrec del món en què viu l'infant i a l'hora és el representant del món dels adults al qual ha d'arribar.

Dewey ho exposa amb aquestes paraules:

23. Marta Lorente Serichol, *La filosofia moral d'Alexandre Galí. Edició crítica i comentari dels Assaigs de vida devota*. Universitat de Barcelona, 2017, p. 100. Vegeu sobre la qüestió de l'actitud de donació en Alexandre Galí la ben travada recensió de Jordi García Farrero "Alexandre Galí i els Assaigs de vida devota: vers una pedagogia de la devoció i de la jovialitat", a *Temps d'Educació*, [en línia], 2020, Núm. 58, p. 283-92.

Per al científic, les matèries representen simplement un cos de veritats que s'han de fer servir per a plantejar nous problemes, establir noves recerques i dur-les a solucions verificades. Per a ell, les matèries científiques tenen contingut en si mateixes. [Relaciona diverses parts d'unes amb les altres i posa en connexió] amb això nous fets. Com a home de ciència, no és cridat a fugir dels límits particulars de la seva ciència; si ho fa, és per a captar més fets de la mateixa mena general. El problema del mestre és diferent. Com a mestre, no li pertoca d'anar afegint fets a la ciència que ensenya proposant noves hipòtesis i verificant-les. Com a mestre, ha de conèixer la matèria de la ciència com a representació d'una etapa o fase del desenvolupament de l'experiència. El seu problema és el d'induir un experimentar vital i individual. Per això, com a mestre, el que li pertoca és trobar els camins pels quals aquests temes poden esdevenir elements d'experiència; què és el que existeix en el present del noi que pugui servir per a aquest objecte; de quina manera aquests elements han d'ésser utilitzats; com el seu propi coneixement de les matèries d'estudi poden ajudar-lo a interpretar els actes i les necessitats dels infants i determinar el medi en el qual hagin d'ésser situats perquè el seu creixement pugui ésser ben encarrilat. No està lligat a les matèries d'ensenyament com a tals, sinó com a factors en la total i creixent experiència. Veure les coses així és psicologitzar-les.²⁴

Ha de preservar la innocència del joc del nen per tal que pugui esdevenir terreny fèrtil quan es faci adult. Quan la innocència pot esdevenir donació. Ha de ser especialment creatiu, diguem, perquè la seva és una actitud d'estricta servei al món en el sentit que diem de món humà. Ha de posar la seva persona al servei dels altres i posar les condicions per fer possible l'aparició de l'adult. Ha d'estimar el món que transmet, darrere seu hi ha la petja de molts homes que han fet de la seva vida un compromís, i ha d'estimar aquells als qui transmet també, perquè al darrere hi ha igualment homes susceptibles de renovar el compromís. Ras i curt, ha d'estimar l'Home en majúscules. Es tracta d'eixamplar la seva humanitat mirant a l'infinit, enlairant-se per damunt de tot ordenament social. Aquí rau ben probablement el punt que separaria la pedagogia d'Alexandre Galí de la de John Dewey. La seva consideració vers el que és etern. I per aconseguir aquest enlairament cal emprar els mètodes i procediments més encertats. I convé que se sapiguem avaluar i sospesar.²⁵ L'actitud és el principi, en el mestre o professor; i també és el punt final, en l'alumne. La tècnica és el mitjà. És important que aquell es doti d'estrís de mesura objectius que li permetin valorar els èxits de la difícil tasca que escomet. Barreja d'artista i artesà, ell és el primer exemple

24. Josep Montserrat i Paula Przybylowicz, *Alexandre Galí i el noi i les matèries d'ensenyament*, op. cit., p. 274.

25. D'aquí l'important llibre dedicat a aquesta qüestió, *La mesura objectiva del treball escolar*. Publicat el 1928 i reeditat per l'editorial Eumo el 1984.

de donació al món comú que el noi pot fer seu. Això, que el carrega d'una gran responsabilitat, li ofereix la possibilitat també de ser profundament i incondicionalment humà.

Per Alexandre Galí:

Evidentment el món o se l'ha de vèncer o un ha de ser vençut per ell, però no es tracta de ruptura, o de negar el pa i la sal, sinó al revés. Hom ha de vèncer el món convivint amb ell, incorporant-se a ell, fonent-se amb ell. I el món és vençut si en incorporar-nos-hi i fondre'ns amb ell, l'individu, com es diu en termes teològics, salva l'ànima. O, traduït en termes pedagògics, salva la personalitat. Ara bé, hem de tenir sempre present, en aquestes consideracions, que aquest problema evidentment difícil és en realitat el problema de la vida, no únicament el problema propi de l'adolescent, és el problema de tots. [...] En aquesta lluita en què som tots, l'adolescent només es diferencia de nosaltres en un detall de molta transcendència: que ell hi és novici. Ell s'hi troba per primera vegada, amb totes les angoixes de l'inconegut. Com ho farem per no defraudar l'adolescent, podríeu demanar-me? Procurant, us diria jo, que l'adolescent, en aquestes primeres angoixes de lluita trobi en el pare, la família, el mestre i l'escola un suport necessari per escometre l'àrdua batalla. I aquest suport no el trobarà si nosaltres no lluitem, si nosaltres ens hem declarat ja vençuts, si nosaltres no volem també com ell i amb la virginitat d'ell salvar l'ànima i la personalitat. És a dir, si no ens hem endurit o no ens hem tornat gats vells.²⁶

26. Alexandre Galí, «El món i l'adolescent», *op. cit.*, p. 213-214.

RECENSIONS

Rambla Blanch, Josep Maria, SJ: *Una manera d'estar en el món. Relectura dels Exercicis Espirituals de sant Ignasi de Loiola*, Barcelona: Cristianisme i Justícia EIDES, 2022, 365 pàgines. ISBN: 978-84-9730-512-9

J. M. J.

El centre ignasià d'estudis teològics i sociològics Cristianisme i Justícia va estar publicant des del 2008 fins al 2016, i repartits en un total de sis quaderns distribuïts per l'Escola Ignasiana d'Espiritualitat (EIDES), els textos originals en català de la relectura que va fer el jesuïta Josep Maria Rambla dels *Exercicis Espirituals* (EE) de sant Ignasi de Loiola. Aquests quaderns van dur tots per títol *Exercicis Espirituals de sant Ignasi de Loiola. Una relectura del text*, seguit de la numeració corresponent del I al VI. La consistència de l'exposició en els quaderns es basa en el treball pastoral i les reflexions compartides per un grup de companys jesuïtes amb experiència en l'estudi i la impartició dels EE (cf. pàg. 15), que es van reunir durant quaranta anys en unes vuit sessions anuals d'un Seminari Intern SJ a l'EIDES (*ibíd.*, n. 5). Cada quadern es va traduir, a més, al castellà, i es va posar a disposició gratuïta al web de Cristianisme i Justícia, junt amb l'original en català; i l'any 2020 l'editorial bilbaïna Mensajero del Grupo Comunicación Loyola va ajuntar i reordenar els textos, i va publicar un llibre editat pel mateix Rambla titulat *Una manera de estar en el mundo. Relectura de los ejercicios de san Ignacio de Loyola*. Dos anys després, Cristianisme i Justícia va publicar la versió catalana d'aquest llibre a partir dels textos originals de Josep Maria Rambla, però tenint com a referència l'edició del llibre en castellà. El text en català resultant i publicat el 2022 consta d'un pròleg i d'una introducció inèdits fins al 2020, i de quinze capítols amb els quals es reorganitza el contingut dels sis quaderns EIDES del text original.

Els EE són tasques *pràctiques*, personals i exclusives de part de l'*exercitant*, que és qui *fa* els *Exercicis*, però no solitàries, sinó *acompanyades* per qui els *dona* (cf. pàg. 24), que és a qui, de fet, es dirigeix el text de sant Ignasi. Per tant, el que ofereix el pare Rambla en aquests quinze capítols, i en aquells sis quaderns, és «una aproximació al *text literal*» de sant Ignasi (pàg. 14) a partir del qual l'acompanyant ha de realitzar en l'exercitant, a través de l'*activitat habitual* dels EE, una experiència espiritual pròpia de la vida configurada amb Crist, és a dir, d'«una manera d'estar en el món» col·locada en el centre de la presència trascendent de l'amor de Déu.

Per tant, els EE de sant Ignasi no són com «altres tipus d'exercicis en els quals predomina l'exposició doctrinal o l'orientació de vida per part d'un predicador» (pàg. 25), sinó que serveixen per preparar i *disposar* l'ànima perquè experimenti de manera immediata Déu en Jesucrist, que és amb qui l'exercitant s'ha d'identificar. Els EE permeten eliminar, en aquest sentit, amb l'ajuda de la gràcia, els impediments personals que se situen entre la

iniciativa amorosa de Déu de donar-se a conèixer i la comunicació efectiva del Senyor. Dir que són *exercicis*, i dir que són *espirituals*, és el mateix que en la terminologia dels filòsofs dir que són *pràctiques perfectives* de les nostres *virtuts*, és a dir, de les nostres *disposicions* estables (cf. *Catecisme de l'Església Catòlica* III, c. 1, a. 7), o *hàbits* gratuïts pels quals l'ànima es rectifica en proporció als actes essencials de la vida sobrenatural; o, dit d'una altra manera, i així ho posa Rambla, és com dir que «l'experiència immediata de Déu no suprimeix la necessària mediació de Crist», sinó que, «per això, durant els EE, la contemplació de Crist serà la tasca central» (pàg. 28).

En el capítol primer del llibre, que constitueix per si sol el primer dels sis quaderns EIDES (2008), Josep Maria Rambla se centra, primer, i en l'ordre dels EE, en les (vint) «Anotacions per adquirir alguna intel·ligència en els exercicis espirituals que segueixen, i per ajudar tant el qui els ha de conduir com el qui els ha de rebre» [EE 1-20]; després, en el títol que figura tot just seguint les *Anotacions*, i que expressa sintèticament tota la tasca i finalitat dels exercicis, que diu: «Exercicis Espirituals per vèncer-se a si mateix i ordenar la pròpia vida, sense determinar-se per cap afecció que sigui desordenada» [EE 21]; i seguint aquest títol se centra en el *Pressupòsit* [EE 22], que és un breu text anterior al *Principi i Fonament* (PF) dels *Exercicis* [EE 23]. Rambla després s'enfoca en el PF durant el capítol segon del llibre, i durant la primera meitat del primer capítol del segon quadern EIDES (2011).

Les *Anotacions* constitueixen un directori inicial d'ajudes pràctiques en el qual segons el pare Rambla hi ha «gran part de la saviesa pràctica que contenen (els EE)» (pàg. 23). Rambla cita a propòsit d'aquesta saviesa el teòleg alemany Heinrich Bacht, segons el qual:

Els *Exercicis* són «un compendi de totes les coses substancials que en l'antic monacat el pare espiritual comunicava als seus deixebles al llarg d'anys d'instrucció activa». I el mateix autor afegeix que l'oblit d'aquestes arrels monàstiques és causa en bona mesura d'una menor eficàcia pràctica dels *Exercicis* (*ibid.*).

D'entre aquestes «coses substancials», Bacht en destaca la importància d'una tant pels EE com pel monacat cristià primitiu, que és l'ordenació de l'ascetisme com a mitjà cap a la contemplació de la vida de Jesucrist com a fi (cf. Bacht, H., «Early Monastic Elements in Ignatian Spirituality», a: *Ignatius of Loyola. His Personality and Spiritual Heritage*, ed. Wulf, F., 1977, pàg. 234-236). Per exemple a EE 229, 5, per a la *Quarta Setmana* de recés (pàg. 242) i a EE 359, per al *Sentit Verdader en l'Església Militant* (pàg. 350) es mostra com la vigília i el dejuni són de profit per a tot home que els dugui a la pràctica, just perquè suportar-los afligeix i *humilia* l'ànima que demana el perdó, i ha estat escrit: «Mireu la meva *aflició* i les meves penes, i *perdoneu* els meus pecats» (Ps 25,18). El perdó de Déu no és un fruit, però, de l'esforç de l'exer-

citant, sinó que la misericòrdia és un do de l'Esperit Sant que brolla sense parar del cor obert de Jesucrist mort i ressuscitat a la creu; ara bé cal, si més no, humiliar-se també en *confessió* (cf. EE 18, 6, en les *Anotacions*, pàg. 22; cf. EE 32 – 43, en l'*Examen general de consciència per netejar-se i confessar-se millor*, pàg. 74 - 80; i cf. EE 354), per tal que Déu ens perdoni i ens purifiqui de tota injustícia, perquè si diem que no hem pecat el fem mentider, i la seva paraula no és en nosaltres (cf. 1 Jn 1,9-10).

Això vol dir que hom no pot vèncer el diable sols pels seus esforços en la pràctica exacta i fidel de certes activitats, diu Rambla (cf. pàg. 71), com el dejuni i la vigília, perquè Satanàs ni menja ni descansa mai (cf. Job 1, 7; i cf. 1 Pe 5, 8), sinó que cal exercitar-se en la *humilitat* (cf. pàg. 26, n. 6 a propòsit d'EE 1, 21; cf. pàg. 160-165 a propòsit d'EE 136-147; especialment cf. pàg. 174-177 a propòsit d'EE 164-168; i cf. pàg. 326 a propòsit d'EE 323-324), per tal d'*habituar* l'esperit en la cosa que sempre li mancarà, a Satanàs, perquè ell és el més ple d'*orgull*, cosa que, com es preveu en l'Esclusiva (2 Ti 3, 2), s'ha manifestat en l'obsessió de l'home modern pel jo. Diu Rambla:

A més, sembla imprescindible, tant per part de la persona que els ofereix com per part de qui els fa, una actitud de profunda *humilitat* i reconeixement, tant per evitar actituds prometeiques d'*orgull* encobert o *autosatisfacció* com per no deixar-se portar per una pusil·làtime actitud que porti a desconfiar del desig de Déu de comunicar-se a la persona humana. Aquí és molt pertinent la cèlebre sentència de la tradició ignasiana que «el que és propi de Déu és que no hi ha res que l'abasti del tot per elevat i sublim que sigui, però que es comunica a través d'allò més ínfim» (pàg. 28).

Els elements que són propis de la mistagògia de l'obra ignasiana, i que són els que la fan original tant pel seu mètode com per l'estructura del procés que proposen –perquè no la fa pas, d'original, cap novetat en matèries ni cap revolució de moderna filosofia desconegudes per part dels acompanyants o dels exercitants–; aquests elements es troben, per tant, dispersos en tota la gran tradició espiritual cristiana precedent en què arrela la Companyia de Jesús, cosa que garanteix el valor cristià dels EE. D'entre les línies fonamentals dels EE com a mètode realitzador d'una vida d'amor i de servei a Déu, i que s'anuncien des de les *Anotacions*, Josep Maria Rambla posa de relleu (a) la personalitat dels *Exercicis* com a activitat provinent del cor; (b) la subjecció d'aquesta personalitat a la història i la veritat de la revelació; (c) l'experiència immediata de Déu; (d) el fet que Déu se'ns comunica personalment amb Crist com a mediador i, per tant, (e) el caràcter dialògic dels *Exercicis* en tant que són el mitjà pels quals respon l'acte creient (cf. pàg. 47-48).

En el capítol segon del llibre, Rambla fa la relectura de la vinculació essencial del PF [EE 23], que és «la roca» sobre la qual es construeix l'experiència espiritual de l'exercitant (pàg. 49), al procés dels EE. Segons Rambla cita el

Directorio y documentos de san Ignacio de Loyola de José Calveras, editat per l'editorial Balmes de Barcelona, ja en el procés al qual sant Ignasi fou sotmès a Alcalà el maig de 1527 es diu que hi havia qui demanava al fundador de la Companyia de Jesús «que li mostrés *el servei de Déu*» (cf. pàg. 61), que vol dir que el PF, que explícitament afirma que el fi de l'home és el servei de Déu [EE 23, 2], era de manera embrionària en els primers *Exercicis*, més senzills. Això ho confirma, diu Rambla, la presència continuada del PF en tots els exercicis de pregària mitjançant l'«oració preparatòria» [EE 46] de la primera de les quatre setmanes de recés [EE 45-229] (ibíd.).

El PF de sant Ignasi diu:

[EE 23] ²L'home és creat per *lloar, reverenciar i servir Déu nostre Senyor* i, mitjançant això, salvar la seva ànima; ³i les altres coses sobre la faç de la terra han sigut creades per l'home, i perquè l'ajudin en la consecució del fi per al qual ha estat creat. ⁴D'aquí se segueix que l'home ha d'utilitzar les coses tant com l'ajudin per al seu fi, i se n'ha d'estar tant com per tal fi el destorbin (...); ⁷solament desitjant i elegint el que més ens condueix cap al fi per al qual som creats (pàg. 50).

Per això, és clar, la realització més perfecta no sols del PF sinó dels *Exercicis* és Crist, amb qui l'exercitant ha d'identificar-se. Rambla cita Ireneu: «només Crist ressuscitat constitueix l'home perfecte, a imatge i semblança del qual fou format el cos d'Adam»; i, al mateix temps, ho afegeix Rambla a les paraules del *Doctor Unitatis*, «Crist, sovint anomenat 'Creador i Senyor' en els *Exercicis*, és també objecte del *lloar, fer reverència i servir*» (pàg. 61).

En el capítol novè, Rambla s'enfoca en la *Contemplació per assolir amor* (CAA) [EE 230-237], per mitjà de la qual es connecta l'experiència dels *Exercicis* amb la vida enmig de la societat. La CAA encapçalava el seu darrer quadern EIDES, però en el llibre tanca el recés de quatre setmanes, seguint l'ordre dels EE, perquè és anterior a les *Tres maneres d'orar* [EE 238-260], als *Misteris de la vida de Crist* [EE 261-312], a les *Regles de discerniment* [EE 313-336], a les *Regles pel ministeri de distribució d'almoines* [EE 337-344], a les *Notes per conèixer escrúpols* [EE 345-351] i al *Sentit verdader d'Església* [EE 352-370].

Ara, tot el que s'ha dit abans a favor de l'autosuficiència de les *Anotacions* [EE 1-20] es pot dir igual de la CAA. Ho diu el mateix Rambla, de fet, que d'una banda sembla clar que la CAA és el punt final al qual s'orienten i a on convergeixen els *Exercicis* (pàg. 251), raó per la qual la CAA tancava el 2016 la sèrie de quaderns; i que, d'altra banda, el PF [EE 23] ja conté de manera embrionària la CAA, perquè:

tota la vida cristiana es troba polaritzada en una relació d'amor real (...) i totes les coses són mediació d'aquesta relació d'amor amb Déu (...); la proposta del PF ha d'incloure l'obertura a l'amor, com a resposta a un Déu que crea, és a dir, que contínuament sosté l'exercitant en l'amor (pàgs. 251-252).

Per això havien quedat vinculats el PF i les *Anotacions* en la relectura de Rambla, per cert; i de fet en la versió adaptada dels *Exercicis* més antiga que es conserva, la del 1534, el PF consta dins les *Anotacions* (cf. pàg. 49).

Se sol dir que en la CAA s'entreveuen la metafísica i la teoria del coneixement de sant Tomàs d'Aquino. En aquest sentit, la CAA considera tant l'itinerari ascendent, de la criatura al Creador, que fa la ment que coneix *l'ens per l'essència*; com l'itinerari descendent, del Creador a la criatura, que fa la ment que coneix *l'ens per participació*. El primer recorregut, l'itinerari d'ascens, és el que sant Ignasi proposa als *Exercicis* fins abans de la CAA. És el coneixement que hom té de les criatures segons l'ens posseeix l'ésser, és a dir, en tant que *són*. L'ens posseeix l'ésser perquè el rep d'un altre ens que posseeix l'ésser per Si mateix, que és Déu. De manera que el *primer conegut* és l'ens en tant que ens, és a dir, en tant que té l'ésser, l'ens en tant que *és*. El segon recorregut és l'itinerari descendent que fa la ment cap al coneixement de la criatura segons l'ens participa de Déu, que es comunica gratuïtament i per amorosa iniciativa a través de la creació (cf. pàgs. 269-274). Aquest segon camí és l'itinerari que sant Ignasi proposa a la ment de l'exercitant en la CAA, i que durà l'home «al cor de l'existència cristiana, al centre de la presència transcendent de l'amor diví» (cf. pàg. 12).

Sant Pau va dir que no s'arriba a la veritat sinó per la caritat (Ef 4, 15), i Jesús ha dit que no s'arriba al Pare sinó pel Fill (Jn 14, 6). La CAA mostra i practica que la contemplació és perfectiva de la nostra vida si, i només si, la prenem com a operació nascuda de l'amor, perquè és des de l'amor que descendeix la ment cap a la criatura amada, és a dir, cap a l'ens creat que participa d'Ell, per conèixer-la plenament. L'home coneix el que coneix Déu Fill en exercint cap a les criatures l'amor que Ell, Déu Fill, per mitjà de l'acció pràctica i no de la teoria, ensenya a l'home que Déu Pare té per les seves criatures. Per aquesta raó ha sostingut l'Escola Tomista de Barcelona que la no escissió entre teoria i pràctica es comprèn solament si no s'ignora la implantació de l'amor com a nucli més íntim en l'ordre de la contemplació, de la qual cosa se segueix l'imperi rector de l'amor sobre l'acció pràctica (ho podem trobar al text de Francisco Canals, «Teoría y Praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», a: *Espíritu* XXV, 1976, p. 128), com sosté la CAA.

La contemplació és perfectiva de l'ànima humana, per tant, no per la possessió de l'objecte *conegut*, sinó per la possessió de l'objecte *estimat*. Aquesta possessió, la que és pròpia de l'ànima intel·lectual quant estima, es dona com a tendència, perquè l'objecte de l'amor es posseeix com a terme del moviment del desig de veure l'Amat; ara, la voluntat, potència natural l'acte de la qual està animat per la gràcia, fa més intens el desig en proporció a la foscor amb què la raó es presenta a tot objecte que no coneix.

Això vol dir, per tant, que si bé la unió de la ment a Déu per mitjà de la contemplació és una possessió intel·lectual de l'objecte –cosa que és natural, pel fet que hom no podria estimar quelcom sense conèixer-ho anterior-

ment—; tanmateix, tot plegat, vol dir en especial que la unió de la ment a Déu és possible sobretot per l'amorositat entre l'amant i l'Amat, en fi, per l'amor de Déu, del qual l'home és tant l'objecte com cridat a ser-ne el subjecte per tal de fer-se un instrument de la gràcia. La intel·ligència, i més ben dit la seva operació pròpia, que és l'entendre, són insuficients si es comparen amb la voluntat o l'apetit intel·lectiu i la seva operació pròpia, que és estimar; més encara, l'amor presuposa la intel·lectualitat, d'una banda perquè tota cosa amada té en la realitat una perfecció major que la que té en la ment de l'amant, i d'una altra perquè és el desconeixement el que mou la voluntat cap a l'objecte, i per tant la voluntat i el seu moviment, que és l'amor, tenen una prioritat sobre l'intel·lectualisme i sobre el moviment de l'entendre que anomenem discurs.

Per tant, el descens que proposa la CAA és, segons Rambla, una obertura a l'amor com a resposta de l'exercitant al Déu que el crea i que el sosté en l'amor. Després del recés, l'exercitant ja no busca el Crist que viu entre els morts (Lc 24, 5), sinó el Crist configurador del viure i de l'obrar de la persona que ha culminat l'experiència dels EE. Aquesta trobada entre el Déu pensat i el Déu viu, com deia Benet XVI, comporta que l'acció pràctica subjecta al manament de l'amor transcendeixi tota teoria o perspectiva de la raó natural i tota filosofia moral tant anterior a la revelació sobrenatural com posterior. En el moment de la mort a la Creu, i per la Passió del Salvador, el Verb deixa de ser el *lógos* que ens presentàvem com mera raó matemàtica sobre el fons de les coses creades, atès que es revela com amor creador capaç d'experimentar en la seva carn els patiments més profunds de les seves criatures. Aquest fet transmet un missatge clar a l'exercitant i al seu acompanyant: que Déu Fill descendeix pel nostre ascens, i que ascendeix pel nostre descens intel·lectual —com bé reflecteix el curs dels *Exercicis*.

Per això, en efecte, la *Tercera setmana* tracta la Passió de Crist Nostre Senyor, i la *Quarta setmana* tracta la Resurrecció i l'Ascensió (cf. pàg. 203, introducció als EE 190-229); és a dir, que tota la segona meitat dels *Exercicis* està dedicada al Misteri Pasqual. Per aquesta raó, tot just abans d'aquestes dues setmanes, tot just després de les dues primeres, l'exercitant ha de prendre l'*Elecció* [EE 169-189] d'un mitjà ordenat al fi pel qual tot home és creat, que és el *servei de Déu* (PF [EE 23, 2]). Per entrar per l'*Elecció en camí de perfecció* (cf. pàg. 152, EE 135, 6), i per tal que l'exercitant ordeni els seus mitjans al seu fi, i no al revés, la *Tercera setmana* [EE 190-204] ofereix com a recurs clau l'eucaristia (cf. pàg. 185), de la qual Rambla diu que és «com la transsubstanciació de l'elecció» (pàg. 208). Amb això Rambla vol dir que l'acció de l'Esperit transforma el que era només una disposició en una ofrena de l'objecte de l'*Elecció*. Aquesta oblació, en aquest sentit, i com diu el pare Rambla, és mort i font de vida alhora, perquè comporta la renúncia de tot allò que cau fora de l'*Elecció*. Rambla cita Fessard (*La Dialèctica de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*, 14):

«Aquesta forma de vida [cristiana] és el meu cos». Interpretació suggerida pel lloc mateix que la meditació del Sant Sopar ocupa en els Exercicis, al principi de la tercera setmana, en el moment, per tant, en què l'exercitant acaba d'ofereir a Déu el fruit de la seva elecció i comença a ser transformat per aquesta, en comprometre's en la passió que el conduirà a viure la vida ressuscitada de Crist (pàg. 208).

La vida de Jesús transcendeix, per mitjà de l'acció pràctica, subjecta al manament de l'amor, tota filosofia moral subjecta a la raó natural, motiu pel qual qui s'absenta de la vida en Crist posa en risc radical la seva fe en Déu. A Jn 20, 24-29 ho veiem clar: el diumenge que Jesús es va presentar als seus deixebles per primera vegada després de ressuscitar, l'apòstol Tomàs, cap altre, s'absentava, i per això va ser solament ell qui va dir haver de *veure per creure*. L'Escriptura ens ensenya, per tant, que si hom no vol tornar a la casella inicial de la raó natural, com li va passar a l'apòstol Tomàs, i si en definitiva no vol arriscar perdre's de l'amor que la transcendeix, ha d'assistir regularment a aquesta reunió dominical de la qual s'absentava el deixeble distret, que és la *missa* (cf. EE 20, 4, pàg. 22; cf. EE 72, 1, pàg. 106; cf. EE 133, 2, pàg. 145; cf. EE 148, 1, pàg. 159; cf. EE 159, 1, pàg. 171; cf. EE 204, 2, pàg. 223; cf. EE 209, 4, pàg. 227; cf. EE 227, 2, pàg. 241; i cf. EE 355, 1, pàg. 350). L'eucaristia és el memorial de la mort i resurrecció de Jesucrist, rostre de la misericòrdia de Déu Pare, que ha vessat la seva Sang per tots els homes en remissió dels nostres pecats; i la missa és present en tot moment dels *Exercicis*, per tant, just perquè la glorificació del sacrifici de l'Anyell de Déu al Calvari és al centre de l'experiència de la comunicació immediata de Déu amb l'exercitant [EE 4; EE 15] (cf. pàg. 129), i de l'actualització de l'Aliança (cf. pàg. 207 a propòsit d'EE 190-204).

A. M. D. G.

CONSTANTÍ CABESTANY

UNIVERSITAT DE BARCELONA
ccabesmo7@alumnes.ub.edu

ÍNDEX

ARTICLES

| | |
|---|-----|
| RAÜL GARRIGASAIT I COLOMÉS. Literatura i pensament | 7 |
| BEGOÑA ROMÁN I MESTRE. Ètica aplicada: la funció de la filosofia en la cooperació interdisciplinària | 19 |
| XAVIER SERRA I LABRADO. Jaume Serra Hunter en els conflictes intel·lectuals del primer terç del segle XX..... | 35 |
| JOAN CUSCÓ I CLARASÓ. Dues dècades de filosofia catalana (2000-2022). | 53 |
| POMPEU CASANOVAS. La història intel·lectual que practiquem, tal com és.. | 79 |
| WENDY R. SIMON. La cultura filosòfica catalana actual: com fem història intel·lectual. La proposta de la JOCIH..... | 111 |
| MARIO MACÍAS. Presentació del n. 12 del <i>Journal of Catalan Intellectual History: Special Issue on Catalan Medieval Law</i> | 121 |
| FERRAN GARCIA QUEROL. La constitució de la relació educativa | 129 |
| MANFRED DíEZ I GARCIA. Coneixement i persona. Una mirada a l'obra d'Alexandre Galí..... | 143 |

RECENSIONS

| | |
|---|-----|
| - Josep Maria Rambla Blanch. <i>Una manera d'estar en el món. Relectura dels Exercicis Espirituals de sant Ignasi de Loiola</i> | 161 |
|---|-----|

Societat
Catalana
de
Filosofia



Institut
d'Estudis
Catalans