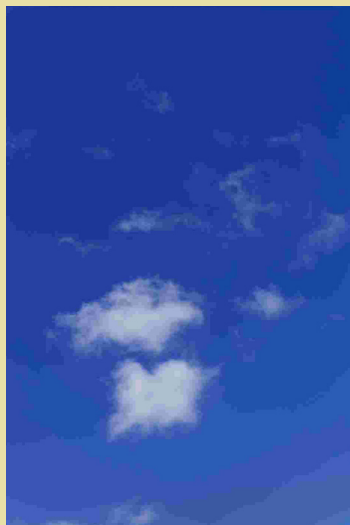


COLLOQUIS DE VIC

XXVI

L'AMISTAT



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA



Institut
d'Estudis
Catalans

COL·LOQUIS DE VIC (XXVI)

L'AMISTAT

COL·LOQUIS DE VIC

XXVI

L'AMISTAT

Edició a cura d'Ignasi Roviró i Conrad Vilanou

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

2022



Creative Commons License. Els continguts estan subjectes a una llicència Reconeixement - No comercial - Sense obres derivades 3.0 de Creative Commons, si no s'hi indica el contrari.

Edició promoguda per l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, la Societat Catalana de Filosofia, l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, la Societat de Filosofia del País Valencià, la Universitat de Barcelona, Università degli Studi di Palermo i l'Institut de Dret i Tecnologia (IDT-UAB).

Fotografia de Portada: Antoni Bover

Fotografies interiors: Xavier Roviró

© 2021, dels autors

© 2021, d'aquesta edició, Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans)
Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona

Primera edició: octubre de 2022

Revisió lingüística: Marta Lorente

Impressió: IG Santa Eulàlia, de Santa Eulàlia de Ronçana
C/ Sant Joan Bosco, 10 - www.igsantaeulalia.com

ISSN 2604-9007 (edició electrònica)

ISSN: 2604-899X (edició impresa)

Dipòsit Legal: B 17369-2017

INTRODUCCIÓ

Els vint-i-sisens Col·loquis de Vic varen ser dedicats al tema de «l'Amistat»: era, en certa manera, culminar la celebració dels 25 anys d'aquesta trobada que aplega professionals de les diverses branques de les humanitats; era també un reconeixement a les complicitats institucionals de les persones i de les entitats que els fan possibles des d'aquell ja llunyà 1996, quan a iniciativa de la Societat Catalana de Filosofia, de l'Ajuntament de Vic, del Consell Comarcal d'Osona, del Patronat d'Estudis Osonencs i de la Universitat de Vic s'iniciaren tot debaten el tema de «La ciutat»; era, finalment, la constatació en la realitat dels mateixos Col·loquis que el saber no és merament informatiu, no n'és la seva transmissió (mecànica, digital o analògica), sinó que només és possible el saber en diàleg participat, atent i amatent a la comunitat on es realitza.

Aquesta celebració encara va ser torbada per les condicions que infringí la pandèmia del còvid-19. Si bé la sessió del 2020 va ser totalment virtual, la del 2021, i tot seguint els protocols i recomanacions designats per les autoritats respectives, ja va poder ser presencial, per bé que amb l'aforament limitat, amb mascaretes i la resta de condicions sanitàries. Per pal·liar en certa manera aquestes limitacions, el Consell Comarcal d'Osona instal·là una càmera de vídeo en totes les sessions per poder seguir-ne els debats de forma virtual. Prèviament i amb la voluntat de trobar les millors condicions, des de l'organització vam entendre que, com en la sessió anterior, el fet de posposar la celebració del Col·loqui als primers dies de desembre podria ser oportú: el nombre de vacunats anava en augment i esperàvem veure'n

ja els efectes beneficiosos començat el nou curs acadèmic 2021-2022.

El debat sobre l'amistat es celebrà el divendres 17 de desembre del 2021, amb la presència de representants de les institucions convocants. A més del president de la Societat Catalana de Filosofia (IEC), del Rector de la Universitat de Vic-Universitat Central de Catalunya i del president del Consell Comarcal d'Osona –que en va fer l'obertura oficial–, acompanyaren les sessions representants de la resta d'institucions.

Aquestes sessions varen ser emmarcades per dues lliçons, que el lector trobarà en la seva màxima extensió en les pàgines que segueixen. La primera va ser pronunciada pel catedràtic d'estètica de la universitat de Palerm, el prof. Salvatore Tedesco. En la seva aportació, titulada *W.G. Sebald: amistat i escriptura*, articulà una poètica de l'escriptura en l'obra d'aquest celebrat autor alemany. La lliçó de cloenda, ja al final de la jornada, la pronuncià la catedràtica d'ètica de la Universitat de Barcelona, Margarita Mauri, que centrant el tema de l'amistat dins la tradició clàssica, mostrà els trets bàsics i definitoris de l'Amistat.

Amb la presència del prof. Salvatore Tedesco s'inicia una nova col·laboració més. La seva Universitat –Università degli Studi di Palermo– vol ser present en les futures edicions dels Col·loquis. És per aquest motiu que publiquem tot seguit el text que ens ha fet arribar, on es mostra aquesta voluntat de col·laboració institucional.

Ignasi Roviró i Conrad Vilanou

Con il presente volume, significativamente dedicato al tema dell'*Amicizia*, prende avvio la partecipazione dell'Università di Palermo, qui rappresentata dal Laboratorio Universitario Multimediale «Michele Mancini», alle attività dei prestigiosi *Col·loquis de Vic* promossi dalla Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans). Si tratta per la nostra istituzione di un momento importante, di una collaborazione che auspichiamo possa costituire un momento significativo in un dialogo culturale che non è mai venuto meno fra la Sicilia e la Catalogna, e di cui si avverte particolarmente la necessità nei nostri giorni, funestati da gravi tensioni ed al tempo stesso bisognosi di una riapertura e di una ripartenza dopo la dolorosa e forzata chiusura causata dalla crisi pandemica. Si avvia dunque un progetto di collaborazione che ci si augura possa costituire un momento importante per gli studiosi e gli studenti delle nostre istituzioni accademiche.

Salvatore Tedesco

Presidente del Laboratorio Universitario Multimediale

«Michele Mancini»

Università degli Studi di Palermo

Amb el present volum, significativament dedicat al tema de l'amistat, s'inicia la participació de la Universitat de Palerm –representat pel Laboratorio Universitario Multimediale «Michele Mancini»– en les activitats dels prestigiosos *Col·loquis de Vic*, promoguts per la Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans). Es tracta per la nostra institució d'un moment important, d'una col·laboració

que desitgem que constitueixi un moment significatiu d'un diàleg cultural que mai ha fracassat entre Sicília i Catalunya, i del qual se'n sent particularment la necessitat en els nostres dies, marcats per greus tensions i al mateix temps delerosos de la reobertura i de la represa després de la dolorosa i forçada clausura causada per la crisi de la pandèmia. S'inicia, doncs, un projecte de col·laboració que s'espera que constitueixi un moment important pels estudiosos i els estudiants de les nostres institucions acadèmiques.

L'AMISTAT

LLIÇÓ INAUGURAL



W. G. SEBALD: AMISTAT I ESCRIPTURA

SALVATORE TEDESCO

Università degli Studi di Palermo

El nostre propòsit, aquí, és el d'articular una idea de *poètica de l'amistat* en l'obra de Winfried Georg Sebald. L'escriptor alemany, tal vegada el més significatiu entre el final del segle xx i el començament del nou mil·lenni, ha captat l'atenció internacional per una llarga sèrie de temes que recorren la seva obra: l'interès per la memòria històrica, amb una referència específica al tema de la Xoà i a la reconstrucció del diàleg entre el poble jueu i el poble alemany, sense oblidar temes més específicament «poetològics» com la relació entre el llenguatge i la imatge o la utilització d'estratègies intertextuals. Seguint l'estela de les reflexions de Walter Benjamin, Sebald també és tingut per un dels grans «melancòlics» de la modernitat, i és ben sabuda l'escassa freqüència amb què en la seva obra apareix el pronom *tu* i quan rarament l'escriptura de l'autor s'obre a la forma tradicionalment romàntica d'un diàleg entre els personatges.

Malgrat això, l'escriptura de Sebald està profundament impregnada de diàleg, i de diàleg amical, en el sentit que la subjectivitat i, el que és més, la mateixa identitat del narrador, posada en qüestió per la tasca de la memòria històrica, s'obre en l'escriptura a un densíssim teixit de veus diferents, i l'autor recorre, per dir-ho d'alguna manera, a la

seva pròpia veu, les vivències existencials, el pensament i la mateixa veu dels seus interlocutors.

Potser podríem dir que, en replantejar-se el tema típicament romàntic del *Symphilosophieren*, Sebald repensa profundament i conjuga la crisi contemporània de la idea de l'«autor omniscient» amb la qüestió de la funció «ètica» de l'escriptor. El filosofar plegats es converteix en una estratègia intertextual d'escriptura que reprèn la veu dels altres i que experimenta amb les possibilitats que es baden gràcies a aquesta confrontació de veus.

Si bé això és cert per a l'escriptura de Sebald en general, convé notar que aquest tema adquireix un pes específic quan l'autor recorre les vivències i l'«escriptura» de dos amics que adquireixen un paper central en la seva obra: l'escriptor, poeta i traductor Michael Hamburger i el pintor Jan Peter Tripp.

Michael Hamburger, de família jueva alemanya, abandonà la seva pàtria alemanya quan encara era un infant després de l'ascens al poder de Hitler, i fugí a Anglaterra, on més endavant desenvolupà la seva activitat com a traductor de poesia (entre d'altres, traduï Hölderlin, Celan i Sebald), com a crític literari, poeta i escriptor profundament compromès amb els temes de la memòria històrica i amb la voluntat de deixar testimoni del trauma de la Xoà, finalment es convertí en un gran amic personal de Sebald.

A la setena part d'*Els anells de Saturn*, Sebald reconstrueix la història, reescriu els records en una espècie de reflexió sobre el temps històric i el possible rol de l'escriptor. La relació amb el seu amic esdevindrà en una mena de reflexió sobre els horrors històrics del segle xx, sobre la relació entre el temps i el messianisme, i sobre el poder de la memòria i de la literatura.

La narració es desplega, per dir-ho d'alguna manera, primer a través de les pàgines dels escrits autobiogràfics del mateix Hamburger i, després, prossegueix en el relat de

l'encontre que realment té lloc en el seu jardí i a casa seva, així com en la remembrança d'una visita anterior.

El narrador arriba a Middleton, la residència de Hamburger, «amb el seu barret a la mà i la seva motxilla sobre les espatlles» (RS, 208), com el *fahrender Geselle*¹ del segle passat; porta la seva llengua, la seva llengua mare alemanya, en la qual a despit del llarg exili ha continuat vivint i escrivint, i la llengua anglesa que ha adoptat, i que, innegablement, domina, però sense mai convertir-la –mai de manera exclusiva– en la llengua de la memòria, de l'escriptura i de la pròpia identitat física. La primera part de l'encontre, aquella que té lloc a través de la reescriptura de les *Intermittent memoirs* de Hamburger, dona peu al joc de la sobreposició i del desbordar-se de les imatges lingüístiques, cosa que significa un imperceptible traspàs de la veu del narrador a la de Hamburger, la intertextualitat, que no és altra cosa que l'afllorar d'una memòria abismal, custodiada en la llengua i en les ruïnes de la llengua.

En l'episodi de Hamburger, l'oblit marca i talla profundament un present, una presència desplegada i tangible, sobre la qual s'estenen l'obscuritat i la incomprendibilitat, i com més gran és l'esforç de la remembrança, tant més gran és la densitat gairebé tàctil de les coincidències i connexions que experimenten i teixeixen plegats, però encara més gran és la consciència de la dificultat de l'empresa, del caràcter immens de la pèrdua soferta.

La primera secció de la narració –la que, d'alguna manera, pot remuntar-se al dictat anglès dels escrits autobiogràfics de Hamburger– està com segellada en el gel, i tots els moviments que hi tenen lloc, els de l'espai geogràfic, els

1. Nota del traductor: L'autor al·ludeix als *Lieder eines fahrenden Gesellen* ('Cançons d'un company errant') compostos per Gustav Mahler entre 1884 i 1885.

del temps històric i els de l'oníric, àdhuc els que al·ludeixen a una ascensió i a l'alliberament anhelat, estan impresos en aquest gel i apareixen com desenfocats a través de la pàtina que representa. L'inesperat descobriment de l'absurdament (*unsinnigerweise*) intacta casa de la infància en les ruïnes del Berlín de 1947 es contraposa amb l'immens dipòsit de totxos que ocupen la ciutat, anònims i meticulosament numerats de mil en mil, *ein totenstilles Vorwinterbild* ['una imatge de l'hivern que s'acosta, prenyada d'un silenci mortal'] (RS, 213).

La possible identitat de la narració troba el seu lloc en el *symphilosophieren*, o en la *intertextualitat* si vol usar-se aquest terme, en la xarxa que es determina entre les veus i vectors de la narració. Tal vegada no hi ha cap aportació que no s'hagi aturat en aquest punt, que solament reprendré per observar com l'episodi de Michael Hamburger ens ofereix una instantània incomparable d'aquest estat de coses, car aquí la relació textual, potser més que en qualsevol altra ocasió, es converteix eminentment en *symphilosophieren*, xarxa narrativa i reflexió teòrica sobre la condició del narrar, sobre el sentit de l'*Überblick* i de la complexitat de l'elaboració cognoscitiva, sobre allò poètic i les seves relacions amb la folia, sobre la memòria i les seves ruïnes.

Les pàgines d'aquesta segona secció se centren en l'escriptura, en les correspondències i afinitats secretes entre les existències, en la relació entre el grau de complexitat de les nostres construccions mentals i la veritat perseguida. Els records del narrador entrellacen el relat de la seva visita d'aquella tarda de 1992 amb observacions relatives a les impressions de la primera visita a la casa de l'escriptor. Si ara els llocs d'aquesta mateixa casa, a diferència de la primera visita familiar, s'apareixen al narrador de manera estranya («m'aclaparava la idea, bastant irracional, haig d'admetre-ho, que totes aquestes coses [...] m'havien sobreviscut i que Michael em portava a visitar una casa en

la qual jo mateix devia haver viscut fa molt de temps» (RS, 220), i si les dues existències semblen correspondre a través d'una xarxa de coincidències tan fugaces com persistents, Michael sembla ampliar aquest sistema d'afinitats vers un abisme històric ulterior, que arriba fins a l'illa de Patmos, a Hölderlin (la poesia del qual Hamburger considera, a *The Survival of Poetry*, «sostinguda per un sentiment de comunitat amb els morts i amb els no nascuts») i al nom de Scardanelli, amb el nom del qual firmava *mit Untertänigkeit* les seves cartes i poesies dels darrers anys. L'escriptura sembla situar-se de nou en una zona difícilment discernible entre l'alliberament i l'opressió: «Mai no podem dir si l'escriptura augmenta en nosaltres la saviesa o la follia» (RS, 217).

La culminació narrativa i teòrica de l'encontre, tornant al *symphilosophieren* de Sebald i Michael, s'assoleix indubtablement en el moment en el qual, en el replantejament del relat autobiogràfic de Hamburger, trobem el jove Hamburger al passadís de la casa de Berlín el 1947; l'aire gèlid li frega el front i, en veure la barana metàl·lica de l'escala, l'estuc de les parets i les bústies que porten en la seva majoria els mateixos noms que en la seva infància, té per un moment la sensació que tots aquests elements componen un trencaclosques que solament hauria de resoldre «per a aconseguir anul·lar [*ungeschehen zu machen*] els esdeveniments inaudits que havien transcorregut des que havíem emigrat. Era com si ara depengués únicament de mi, com si un imperceptible esforç de la meva ment pogués invertir el curs sencer de la història» (RS, 212).

El moment en el qual la narració s'acosta més a l'alliberament és, probablement, quan més a prop sembla trobar-se de l'obra de la remembrança: «Solament hauria fet falta un moment d'extrema concentració [*höchster Konzentration*], per reconstruir síl·laba rere síl·laba el missatge xifrat ocult en l'enigma, i tot hauria tornat a ser com abans» (RS, 213).

Michael no pot atènyer la paraula que desvela el misteri i recompon el temps passat (*Ich aber kam weder auf dieser Wort [...] RS 213, 189*), ni tampoc troba forces per a pujar l'escala i trucar el timbre de la casa de la seva infància perduda; així abandona el palau en un atac de nàusees i comença a deambular sense rumb, *und ohne den einfachsten Gedanken fassen zu können* [i sense poder formular el més mínim pensament] (RS, 213).

La pregunta –al voltant de la qual oscil·la tota una *estètica de les ruïnes* en la seva substància metafísica i en la seva concreta fenomenologia– ara esdevé ineludible: correspon, doncs, a l'escriptura directament i en primera persona una funció messiànica?

Hamburger se situa davant de les ruïnes com l'àngel de la història en les *Tesis sobre el concepte d'història* de Walter Benjamin (697): «Voldria aturar el temps, despertar els morts i recompondre els destrossats». Però aquesta capacitat correspon al Messies, no a l'àngel de la història ni a l'escriptor, que es limitarà a la tasca de la memòria i a l'edició de l'escriptura, i que podrà així tornar la veu als qui no n'han tingut i assumir per a si la responsabilitat ètica de la memòria.

Si Hamburger es converteix, en certa manera, en un «alter ego» de l'autor, si recular per les seves vivències i participar de la seva amistat esdevé un experimentar el paper de l'escriptor en el nostre temps, l'encontra amb Jan Peter Tripp –amic de la infància de Sebald, pintor hiperrealista, un home marcat per una gravíssima crisi que, en una certa fase de la vida, l'obligà fins i tot a ingressar en una clínica psiquiàtrica– ofereix a Sebald una possibilitat més de *Symphilosophieren*.

Sebald s'enfronta en diverses ocasions a la figura i, sobretot, a l'obra del seu amic; aquí, examinarem breument com, a través de la interpretació d'un gran díptic pictòric (*La déclaration de la guerre - Déjà vu*), Sebald reactiva el

record de la figura mitològica del *monosandalos*, i continua així de manera extremament original la seva pròpia reflexió sobre el temps històric i sobre la funció de l'art.

La confrontació entre la paraula i la imatge, que recorre tota l'obra de Sebald a partir del tema «clàssic» de l'ècfrasi i dels suggeriments contemporanis del pensament de Foucault (la lectura de Velázquez a *Les paraules i les coses*, la conferència sobre Manet), es converteix aleshores en una creació conjunta en l'última obra concebuda conjuntament per Sebald i Tripp, titulada *Unerzählt* ('no narrat') i publicada pòstumament a causa de l'accident de cotxe en el qual va morir l'escriptor el desembre de 2001. En aquesta obra, les imatges i les paraules guarden entre si una estreta correspondència, en el sentit que el volum consisteix en dibuixos de Tripp que representen la mirada d'un parell d'ulls (d'autors o filòsofs, de gent corrent o fins i tot de l'estimadíssim gos de Sebald), alternats amb breus poemes de Sebald, que se centren precisament amb el tema de la visió i de la mirada.

Comencem pel díptic suara esmentat; la primera obra, de gran envergadura (370 cm x 220 cm), titulada de manera força enigmàtica *Déclaration de guerre*, representa simplement un parell de sabates de dona col·locades sobre un paviment. L'obra crida certament l'atenció per una sèrie de «valors formals» i relacions compositives que Sebald comenta breument; nogensmenys, en aquest quadre, afegeix Sebald, «les sabates no revelen el seu secret» (Tripp, 185).

Dos anys més tard, l'objecte del quadre fou reprès per Tripp en una obra més petita (100 cm x 145 cm) titulada *Déjà vu, oder der Zwischenfall*. Sebald, però, no cita el títol de l'obra, i deixa que el tema de l'incident (*Zwischenfall*) –podria afegir, anticipant el de l'esclètxa i el de la inserció temporal i formal– planegi indeterminadament sobre la totalitat de l'episodi.

De fet, l'obra anterior es converteix en el tema del nou llenç, que ens mostra una habitació on *La déclaration de*

guerre ocupa gairebé tota la paret del fons; davant de l'obra, col·locada una mica obliquament, s'hi troba una dona pèl-roja que porta una sola sabata, la mateixa que és representada en el quadre anterior; l'altra sabata sembla que és absent o perduda; més a l'esquerra, avançant cap a l'observador, segons la seva simetria amb la figura de la dona, un gos ens mira fixament. *És un springer spaniel. Un gos de recerca, caça i recuperació. Un gos usat per a buscar*, que té, davant de les seves potes, un esclop: es tracta, revela Sebald, d'un dels esclops que apareixen a la cantonada inferior esquerra, gairebé al marge, del quadre *El matrimoni Arnolfini* pintat per Jan Van Eyck l'any 1434; el gos, suggereix Sebald, «ha estat de viatge mentrestant [*Inzwischen*] ha trobat una mena d'esclop del segle xv» (Tripp, 186-187). Així s'explica que, en el títol, aparegui la paraula *Zwischenfall*.

Veiem aquí que la misteriosa escena que sembla desenvolupar-se entre les dues obres assoleix un inesperat aclarament:

La dona pèl-roja del quadre de Jan Peter Tripp medita sobre la història de les seves sabates i sobre una pèrdua inexplicable, però no s'imagina que la solució del misteri és darrere seu –en la forma d'un objecte semblant, provinent d'un món que s'esvaï fa tant de temps–. El gos, dipositari del secret, que supera àgilment les profunditats del temps perquè no coneix la diferència entre els segles xv i xx sap certes coses millor que nosaltres. El seu ull esquerre (el domesticat) ens mira fixament; el seu ull dret (el salvatge) rep una mica menys de llum i sembla absent, aliè. I, tanmateix, és precisament a través d'aquest ull una mica ombrejat que ens sentim al descobert, despullats (Tripp, 187-188).

Una dona és allà, amb un peu nu i l'altre de calçat; allà també hi ha el seu gosset, que ha emprès un viatge a l'abisme del temps i ha portat del passat aquest esclop, un calçat familiar i obsolet; la seva mirada, plena d'atenció fidel, gairebé una promesa silenciosa, a la vegada travessada per

l'absència i per l'estranyesa, ens escruta profundament als que presenciem l'escena, amb un ull domesticat i un altre de salvatge.

En les imatges de Tripp i en la prosa de Sebald s'al·ludeix a una figura antiquíssima que travessa els temps i les narracions de les més diverses cultures, i que porta el nom grec del *monosandalos*; és aquell que avança, amb un peu descalç i un altre de calçat, car una sandàlia ha romàs presonera de l'infern, de la mort, mentre que l'altra ha tornat amb ell. El *monosandalos* és, per tant, una figura ubicada al llindar i a la transició entre el món dels vius i l'inframón (K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Klett-Cotta, Stuttgart 1951).

El símbol reapareix infinites vegades i caracteritza molts herois: alguns que escapen de la mort i altres que hi resten en deute. El *monosandalos* és a l'origen de moltes desventures i de moltes felicitats possibles.

El *monosandalos* caracteritza els personatges que representen la inversió i l'enderrocament del món clàssic, personatges que porten i custodien en si mateixos el caos cultural primordial, paral·lel al caos cosmogònic que constitueix l'origen i la condició del món futur; la mateixa figura caracteritza els herois que asseguren el nexa d'unió entre el món salvatge i el món de la ciutat. En qualsevol cas, és una situació de desequilibri que requereix un canvi d'estat com a premissa per a la construcció d'un nou ordre.

Aquest enderrocament produït sobre el pla ontològic i cultural es reflecteix dramàticament en un sentit sistèmic: encarnant un nexa de relacions extremament polivalents malgrat l'aparent linealitat dels recorreguts, la mateixa tematització del monosandalisme, «sembla voler conduir a una exacerbació del sistema dialèctic, sembla funcionar com un joc de miralls que aboca sistemàticament als efectes i les causes, fent il·lusòria tota certesa, incerta tota

construcció intel·lectual i ineficaç tot plantejament deductiu» (Lebeuf, 108).

Com a figura del lllindar i de la transició, el monosandalisme expressa una especial relació amb l'experiència del viatge, entès com una experiència iniciàtica, d'entrada al món d'ultratomba, i de retorn –o de retorn *imperfecte, incomplet*– d'aquest àmbit. Des d'Heròdot, són innombrables les referències a les petjades fossilitzades impreses en la roca pels passos de les criatures evanescents o anormals: una expressió del desig de travessar la matèria, de creuar la realitat i de superar els seus límits comuns.

Signe d'un imparable lliscament i canvi d'ordre en el món biològic, la transició per excel·lència no és, tanmateix, solament aquella que es dona entre els vius i els morts, sinó també entre l'ésser humà que s'ha retirat de la naturalesa i la mateixa naturalesa animal; com diu de nou Arnold Lebeuf (37), «el monosandalisme en l'ésser humà és el peu nu que mostra el seu moviment de tornada a la naturalesa. Inversament, la vestimenta en els animals els mostra a mig camí, o sigui, en procés d'humanització o d'intrusió en el món humà».

El gos de Tripp (que és, recordem-ho, un *springer spaniel*) ha tornat amb una sandàlia des de l'abisme del temps; allò que trobem dipositat entre les seves potes ja no és, estrictament parlant, una sabata de dona; tal vegada hagi de considerar-se com un senyal del temps o, com a mínim, això és el que sembla que la pèl-roja del quadre hagi de seguir creient; amb tot, el viatge de l'animal ha de concebre's com totalment desvinculat del temps, i en l'atenció fidel del seu esguard, ens escruta gairebé com una amenaça –sentència Sebald– la promesa de l'alliberament.

Mentre nosaltres ens endinsem en el temps narrat i en el temps de la cultura, aquí ens surt a l'encontre un missatge inesperat que canvia irremeiablement totes les formes.

Tota la investigació de Sebald sobre la forma i la me-

tamorfosi ha de llegir-se a la llum d'aquesta dinàmica; ha d'ubicar-se literalment en el trànsit il·lustrat per aquest *Zwischenfall* i en la seva estructura rítmica.

S'ha parlat molt sobre la precarietat i la marginalitat del Jo narrador en la prosa de Sebald; tal marginalitat ha de posar-se en relació amb l'estructura rítmica que acabem de mencionar, que és a la vegada el ritme poètic de la construcció vivencial i el ritme de la transposició formal, que l'experiència del *monosandalos* il·lustra de manera exemplar.

El *Symphilosophieren* de Sebald i de Tripp toca una nova cima i un nou punt d'inflexió en la col·lecció titulada *Unerzählt* –malauradament, la sobtada mort del nostre autor feu que aquest fos el darrer resultat de la col·laboració entre tots dos–.

El petit volum es presenta també editorialment com una obra de confrontació, de reflex i de traducció entre el llenguatge poètic de l'un i el llenguatge gràfic de l'altre, i ofereix en un format oblong una obra gràfica del pintor, que representa l'esguard d'un parell d'ulls, reflectida en una pàgina que presenta, endemés, un micropoema de Sebald, que una vegada més escull com a tema l'esguard, la relació entre la vista i la paraula, la possibilitat o la impossibilitat de la narració (*Unerzählt* vol dir 'no narrat', 'no relatat').

L'extrema rarefacció i reducció del discurs poètic va acompanyada aquí d'un recurs cada vegada més freqüent consistent en la inserció d'extractes literals de les fonts més diverses i més abstruses; aquests procediments, certament, no són nous en Sebald, però aquí adquireixen una rellevància particular justament per la rarefacció del discurs, que sembla travessat, penetrat i reconduït, en un cert sentit, als seus elements mínims per les «coses» a què està exposat.

Vet aquí alguns exemples representatius:

- a la pàgina 38, Tripp mostra una visió de tres quarts del rostre del pintor i escultor estatunidenc Barnett

Newmann, un dels principals exponents de l'anomenat *expressionisme abstracte*. Se'l veu en una perspectiva escorçada, amb un ull emmarcat per un gran monocle antiquat, l'altre ull, igual que l'altra meitat del rostre, resta en la penombra, mentre que l'enquadrament de la imatge amb prou feines permet veure fins a l'arrel del nas. A aquesta imatge li correspon el poema de Sebald que diu:

*In der Sammlung
des Josephinums in Wien
ein erloschenes
äthiopisches Auge
von einem Flor
grauer Seide
umwölkt*

(‘A la col·lecció // de Josephinum a Viena / un extint / ull etiòp / per una cinta / de seda grisa/ ofuscat’ Unerzählt, 39).

Lluny de qualsevol desenvolupament narratiu, suspès entre la fisiologia i la patologia de la mirada, la investigació orienta els seus propis instruments sobre alguns suggeriments teòrics situats en una zona plena *d'indiferència i d'indicibilitat* entre l'ull i la visió, o si ho preferim, entre la *condició*, l'*exercici* i l'*objecte* de la mirada.

A més, la visió poètica té la missió de mantenir obert el camí vers la mirada prehumana, vers aquell *enteniment animal* de què parlava Nietzsche; a la pàgina 44 trobem un retrat de Rembrandt, autor especialment estimat per Sebald i protagonista d'una sèrie d'autoretrats decisius per la història de la pintura occidental, però també, potser, per la manera com la modernitat ha pensat l'individu (vegeu les pàgines extraordinàries dedicades al tema de Marija Stepanova, *Memoria della memoria*); Sebald recupera el tema referint-s'hi en el seu poema a Cézanne, un dels mestres de

la pintura que va desencadenar la crisi del model de representació modern:

*Gleich einem Hund
sagt Cézanne
so soll der Maler
schauen das Auge
still & fast
abgewandt*

(‘Com un gos // diu Cézanne / així el pintor / ha de mantenir l’ull / fix & gairebé / desviat’ Unerzählt, 45).

En aquests fragments solament s’hi troben indicacions lèxiques mínimes, i és especialment rellevant que es tracti, sobretot, de senyals motrius que indiquen distància, desalineament. Aquest és el cas, per exemple, del poema que dona títol a aquesta col·lecció, aquesta vegada associat al retrat de la mirada d’Anna Sebald, la filla de l’autor:

*Unerzählt
bleibt die Geschichte
der abgewandten
Gesichte*

(‘No narrada // resta la història / dels rostres, difuminats’ Unerzählt, 69).

La trajectòria poètica de Sebald va interrompre’s abruptament, per això els seus possibles desenvolupaments han romàs sense narrar. Ens queda, però, una obra que pot qualificar-se com una de les més significatives de la literatura contemporània i una de les més obertes al diàleg filosòfic, diàleg que troba avui en els Col·loquis de Vic un moment d’extraordinari interès que no cessa de renovar-se.

[Traducció d’Abel Miró i Comas]

Referències bibliogràfiques i sigles

RS: W.G. SEBALD, *Die Ringe des Saturn* (1995). Frankfurt am Main: Fischer, 2007.

Tripp: W.G. SEBALD, *Wie Tag und Nacht – Über die Bilder Jan Peter Tripps*, in Id., *Logis in einem Landhaus* (1998). Frankfurt am Main: Fischer, 2009.

Unerzählt: W.G. SEBALD, J.P. TRIPP, «*Unerzählt*». München und Wien: Hanser, 2003.

Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkap, 1974, vol. 1.

Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

Michel FOUCAULT, *La peinture de Manet*. Paris: Les éditions du Seuil, 2004.

Michael HAMBURGER, *String of Beginnings: Intermittent Memoirs 1924-1954*. London: Skoob Seriph Books, 1991.

Michael HAMBURGER, *The Survival of Poetry, a World Literature Today*, 59, 2, 1985, pp. 181-183.

Karl KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1951.

Arnold LEBEUF, *Pied nu – Pied Chausse. (Sémantique d'un thème iconographique)*. Toulouse: 1986.

Marija STEPANOVA, *Memoria della memoria* (ed. It). Milano: Bompiani, 2020.

COMUNICACIONES



TEMPS, AMISTAT I PRESENCIA. UNA ANÀLISI FENOMENOLÒGICA

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA

Universitat de les Illes Balears

Aquí ens interroguem per la molt peculiar relació entre l'amistat, el temps i la presència. El vehicle de la nostra interrogació serà la fenomenologia, tot acceptant el tombant hermenèutic que aquesta adopta cap als anys vint del segle passat.

Volem preguntar per la relació entre l'amistat i el temps, amb l'objectiu de saber fins a quin punt seria vàlida, per a les relacions amistoses, la coneguda tesi heideggeriana segons la qual l'ésser d'aquestes relacions trobaria el seu sentit en el temps.¹ Interroguem, més concretament, pel factor

1. M. HEIDEGGER. GA 2, p. XV. També J. Derrida sembla interpretar l'amistat a la llum d'aquesta tesi: «*L'amitié première ne va pas sans le temps, certes, elle ne se présente jamais hors du temps: il n'y a pas d'ami sans le temps*»; veg. J. DERRIDA, 1994, p. 31. Les anàlisis de Derrida es basen en el comentari d'alguns fragments de l'*Ètica eudèmia* d'Aristòtil, però arracona fins al capítol 8 (*Replis*) pràcticament les anàlisis de l'*Ètica nicomaquea*, que segons Derrida no farien altra cosa que confirmar l'anterior. A banda del caràcter problemàtic d'aquesta afirmació per part d'una anàlisi més detallada d'ambdós textos, l'opció derridiana per l'*ètica eudèmia* en detriment de la *nicomaquea* condiciona bona part dels biaixos de les seves anàlisis. El problema de les relacions entre les dues «ètiques» aristotèliques, i de la seva coherència, no s'ha clos mai; una bona síntesi de l'estat de la qüestió és a la segona edició (2016) del ja clàssic estudi d'A. Kenny sobre la qüestió.

d'una certa independència d'aquestes relacions pel que fa a regularitats temporals que li imprimeixin algun tipus de rítmica. El tòpic es va popularitzar molt a partir de la coneguda afirmació de J. L. Borges en una entrevista l'any 1980: «L'amistat no necessita freqüència; l'amor, sí».² Se sobreentén que aquí *freqüència* refereix a *presència*, així, s'estaria defensant certa autonomia del vincle amistós respecte a la necessitat de presència freqüent. Aquesta autonomia mereix ser pensada amb l'utilitat fenomenològic, des del moment en què la denúncia (ampul·losament proclamada) d'una suposada «metafísica de la presència» omnipresent des dels orígens més remots de la tradició occidental de pensament amenaça de convertir l'autonomia de l'amistat madura respecte a la presència freqüent, esperonada per l'allau de nous dispositius tecnològics de diferiment de la presència, en un immens festival d'espectres.³

Podria deduir-se a primera vista d'una lectura ràpida del primer gran text de la tradició occidental sobre l'amistat (els llibres VIII i IX de l'*Ètica nicomaquea*) una vinculació entre amistat i presència freqüent. Dels tres tipus d'amistat que Aristòtil certifica, tant la basada en la utilitat (*khresimon*), com la basada en el plaer (*hedoné*), o la basada en la virtut (*areté*) o amistat perfecta (*teleia*), semblen vinculades d'una manera o altra a la idea de convivència (*sízen*), i d'aquesta

2. Entrevista de Joaquín Soler Serrano en el programa *A fondo*, de 1980, min. 33:20.

3. Veg. DERRIDA, 1967, p. 36, p. 38, p. 71, p. 164, etc. El cert és que la crítica al logocentrisme (així com als posteriors afegitons tipus «fal·logocentrisme», etc.) són per Derrida casos de metafísica de la presència, i no a l'inrevés. Abans de cedir massa ràpidament a les temptacions de l'espectrologia (DERRIDA, 1993), potser caldria fer una lenta repassada a algunes nocions metodològiques cabdals en alguns desplegaments de la fenomenologia menys llegida o, potser, menys entesa.

sembla deduir-se una idea de freqüentació.⁴ Aristòtil afirma que «convivre és allò que defineix més bé els amics» (EN 1157 b18 – 19), i tot i que el concepte de la *convivència* no obté una definició precisa i sembla donar-se per sobreentès, sí que obté certa descripció en allò que és relatiu a la descripció concreta de l'amistat: «Compartir (amb l'amic) paraules i pensaments» (*koinoneín lógon kaí dianoias*), fet pel qual l'única condició que sembla prescriure's (com a necessària però no suficient) és la d'un «tracte continu» (*sinétheia*). És només aquell tracte continu que possibilita la compartició de paraules i pensaments el que configura el tipus de convivència que possibilita l'amistat duradora (*mónimos*), ja que els homes no conviuen només «pasturant plegats en un mateix indret, com els animals» (EN 1170 b12 – 15). El caràcter necessari però no suficient del tracte continu per a la constitució del vincle d'amistat es veu precisat per almenys dues consideracions més, que acaben matisant-lo de manera decisiva:

1. L'amistat és una habitud (*héxis*), i no una afecció (*philesis*) (EN 1157 b29).⁵ L'habitud proveeix una elecció

4. Cal subratllar la pràctica desaparició a la versió nicomaquea de l'expressió, tan important a l'eudèmia, «amistat primera» (*proté philia*; l'excepció és l'aïllada aparició a EN 1157 a31), i la seva substitució per l'abundosa «amistat perfecta» (*teleia*). Aquest canvi en la denominació no mereix cap comentari per part de Derrida, que les associa sistemàticament sense tenir-ho en compte (DERRIDA, 1994, p. 249, p. 257, p. 316, p. 354, p. 382).

5. Contrasti's, però, aquesta afirmació amb els problemes d'interpretació que suposa: (a) la classificació de l'amistat entre les passions que té lloc al llibre II (EN 1105 b21); (b) el fet que amb l'amistat passi el mateix que amb la virtut: que pot ésser una habitud (el que avui en dia anomenariem un «estat»); (vid. per exemple P. LEE MILLER, 2014, p. 322) o una activitat (*enérgeia*); així doncs, l'amistat afebliria el caràcter disposicional i semblaria poder ser només, a diferència d'altres habituds, en el seu exercici. Però aquesta aparent contradicció es podria matisar si reparem

(*prohaíresis*) que fa possible la coincidència d'una reciprocitat volguda. Una afecció unilateral cap algú es mou en el nivell de la passió (*páthos*), i per tant, és perfectament possible que no arribi mai a esdevenir amistat.⁶ És per això que una condició de l'amistat és que no sigui oculta (EN 1156 a5), mentre que tant les afeccions com les benvolences poden perfectament escatir-se a la manifestació.

2. L'articulació de l'amistat en tipus obeeix a la classificació d'allò que és amable (*philetón*) en l'altre; allò amable en l'altre pot consistir en un bé (*agathón*), un plaer (*hedoné*) o una utilitat (*khresímon*).⁷ Indiquem

en el fet que l'amistat, a més de consistir ontològicament en una habitud (o estat), consisteix també (categorialment) en una relació (*prós tí*). Seria d'aquest caràcter relacional del qual l'amistat obtindria una dependència més marcada respecte a les contingències de la presència, i només en aquest sentit sembla poder llegir-se adequadament l'observació d'EN 1157 b9 – 14: «La distància no impedeix pas que, absolutament, hi pugui haver amistat; impedeix només que hom pugui fer les activitats pròpies de l'amistat» (seguim la traducció de J. BATALLA, 2015).

6. D'aquesta distinció prové la diferència essencial entre amistat (*philia*) i afecció (*phileisis*); la segona és molt més àmplia que la primera i s'estén a éssers inanimats, mentre que la primera es restringeix, segons la seva estratificació constitutiva (afecció - tracte continuat - elecció - habitud - reciprocitat) a l'amistat entre persones. També cal distingir l'afecció de la benvolença (*eunoia*), que pot introduir-se en aquesta estratificació suprimint els dos primers passos, i suposa un pas previ de l'amistat. La benvolença es diferencia de l'afecció perquè no és tensa (*diátasis*) i perquè no prové del tracte continuat, sinó que apareix sobtadament (*prospaíos*), seguint el model temporal de la simpatia que compareix immediatament per un dels contrincants en una competició; veg. EN 1167 b33 – 1167 a 2. La poca presència de l'*eunoia* en les descripcions de l'*Ètica eudèmia*, contrastada amb la importància que se li reserva a la nicomaquea, és rellevant segons J. M. COOPER (a A. RORTY (ed.), 1980, p. 310 i ss.).

7. Aristòtil indica immediatament que la utilitat pot ser entesa com un mitjà per a l'obtenció d'un bé o un plaer, amb el qual en el fons ens quedem només amb dos objectes de benvolença: el bé i el plaer (EN 1155 b17 – 21).

la cursiva *en l'altre* per subratllar el caràcter categorialment relacional de l'amistat, decisiu per estructurar la peculiaritat de la seva definició segons el gènere i l'espècie: l'amistat no és relació amb el plaer, el bé o la utilitat, com allò amable que l'altre posseeix, sinó que és relació amb l'altre a través de l'objecte del bé, el plaer o la utilitat: aquests són mitjans de la relació amb l'altre. És aquesta peculiaritat el que en dificulta la circumscripció, tant entre les virtuts com entre les passions.⁸

Ara bé, si el caràcter relacional de l'amistat afebleix considerablement la seva circumscripció a l'àmbit de les virtuts, sí que sembla poder afirmar-se que és la virtut dels amics, almenys en el cas de l'amistat perfecta, la que li atorga un caràcter estable, més que no pas la reiteració d'una presència, com aquella dels que pasturen en un mateix indret com animals. L'amistat és duradora (*mónimos*) perquè ho és la virtut, no perquè la virtut de l'amistat estigui sostinguda en la reiteració de la presència: «Llur amistat perdura tant de temps com perdura llur bondat, car la virtut és quelcom durador» (EN 1156 b12). En aquest sentit, el vocabulari aristotèlic de la presència amical a l'ètica nicomaquea no

8. És aquest oblit el que sembla abocar alguns intèrprets al problema de l'absència de terme mig en la definició de l'amistat (veg. per exemple P. LEE MILLER, a RORTY, 2014, p. 323). Si es considera l'amistat com una relació (cosa que Aristòtil sembla suposar com a sobreentesa en les seves descripcions, ja que l'obvia en la definició), l'«entre què i què» de la relació d'amistat no el trobaríem pas en la vaguetat i obscuritat del passatge d' EN 1159 b21 i la seva referència a «l'objecte del desig (*oréxis*)», etc.; sinó en un terme mitjà a l'abast de la relació entre els amics, i no pas a un terme mitjà corresponent a allò amable entre ells. Aquest sembla ser el sentit del titubeig aristotèlic a EN 1155 a1: «És una virtut o quelcom que comporta una virtut». Molts intèrprets decanten el titubeig cap a la tesi segons la qual l'amistat no seria per Aristòtil una virtut (H. FOSSEIM, a MILLER (Ed.), 2011, p. 272).

sembla guardar cap relació amb allò que Derrida (en algun dels poquíssims textos en què és possible aclarir una mica a què s'està referint amb «presència») consideraria el fonament d'una suposada «metafísica de la presència»: l'essència (*ousía*).⁹ La convivència, el tracte continu, etc., com expressions a les quals s'oposa tan sols la distància espacial (EN 1157 b9 – 10), són sempre processuals i temporals i semblen d'allò més oposat a qualsevol activitat suprema del pensament (*nóus*) orientada a la compareixença de qualsevol forma d'«essència de l'essència» en la qual el temps (així com la relació amical que el solca) esdevinguessin atu-rades o fossilitzades.

I no obstant, més enllà de les reiterades i repetitives (ite-rables i gairebé mecàniques) obsessions derridianes amb una metafísica de la presència que ja no sabem si han inau-gurat Plató i Aristòtil o el mateix Derrida, es dona l'experi-ència de la independència del vincle amistós respecte a la reiteració de la convivència i el tracte continu, malgrat que

9. Ens referim a la secció cinquena del capítol quart de «De la grama-tologia», en el qual, discutint els capítols v i vi de l'*Assaig sobre l'origen de les llengües*, Derrida comenta els paràgrafs en els quals Rousseau es dedica a criticar la noció de *representació* en benefici d'un acte de pre-sència pura que s'entén com un present sense cap possibilitat d'esdevenir representat, en tant que aquest present escapa als records o expectatives, que són interpretats com modes de la representació de la consciència del temps, i per tant, de segon ordre. La presència s'entén com «l'originalité du présent en tant que forme absolue de la temporalité» (DERRIDA, 1967, p. 436). I aquesta forma absoluta de la temporalitat s'associa amb dos conceptes d'aquella tradició de la «metafísica de la presència»: l'essència (*L'essence est la présence*, p. 437) i el present viu (interpretant que, com a lector habitual de Husserl, pot estar referint-se aproximadament al *leben-dige Gegenwart* de la teoria fenomenològica de la consciència del temps). Sobre això, cal tenir en compte que Husserl no presenta una concepció consistent del «present viu» fins a l'elaboració dels textos que avui en dia coneixem amb el nom dels *Manuscrits C*, que no es van editar fins l'any 2006, i de què Derrida no va poder tenir segurament cap notícia.

no trobem respostes a aquesta experiència remirant en els textos d'Aristòtil (i tampoc en els de Derrida). Aquesta experiència es dona, no en el sentit que ja el mateix Derrida entrelluca, que allò que es comparteix en el tracte continu (les paraules i els pensaments) va efectivament desancorant-se de la presència corporal a través de l'allau de successives onades de les tecnologies de la comunicació (Derrida, l'any 1994, parlava encara tímidament del telèfon com una primera dis-locció de la presència)¹⁰, sinó que efectivament és possible allò que no es troba en els textos d'Aristòtil sobre l'amistat, com és l'experiència del que anomenarem «empalmament temporal»: l'experiència per la qual fils dialògals, gestualitats corporals, sinèrgies motrius, complicitats abandonades, es restauren immediatament després d'una quantitat de temps molt considerable que les hauria d'haver esfilagarsat. I no obstant la destrucció que hauria de produir el pas del temps (l'*aposegoria* com a manca de paraula que desfà les amistats d'EN 1157 b14), la conversa s'empalma allà on es va deixar; el somriure té continuïtat amb el darrer, la gestualitat encaixa amb la darrera, fins i tot quan aquesta era ja absent en la memòria.¹¹

És en la fenomenologia de la coloració de la vida d'Edmund Husserl en què podríem trobar una possible inter-

10. J. DERRIDA, 1994, p. 251. El comentari de Derrida sobre les dis-loccions de la comunicació: «On peut se parler de très loin, on le pouvait déjà, Aristote n'en tenait pas compte», és certament enigmàtic: què no va tenir en compte Aristòtil? El telèfon? O aquella entitat amalgamada, quasi talmúdica, entre parla i text que és possibilitada per la noció de *diferència* i que possibilita la constitució del bricolatge textual com a eina d'emancipació?

11. El comentari de Derrida al fragment de F. Nietzsche titulat «Els amics com a fantasmes» prefereix situar-se en l'altre extrem d'aquesta experiència: la d'un canvi profund en nosaltres que contrasta amb la de l'amic que s'ha mantingut sense canvis, cosa que produeix el contrast que transforma l'amic en un fantasma del nostre passat; veg. DERRIDA, 1994, p. 93.

pretació d'aquella vivència d'empalmament, per la qual la conversa amical pot ser represa, i les tonalitats emotives immediatament restaurades, com si el temps s'hagués congelat malgrat que hagin transcorregut quantitats considerables del temps del rellotge. Aquesta experiència no obté pràcticament comentari per part de Derrida, que prefereix aprofundir en l'experiència de l'allunyament, paradoxalment més previsible, més accessible per a un món com el nostre, escampat arreu de *ghosting* tecnològic. Una exposició de com la teoria de la coloració de la vida podria donar fonament descriptiu a l'experiència de l'empalmament amical, sense haver d'acudir per altra banda a dreceres metafísiques d'«experiències d'eternitat», no pot ser desplegada aquí, però l'esbós bàsic seguiria aproximadament els següents passos:

- a) Una advertència molt primerenca i sovint mai prou tinguda en compte sobre la descripció fenomenològica consisteix en la tesi segons la qual «una habitud intel·lectual no és mai totalment lliure de coloracions emocionals, *i viceversa*». ¹² Segons això, qualsevol vivència intencional es presenta ja sempre «tintada» d'una coloració afectiva. Els objectes intencionals (també aquells objectes de la percepció que acostumen

12. HUA XXXVIII, p. 164: «Ein intellektueller Zustand ist vielleicht nie von emotionellen Färbungen ganz frei und umgekehrt» (les traduccions d'aquests textos són nostres). La tesi és postulada en data tan primerenca com 1893, i no serà mai abandonada durant tota la trajectòria de Husserl, fins i tot quan entrin en escena els ambiciosos projectes de la «reducció fenomenològica» a partir de 1905. Per poder entendre la continuïtat d'aquesta tesi per sobre dels intents de sistematitzar la fenomenologia com a intent d'establir una descripció mancada de pressupòsits, cal prendre atenció a l'absolutament original concepte husserlià d'*interès*, que possibilita la noció (aparentment aporètica) d'*interès transcendental*, que, corresponent ontològicament a l'àmbit dels interessos, és aquell a partir del qual tota la resta d'interessos poden ser entesos com a tals.

a constituir el model de les intencions objectivants) es donen sempre com agradables o desagradables o insípids (la neutralitat també és un mode de la «coloració afectiva»); però també les afeccions (*Affekt*) tenen el seu objecte, i en presentar-se a la consciència hi han d'anar vinculades (els exemples que posa Husserl són diversos, però inclouen el que segons Aristòtil constitueix allò que comparteixen els amics: les paraules i els pensaments): els objectes susciten afeccions i les afeccions es constitueixen en objectes, en una retroalimentació constant.

- b) A aquesta retroalimentació entre afeccions i objectes en el si de les vivències intencionals cal afegir-hi encara les valoracions (*Wertungen*). Les afeccions poden ser, embridades amb els seus objectes, continguts de la valoració com una forma de donació nova d'aquests.¹³ Tenim així gust, percepció i valoració com tres nivells que es fusionen en la donació de l'objecte intencional i de què podem entrellucar-ne les relacions de dependència – independència funcional.
- c) La retroalimentació entre les afeccions, els seus objectes i les valoracions que els acompanyen acaben configurant un «temple d'ànim» (*Stimmung*). Els temples d'ànim tenen la seva pròpia intencionalitat, que no és

13. És tal la relativa autonomia de l'àmbit de la valoració que Husserl encunya per a la seva denominació el neologisme «valicepció» (*Wertnehmung*), format de la mateixa manera que «percepció» (*Wahrnehmung*), i que es conjuga seguint la seva mateixa estructura: «valicebim» els objectes en les seves qualitats agradables de la mateixa manera com percebem les seves qualitats sensorials, a partir d'un acte que n'és independent, però amb el qual apareix fusionat. Si la percepció consisteix a «prendre quelcom com a verdader» (*Wahr – nehmen*), la valicepció consisteix a «prendre quelcom com a valuós» (*Wert – nehmen*). L'agradabilitat de quelcom no consistiria ja en un «prendre» (*nehmen*), sinó en un «rebre».

en cap cas la de l'objecte intencional de la vivència (percebut, agradat, valorat), sinó la d'una síntesi que s'escampa i es difon per la vivència i la tinta d'una coloració afectiva que abraça els seus entorns i rerefons. Aquests entorns són evidentment espacials, però també poden ser entorns temporals d'una vivència intencional determinada. Un temple d'ànim pot estendre la seva coloració, sinó cap a tot un món – entorn, sí sobre alguns aspectes selectius d'aquest. Pot, per exemple, escampar-se sobre intervals o transcurso passats de la vida del subjecte. La intencionalitat del temple d'ànim (diferent de la de l'objecte intencional) consisteix, doncs, en una intencionalitat afectiva característica de síntesi d'ordre superior que fa emergir una coloració que, per diferenciar-la de la coloració de les vivències afectives no fusionades, anomenarà Husserl «resplendors» (*Schimmer*).¹⁴

- d) Aquestes descripcions fenomenològiques Husserl les limita a les vivències de la consciència individual concreta, però res impedeix la seva aplicació a les vivències intersubjectives (intencionalitats-nosaltres) o a les vivències d'empatia.¹⁵ En aquest sentit, certa constitució d'una resplendor és condició de possibilitat del fenomen dels empalmaments temporals.

Algunes amistats resplendeixen. Ara això vol dir: algunes relacions amicals estan dotades de l'estructura per la qual, en les estructures de la consciència de cadascun dels

14. HUA XLIII/1, Nr. 4, p. 64.

15. Els fenòmens de la coloració afectiva i la resplendor han estat emprats per intentar una exegesi del cèlebre episodi de la magdalena de Proust (veg. ZIRIÓN, 2003, p. 215 y ss.), però podrien aplicar-se també a les vivències d'empatia i a la intersubjectivitat en general. Per a una aproximació a la vinculació entre empatia i intersubjectivitat, veg. J. GONZÁLEZ, 2021, a SERRANO DE HARO (ed.), p. 155 i ss.

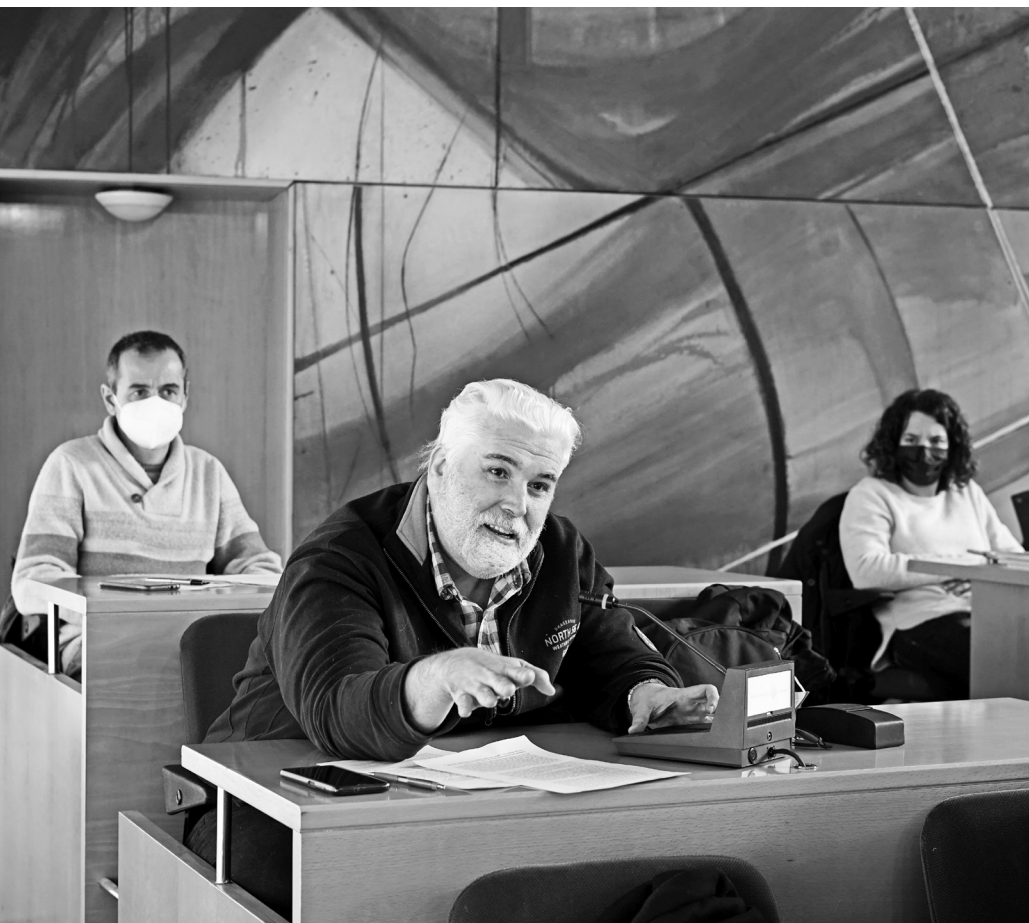
amics, la percepció del cos de l'altre restaura els objectes prèviament compartits (les converses) fent emergir, a través de la difusió de la resplendor, mons i afectivitats passades i absents amb les quals s'empalma immediatament. Aquesta resplendor no és, per tant, la de la llum de l'eternitat, ans té els forats del temps com a condició de possibilitat. Però tampoc es confon amb la disseminació espectral de la diferència. Com que és tot un fragment de món el que és «empalmat» a través de la percepció del cos (i la veu, i la mirada) de l'altre, aquesta vivència no es confon amb la de la dislocació de la presència possibilitada pels dispositius tecnològics de la comunicació, que és experiència de la disseminació, no de l'empalmament. L'espectralitat del comentari derridià dels fragments nietzscheans sobre l'amistat no és altra cosa que l'absència d'aquest fenomen de l'empalmament, que ens aboca directament a la vivència de l'alteritat temporal espectral.

Bibliografia

- BATALLA, Josep (2015) Traducció i edició de Ètica *nicomaquea* d'Aristòtil. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum.
- COOPER, John M. (1980) «Aristotle on Friendship», a RORTY, A. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: California University Press, p. 301-340.
- DERRIDA, Jacques (1967) *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions du Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1993) *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1994) *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée.

- FOSSHEIM, Hallvard (2011) «Justice in the Nicomachean Ethics Book V», a MILLER, Jon (Ed.) *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge Critical Guides, New York, Cambridge University Press, p. 254-275.
- FRAISSE, Jean-Claude (1984) *La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: J.Vrin.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan (2021) «La intersubjetividad como el ser primero en sí», a A. SERRANO DE HARO (ed.), *Guía Comares de Husserl*. Granada, Editorial Comares, p. 155-173.
- HEIDEGGER, Martin (1977) *Gesamtausgabe Band 2, "Sein und Zeit"*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (2004) *Hua XXXVIII, Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Texte aus dem Nachlass 1893–1912*. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, Edmund (2020) *Hua XLIII/1, Studien zur Struktur des Bewusstseins, Verstand und Gegenstand*. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, Edmund (2020) *Hua XLIII/2 Studien zur Struktur des Bewusstseins, Gefühl und Wert*. Dordrecht: Springer.
- KENNY, Anthony (2016) *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. New York: Oxford University Press. (2nd Edition).
- LEE MILLER, Patrick (2014) «Finding Oneself with Friends», a *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Ed. Ronald Polansky, Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 319-349.
- NEHAMAS, Alexander (2010) «Aristotelian Philia, Modern Friendship?», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXXIX. New York: Oxford University Press, p. 213-247.
- ROSEN, Stanley (1987) *Hermeneutics as Politics*. New York: Oxford Univ. Press.
- ZIRIÓN, Antonio (2003) «Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar», *Acta Fenomenoló-*

- gica Latinoamericana*. Vol. I, Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Bogotá, mayo 22-25, 2002. Lima: Fondo Editorial, p. 209-221.
- ZIRIÓN, Antonio (2019) «Coloraciones emotivas y temples de ánimo en los “Estudios acerca de la estructura de la conciencia” de Husserl», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 60, enero-junio, p. 123-145.



FEBLESA, AMISTAT I MUSICALITAT

JOAN CUSCÓ I CLARASÓ

Universitat de Barcelona / SCF

En tractar de les teories físiques dels autors que el van precedir, Aristòtil diu que tots ells parlen de la coparticipació de principis contraris (com el ple i el buit, el fred i la calor i el moviment i la calma). «Que és necessari que tot l'harmonió neixi de l'inharmonió, i l'inharmonió, de l'harmonió» (*Física*, I, 188b). Que hi ha ordre perquè hi ha composició i perquè ordre és harmonia. De la mateixa manera, allò que és educat (*mousikós*) naix del no-educat. I ho diu amb una certa ambigüitat (*Ibidem*, I, 188a). Per tant, els conceptes d'harmonia i de composició, de *mousiké* i de bellesa apareixen, des d'un principi, per parlar de tota realitat viva. Els conceptes musicals són vàlids per entendre el món que ens envolta i el món humà, i permeten l'harmonització fructífera dels contraris. No debades, també parla de la importància de l'amor i de l'odi i del fet que l'amistat no congrua amb l'odi ni produeix res a partir d'aquest, en una clara referència a Empèdocles. (*Ibidem*, 188b-189a)

En aquestes visions antigues, la música i les qualitats musicals formen part de la visió de la realitat i del seu ordre o forma d'organitzar-se i de la realitat humana (individual i col·lectiva) i de la seva manera d'organitzar-se i de desplegar-se essent, aquesta, una perspectiva que retrobem en autors com Ramon Llull (CAMPRUBÍ, 2016) i fins als nostres

dies. I remarquem aquestes qüestions perquè considerem que el tema de l'amistat cal relacionar-lo amb la música i que Aristòtil és l'autor que permet vertebrar la nostra aportació. La música, l'harmonia i l'amistat, com elements de cohesió i de constitució del mode d'ésser humà, són els punts de partida. Com a tecnologia de la memòria, de les emocions i de la creativitat, com va constatar John Ruskin en conèixer la pastora Beatrice Bernardi (RUSKIN, 1885) i han redescobert les neurociències.

Aristòtil (com Plató) tenia clar el paper de la música en la cohesió social i en l'educació i per això hem començat amb ell. Ésser un animal polític implica ésser un animal musical i per això Aristòtil no es va interessar tant per les proporcions matemàtiques de l'harmonia i per l'estudi científic del so com per la teorització del so que és «veu», és a dir, que té significat i valor humans, de la percepció acústica del so (Cuscó, 2022, p. 8-11) i per defensar la pràctica musical en l'educació dels joves (*Política*, 1340b-1342b)

I en posar l'accent en el lligam entre música i vida humana, l'altra pregunta que se'ns imposa és: d'on brosta la música? Hi ha un gruix de teories que diuen que des del silenci o, més ben dit des de la por del silenci (i de la solitud). Per això, conta Andrés Pardo Tovar l'any 1961: «L'ésser humà, sense que el seu nivell cultural hi hagi tingut res a veure, sempre ha utilitzat la música com el mitjà més poderós per vincular-se amb els seus semblants» (PARDO, 1961, p. 28). En conseqüència, se'ns planteja un repte important que no podrem afrontar de manera completa, però, esperem, amb el màxim de rigor: copsar allò que passa entre la música i l'amistat, sabent que l'amistat és indeslligable de l'amor i de l'erotisme.

De l'amistat

L'any 1938 el pensador Francesc Pujols dedicà a Mercè Rodoreda l'article «L'amor i l'amistat. Carta oberta a Mercè

Rodoreda» en què diu, entre altres coses: «L'amor és una amistat absoluta, i l'amistat, un amor relatiu» (PUJOLS, 1983, p. 41). Uns anys després, a les cartes sobre temes d'amor i d'amistat que dirigeix a Esther Antich, hi diu: «Encara que el nostre amor ja no sigui a temps de començar, la nostra amistat no es té d'acabar mai» (PUJOLS, 2021, p. 145). Aquest flux entre ambdós termes el trobem, també, en la manera com s'ha interpretat la paraula *filosofia*, i és que si habitualment s'entén com «amor a la filosofia», en altres ocasions és vista com «pràctica del saber en amistat».

En la filosofia catalana, l'autor que més va desplegar aquest joc fou Ramon Llull, que va crear la relació entre l'Amic i l'Amat. L'Amic tendeix a l'Amat per trobar llur plenitud, en un ascens dolorós però plaent cap a la saviesa, a través de l'amor com a força o energia vital, i l'Amat ajuda l'Amic en el seu ascens. Ben cert, doncs, que els termes *amic* (del llatí *amicus*, i que possiblement va derivar d'*amore*) o *filial* (relacionat amb el grec *philia*) posseeixen una forta complexitat. Impliquen una necessitat de relació. De diàleg i d'obertura a l'altre, sense la qual no som nosaltres mateixos.

Posteriorment, una mica més enllà arriba Ralph Waldo Emerson quan diu que l'amistat necessita dos elements fonamentals: la veritat (que implica sinceritat) i la tendresa (que implica cura) i per això té un alt valor i és un bé preuat. L'amistat no és un pacte ni una aliança interessada i, a més, demana: «Aquell rar terme mitjà entre semblança i dessemblança» (EMERSON, 1910, p. 95).

El tema de l'amistat, com el de la música, són complexos, com acabem de veure. No obstant això, podem dir que en tot plegat hi ha tres conceptes que s'interrelacionen: *amor*, *amistat* i *erotisme*. Tres conceptes també polièdrics i molt plàstics. I en ells, com ja va dir-nos Aristòtil, el plaer hi fa un paper decisiu. (*Ètica a Nicòmac*, x, 1175b)

No podem entrar en les qüestions de fons que es deriven del que acabem de presentar, però sí que volem entrar en

aquesta necessitat de relació íntima i vital dels humans a partir de la música. No debades, entre les teories que hom accepta avui com a origen de la música (que és present en totes les cultures, antigues, modernes i contemporànies) és el de la cohesió social, que, com hem dit, també cal relacionar amb la por del silenci absolut que tenim els humans (perquè ens provoca sensació de perill). Que són dues perspectives que es complementen. La necessitat de l'altre i la contingència existencial. L'amistat i la música, doncs, conflueixen en aquesta estratègia de vida.

El poeta Ausiàs March ja estableix en el seu poema 94, en tractar la mort de la seva amada, que entre ambdós hi ha una relació en termes d'harmonia musical. (MARCH, 1912, II, p. 93)¹ I Santiago Auserón, en el llibre que naix com a fruit de la seva tesi doctoral en filosofia, comença parlant d'Aristòtil, d'amistat i de música (AUSERÓN, 2020, p. 9).

La necessitat de relació d'amistat ve donada per la fragilitat humana, però, una vegada més, cal tenir en compte que l'ambigüitat torna a ser evident, ja que en el joc de l'amistat hi trobem tant el treball en comú com la diferència. La feblesa compartida i les capacitats compartides però desigualment desenvolupades. En paraules de Marcus du Sautoy, la música permet l'encaix en l'amistat, la cohesió i la pluralitat al mateix temps. La fugida del solipsisme i de l'isolament: «Cantar en un cor o tocar en una banda és una manera extraordinària de cohesionar experiències conscients disperses. [...] La música era important en els rituals per crear estats alterats de consciència. Amb un ritme de 120 pulsacions per minut és fàcil induir experiències al·lucinatòries.» (SAUTOY, 2020, p. 283)

1. Com a curiositat, podem dir que en el títol de la traducció castellana de la poesia de March que Baltasar de Romaní va editar a València l'any 1539 se'ns diu que March era filòsof i poeta.

Els cors (infantils, d'adults, d'homes i de dones), relligant dansa i música en comú, foren un element fonamental de la cultura musical grega i van rebrostar en la tragèdia àtica, i per això Aristòtil té clara la cohesió social que es deriva de fer música en comú.² I és que la polifonia (que és l'acte de cantar junts i a diverses veus) ha estat un fet fonamental en les primeres cultures humanes (JORDANIA, 2011), i ho és en els nostres dies. I la filosofia d'Aristòtil té clara aquesta importància, ja que l'ha conegut de ben a prop.

Música i comunitat

Dèiem que en Ramon Llull la música és important per aconseguir el lligam entre l'Amic i l'Amat. Per cercar la plenitud vital i de coneixement. No debades, distingeix entre la joglaria mundana (que fa música «de puteria» i dirigida als plaers del cos) i la joglaria espiritual (CUSCÓ, 2018). Els veritables joglars i trobadors han de cantar a Déu i ell vol ser un joglar de Déu i de la bellesa perquè l'amor (que és l'energia que permet l'enllaç entre l'Amic i l'Amat) usa la música com a vehicle (LLULL, 2009, p. 136-140). La música d'Orfeu que «encanta» és la clau de volta de l'harmonia que humanitza. I cal saber, afègeix Llull, que tots som joglars: músics i instruments de la música al mateix temps. I que tots podem millorar fent la música adequada. I no s'erra si tenim en compte que totes les cultures conegudes han fet

2. Plató parla de la música coral i de com a través seu s'alterava la consciència del participants al *Ió* (533e- 534 a-b). També tracta de com dirigir un cor, els cantants i els sonadors d'aulos que els acompanyen, a l'*Alcibiades* (124c-126c), a l'apartat en què tracta de la cura de l'ànima i del coneixement d'un mateix dient que els cors de les tragèdies els ha de dirigir un ciutadà que encarni els valors de la ciutat (la concòrdia i l'harmonia que venen de l'amistat). I a les *Lleis* diu que el cant coral és un factor educador de primer ordre (*Lleis*; 672e).

i fan música i que els humans incapaços de fer o de gaudir de la música són molt pocs. Els humans tenim des de l'úter matern capacitats innates per detectar les qualitats del so i la prosòdia. (SCHÖN *et al.*, 2019) Una música que permet cohesionar-nos amb la Divinitat (amb el nostre món espiritual) o amb els nostres congèneres. No debades, l'any 1482 als estatuts de la confraria de l'Assumpta de Manacor s'establí que es contractessin músics capaços de treballar en ambdós àmbits: «Ab iuglas, així en o espiritual com en lo temporal.» És a dir, joglars capaços de fer la música adequada per a la vida espiritual i per la vida terrenal, al temple i als carrers. (DOMENGE, 2006, p. 10).³

D'Aristòtil i la música

Aristòtil va provocar un important gir en el concepte grec de *música* que, després, va rebrotar en l'obra d'Aristoxen de Tàrent. Primer, va negar que hi hagi una música còsmica o de l'univers (*Sobre el cel*, IX, 289b-291a)⁴; i, se-

3. En parlar de joglars i de música, apareix l'esmentat tema de l'erotisme. Molts joglars medievals foren acusats de bruixeria per fomentar les passions i els plaers del cos. El concili de Cloveshoe (747) prohibeix als benedictins que deixin entrar «poetes, arpistes, músics i bufons» als seus monestirs, i a un sacerdot se li prohibeix «fer de jogar, sol o amb altra gent». El còdex legal del sacre imperi Romà Germànic, el *Sachsenspiegel*, escrit a principis del segle XIII, estableix que: «Els soldats mercenaris i els seus fills, els joglars i tots aquells que han nascut il·legítimament (els bastards) no tenen drets» (GIOIA, 2020, p. 217-218). Aquests músics van patir acusacions de bruixeria i se'ls posava en relació amb el diable per conduir els bons cristians pel camí de la perdició amb cançons i danses seductores i eròtiques. En certes cultures primitives, els xamans també fan música a partir dels cants d'aparellament dels animals. (VALLS, 1982, p. 56)

4. Des de l'any 2016, les afirmacions d'Aristòtil dient que l'univers no sona han quedat desfasades. Des del moment que es van poder detectar les ones gravitacionals que Einstein va preveure vam tenir una

gon va parlar del so però no per les seves qualitats matemàtiques, sinó per les seves qualitats acústiques (*De l'ànima*, II, 419b-420a) i va distingir entre *so* i *veu*, essent la veu: prolongació, melodia i llenguatge (*Ibidem*, II, 420b) i un «so significatiu» (*Ibidem*, II, 421a).⁵ Així mateix, i recollint la importància dels cors i de la música coral (tant en la Grècia arcaica com en la tragèdia àtica) va veure la importància de la música com a factor de cohesió social. I també va parlar del plaer com a motor del coneixement, també en els músics (*Ètica a Nicòmac*, 1173b-1175a). D'altra banda, l'argumentació que fa a l'inici de la *Poètica* sobre l'origen de la música en les qualitats innates dels infants de captar i d'imitar la prosòdia i el ritme enllaça molt amb les investigacions recents sobre les capacitats innates dels infants (des dels darrers temps a l'úter matern i durant els primers mesos de vida) per captar les qualitats musicals i per crear patrons. (SCHÖN *et al.*, 2019, p. 64-105 i p. 134-137).

Així mateix, per Aristòtil un llenguatge plaent és equilibrat i té ritme, harmonia i melodia. (*Poètica*, 1448b). Ja al segle XX, Jaume Pahissa diu que la música es basa en tres dimensions que li donen ple sentit i singularitat: el ritme, el *melos* i l'harmonia, que són com les tres dimensions de la geometria: la longitud, la latitud i la profunditat. La longitud és ritme percudit, la longitud i la latitud formen la super-

nova perspectiva de l'univers. El vam poder escoltar. Actualment, el 99% de coses que coneixem de l'univers són a través de la llum, però ja s'ha obert la finestra a les que podem escoltar. Ja podem estudiar aquelles ondulacions que no notem. (DÍAZ *et al.*, 2021)

5. Diferencia el so (com quelcom sonor o estudi de l'eco) de la veu com a so d'un ésser o d'un instrument, que és: emissió, melodia i llenguatge. (*De l'ànima*, 419b-421a) Recordem que fou a partir del segle XVII, i com a herència de les idees dels teòrics del segle XVI que estaven amarats d'aristotelisme, que es va parlar de la música com a llenguatge de les passions (com a fet destacat més enllà de ser una ciència matemàtica) i d'aconseguir que també els instruments musicals parlin.

fície (de la mateixa manera que el ritme i el *melos* formen la melodia); la longitud, l'altitud i la profunditat constitueixen el volum, de la mateixa manera que el ritme, el *melos* i l'harmonia formen l'obra musical completa. Reprenent i desenvolupant la idea de *veü*, dirà que, per tal que els sons vocàlics siguin «cant», han d'estar dotats d'organització. D'una organització que té dos elements constitutius: l'emotiu (guiat per la inspiració) i la relació sistemàtica entre els sons que es basa en la tendència a relacionar-se d'uns sons amb uns altres (perquè hi ha sons que s'atrauen i d'altres que es repel·leixen). D'aquesta manera, Pahissa, reprèn idees d'Aristòtil i enllaça amb investigacions actuals que permeten comprendre, avui, com la música i el llenguatge humans fan que allò que en el ximpanzé era un protollenguatge vocal-gestual esdevingui conceptual, abstracte i expressiu (BUENO, 2019, p. 76-80), i com a través del llenguatge i de la música es posa en joc la creativitat, sense la qual no seríem com som. (BUENO, 2019, p. 25 i FUENTES, 2017)

D'Aristòtil i l'òpera moderna

Aristòtil torna a ser un autor cabdal, com ho va ser a la segona meitat del segle XVI per provocar el naixement de l'òpera moderna amb autors com Vincenzo Galilei, Nicola Vicentino i Girolamo Mei. Sense la lectura que van fer de la *Poètica*, del *De l'ànima*, de la *Retòrica* i de la *Política* d'Aristòtil la música occidental seria tota una altra. Només cal veure el que escriu sobre la capacitat de la música per expressar les passions humanes a la *Política* (*Política*, 1340a).

Al segle XX és Jaume Pahissa qui, rellegant aquest pas que fou propiciat per les idees d'Aristòtil, crea el sistema intertonal com a progrés de la música tonal, que els antics van promoure, i cap a l'abstracció i l'expressió màxima. Crea una nova atmosfera per a la música en què l'harmonia ja no potencia la melodia i la paraula, sinó que és ella mateixa

l'expressió i la comunicació: «En ella, l'harmonia avança i s'enriqueix. Però la melodia no sap respirar el nou ambient. Per tant, de la mateixa manera que la flor mor per tal que el fruit maduri, la melodia s'amaga per fer brillar l'harmonia.» (PAHISSA, 1954, p. 130)

És per tot plegat que Aristòtil ha de ser un autor a tenir molt en compte, més enllà del factor de cohesió social que apareix en la *Política* (que és allò que més s'ha destacat i una idea molt important en l'actualitat). Amb tot, és ben cert que són les idees platòniques les que han gaudit de més presència i circulació arreu. L'any 1997, durant el pregó de les festes de la Mercè de Barcelona, el violinista i director d'orquestra Yehudi Menuhin (1916-1999), va destacar (seguint allò establert a la Grècia clàssica) la importància d'una bona educació física i d'una bona educació musical essent, la segona, la que permet el vol de les paraules, la llibertat de consciència i la ciutadania de ple dret. Per tant, la que genera una actitud i una fluïdesa del pensar i del diàleg. Considera que l'educació, la religió, l'economia, la vida social creativa, la democràcia, han de ser replantejades en funció de les necessitats individuals i col·lectives de la humanitat i de la vida en el nostre planeta a partir d'una formació al llarg de tota la vida que tingui en compte: primer, inculcar les exigències d'una bona salut fins a la vellesa; i segon, inculcar el refinament dels nostres sentits i la creativitat artística i artesanal, tan important per al cos com per a l'esperit. I és que: l'educació musical també és una educació filosòfica. Es tracta de: cultivar l'oïda per tal d'apreciar les veus, el cant, la paraula. Sobretot per a la memòria, per garantir l'adquisició d'una capacitat adequada de raonar, de pensar (fins i tot abans de llegir i escriure) en l'experiència i en el record d'una emoció viscuda, associada al discerniment i a la resolució, la comprensió i l'expressió d'aquestes emocions en les creacions artístiques, materials, intel·lectuals, literàries, científiques i espirituals.

Llengua i musicalitat

Vist el gruix central de les nostres aportacions, volem dedicar els dos darrers paràgrafs a qüestions més concretes però ben actuals. La relació música-llenguatge i la relació música-emocions. Comencem per la primera.

L'any 1807 Guillaume André Villoteau (1759-1839) publicava a París la voluminosa obra *Recherches sur l'analogie de la musique avec les arts qui ont pour objet l'imitation du langage* (VILLOTEAU, 1807). Aquest músic, musicòleg i egiptòleg francès diu que la música permet convertir el sentiment en veu i imitar els sons de tal manera que amb ella apareix l'eloqüència i que ella es relliga amb la moral i es pot establir un bon ordre social. Les primeres llengües foren molt musicals, diu. Més que les modernes. I van servir per expressar els sentiments i per crear comunicació i comunitat.

Malauradament, aquesta perspectiva etnomusicològica iniciada al segle XVIII no ha començat a ser rigorosament estudiada fins a l'actualitat. Avui hom estudia com des dels sons vocàlics naixen les relacions melòdiques i com les protollengües eren «musillengües» (entonació, gest, ritme i concepte estaven implicats i eren inseparables). (MITHEN, 2006) Per tant, si d'una banda, el lligam entre recitar i cantar que trobem en l'antiga cultura grega ha rebrostat en la música contemporània (Schönberg i Pahissa), de l'altra, l'interès pel seu origen comú s'ha reprès en el món científic.

És clar, doncs, que el lligam entre música i llenguatge (i l'estudi del seu origen), així com el lligam entre música i emocions que presentarem tot seguit, són dos dels àmbits sobre els quals, i sobretot a partir d'Aristòtil, de Plató i de la música coral en l'antiga Grècia, podem (i hem) de treballar en els nostres dies.

Música i emocions

El segon tema que cal tenir en compte és el de les emocions (tot i que ara tampoc no el podem desplegar). En els nostres dies es confirma que la música és la més emocional de totes les arts. Però també es cospa que l'emoció no és la finalitat de l'art. La finalitat de l'art és el coneixement. L'emoció, com el plaer, hi fan un paper bàsic. L'emoció reforça la memòria, permet la catarsi compartida i la construcció dels sentiments. I la música és la «tecnologia» que permet transmutar l'emoció física i les capacitats cognitives en consciència. (BUENO, 2017, 2019 i 2020).

Des d'antic s'ha distingit entre les arts del temps (la música, la dansa, la paraula) i les arts de l'espai (la pintura, l'arquitectura i l'escultura). Les primeres són les arts del moviment i de l'efímer, les que ens arriben a través de l'oïda i de l'escolta i no pas de la vista. Les arts més emocionals enfront de les més contemplatives. No debades, l'anarquista Antonio M. Abellán (1888-1939) l'any 1938 escriu des de València i publica a Barcelona el llibre *La noble pasión de la música*, en què diu que gràcies a la capacitat de la música per commoure's es genera una comunió.⁶ (ABELLÁN, 1938, p. 3) Destaca que des de Pitàgoras se l'ha vinculat amb una idea de solidaritat i d'harmonització amb els altres i amb el cosmos. Defensa que la música acompanya els humans des dels primers orígens, ja que a partir del crit i de l'exclamació hem creat el cant capaç d'exterioritzar emocions. La música naix amb la veu humana, diu. I explica que des de Plató i Aristòtil s'ha parlat del seu paper educador i polític.

6. Abellán és autor de diverses obres tan interessants com desconegudes: *La espiritualidad de la música* (Barcelona, 1924 i 1930), *La música moderna* (Cullera, 1930), *Beethoven* (València, 1927), *Aforística musical. Índice de psicología y estética* (Madrid, 1935) i *La noble pasión de la música* (Barcelona, 1938).

Igual que la *Novena simfonia* de Beethoven a partir de la lletra de Schiller.

Cal tenir en compte, doncs, que els temes de la llengua (i de la veu, que diria Aristòtil) i de les emocions i de la música com a art més emocional (que tant va preocupar a Plató) són els que obren les portes a la reflexió final sobre la música i la consciència musical en la constitució d'allò que som (i de l'amistat), ja que també es vinculen, com hem vist al començament, amb el tema de música i comunitat i de música i silenci.

Fer-nos humans

Hi ha una afirmació de David Byrne que serveix per sintetitzar el que hem presentat: «No fem la música; la música ens fa a nosaltres.» (BYRNE, 2020, p. 171). Enfront de la visió romàntica i popular que la música és una manera de treure sentiments i emocions cap enfora, Byrne defensa que la música és expressió d'emocions perquè les crea. I la música és el vehicle que activa el «nostre caràcter psicològic compartit.» (*Ibidem*, 171)

El compositor Jaume Pahissa (1880-1969) va dir que un dels elements fonamentals per comprendre l'ésser humà és l'aparició de la «consciència musical». Cal esbrinar en quin moment a l'ésser humà se li desperta el gust per la consonància i el sentit de l'harmonia. Un tema que ell havia de deixar obert i que avui, com hem vist, podem acotar força bé. Un tema que ens relliga amb la perspectiva que donà Aristòtil i que concep que és l'aparició d'un nou sentit: el sentit harmònic, que és l'arrel de la música i de la consciència musical (PAHISSA, 1954, p. 81).

L'aparició de la consciència musical ve a dir que en la música s'hi juga alguna cosa més que un paler artístic: una manera de ser i de viure. D'una banda, doncs, té conseqüències artístiques amb el sorgiment de l'òpera, primer, i dels

sistemes lingüístics de Schönberg i de Pahissa, després (que són fets que pertanyen a l'àmbit més estrictament musical i que no és el que ara ens ocupa). (Cuscó, 2022) De l'altra, vol dir que la música també té una dimensió física (corporal) perquè la fem conjuntament i crea cohesió. I és que, davant l'abisme del silenci i de la solitud, crea sentit, ajuda la memòria i l'empatia: l'amistat fructífera. Enfront de la feblesa individual, el «melos», el «ritme» i l'«harmonia» fan que el llenguatge parlat adquireixi noves dimensions que permeten el joc, la diversió i l'educació.⁷ (*Política*, 1339a-1342b) I és que no és casual que les paraules «harmonia», «ritme» i «número» tinguin una mateixa arrel indoeuropea que vol dir *acoblar* i *ajustar*.

La «consciència musical» unifica: d'una banda, el cos, el cervell i la ment (i les emocions, la memòria i les raons); de l'altra, els individus d'una mateixa societat o col·lectiu. Crea cohesió i «espai polític», en el sentit ampli del terme (ja que moltes vegades també és vehicle per a la dissidència política). Fa que hom surti de si mateix per donar-se i sentir-se membre del «nosaltres». No debades, en el món grec, la música i l'amistat són centrals. I, com diu Aristòtil, ni l'amistat ni la música no poden ser ocultes. Són expressió. Necessiten hàbits i fer-se a foc lent. No són simple relació emocional, sinó coneixement. (*Ètica a Nicòmac*, VIII, 1155a–IX, 1172a) Construcció en comú enfront de la fragmentació individualista d'avui: un element central de la polis. Com hem vist en aquest ràpid i atapeït repàs, en què també constatem com a temes cabdals el del sorgiment de la música i

7. El tema del joc i de la música que apunta Aristòtil també ens porta a una reflexió en què en tractar de l'origen de la música en i per a la col·lectivitat humana no hi hagi només la por del silenci, sinó, també, l'avorriment o la necessitat de transformar els quefers quotidians en alguna cosa més creativa (com passa en la vivència musical de cultures com la foli).

del llenguatge, aquests aspectes han estat dècades i dècades al calaix tot i els intents de comprensió que s'han fet.

Bibliografia

- ABELLÁN, Antonio M. *La noble Pasión de la música*. Barcelona: Editorial Nosotros 1938.
- ARISTÒTIL [Josep Farran i Mayoral, ed.]. *Poètica. Constitució d'Atenes*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1926.
- ARISTÒTIL [Julio Pallí Bonet, trad.]. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1988.
- ARISTÒTIL [Manuela García, ed.]. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- ARISTÒTIL [Miguel Candel, trad.]. *Acerca del cielo*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.
- ARISTÒTIL [Miguel Candel, ed.]. *De l'ànima*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2015.
- ARISTÒTIL [Joan Ferrer, ed.]. *Física*. Girona: Edicions de la ela geminada, 2017.
- AUSERÓN, Santiago. *El ritmo periódico*. Barcelona: Anagrama., 2020.
- BUENO, David *et al.* *Les profunditats de la ment*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2017.
- BUENO, David. *Trenca-t'hi el cap. La cultura com a motor de la re-evolució cerebral*. Barcelona: Destino, 2019.
- BUENO, David. *L'art de persistir*. Barcelona: Ara, 2020.
- BYRNE, David. *Cómo funciona la música*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2020.
- CAMPRUBÍ, Marcel. «Corpus d'escrits musicals en l'obra de Ramon Llull», *Revista Catalana de Musicologia*, núm. IX, 2016, 11-39.
- CUSCÓ, Joan. «Música, Ética y mística en Ramon Llull», *Enrahonar; Supplement Issue*, 2018, 263-271.
- CUSCÓ, Joan. *Entre Orfeu i Plató. Filosofia i música en la contemporaneïtat*. Sabadell: Enoanda, 2022.

- DÍAZ, Lúdia *et al.* *La música del universo*. Argentina: Siglo XXI Editores, 2021.
- DOMENGE, Joana [Ed.]. *El patrimoni musical I. Curs de cultura popular i tradicional*. Ajuntament de Manacor / Patronat de l'Escola Municipal de Mallorca, 2006.
- EMERSON, Ralph W. *La confiança en si mateix. L'Amistat*. Barcelona: L'Avenç, 1910.
- FUENTES, Agustín. *La chispa creativa. Cómo la imaginación nos hizo humanos*. Barcelona: Ariel, 2017.
- GIOIA, Ted. *La música. Una historia subversiva*. Madrid: Turner Noema, 2020.
- JORDANIA, Joseph. «Singing and thinking» a: *Why do people Sing? Music in Human Evolution*. The publishing program logos, 2011.
- LLULL, Ramon. *Llibre de contemplació*. Antologia. Barcelona: Editorial Barcino, 2009.
- MARCH, Ausiàs [Amadeu Pagès, Ed.]. *Poesies d'Ausiàs March*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1912, 2 vols.
- MARGULLIS, Elisabeth Hellmut. *Psicología de la música: Una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial, 2020.
- MITHEN, Steven. *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- PAHISSA, Jaume. *Los grandes problemas de la música*. Buenos Aires: Ricordi, 1954.
- PARDO TOVAR, Andrés. «La música como factor de cohesión social», *Revista de Educación*. XLVI, 1961, 28-30 [336-338].
- PUJOLS, Francesc. *Articles*. Barcelona: Quaderns Crema, 1983.
- PUJOLS, Francesc. *La meva carn que tu encenies*. Juneda: El Fonoll, 2021.
- RUSKIN, John. *Roadside songs of Tuscany*. Sunnyside, Orpington, Kent: George Allen, 1885.

- SAUTOY, Marcus du. *Programados para crear*. Barcelona: Quaderns Crema, 2020.
- SCHÖN, Daniele, AKIVA-KABIRI, Lilach i VECCHI, Tomaso. *Psicología de la música*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.
- VALLS, Manuel. *La música en el abrazo de eros*. Barcelona: Tusquets Editors, 1982.
- VILLATOEAU, Guillaume André. *Recherches sur l'analogie de la musique avec les arts qui ont pour objet l'imitation du langage*. Paris: Imprimerie Impériale, 1807, 2 vols.

AMISTAT, ECONOMIA I FILOSOFIA

JOAQUIM PERRAMON

*Investigació en Anàlisi Financera i de la Incertesa
(LAFI)-Universitat de Barcelona*

Per conceptualitzar l'amistat, parteixo d'Aristòtil, que distingia entre tres tipus d'amistat: la de caire útil (interessada), la plaent i la virtuosa, si bé les dues primeres són anàlogues.¹

L'amistat més elevada és la que es dona entre homes virtuosos i pateix de l'autoestima; qui no s'estima ell mateix no pot estimar els altres. Estimem com a extensió de nosaltres mateixos. S'estima d'igual a igual. En l'amistat virtuosa es desitja i es fa el bé; també es pateix amb els amics.

En canvi en l'amistat útil o fonamentada en el plaer n'hi ha un que mana i un altre de subordinat. En síntesi, partim de dues formes d'amistat: l'amistat ego-altruista i l'amistat egoista.

L'amistat egoista és ben present en l'economia. De vegades se li ha prestat més atenció i de vegades no tanta. Actualment tenim el terme *crony capitalism* per a designar el capitalisme «clientelista» o «amiguista» per descriure una economia suposadament capitalista en què l'èxit en els

1. Ramon ALCOBERRO, *L'amistat segons Aristòtil. Context i sentit del tema*. Extret pel mateix autor de la conferència al curs «L'ètica d'Aristòtil. Context i principals problemes». Escola d'estiu del Col·legi de Llicenciats de Barcelona. Barcelona, 15 de juliol de 2011.

negocis depèn d'una estreta relació entre els empresaris i els funcionaris o polítics governamentals. A Espanya, on les grans empreses pertanyen a sectors regulats (construcció, banca, energia...), és el sistema dominant i el terme s'ha traduït també com a *capitalisme d'amiguetes*.

Els tractes entre *amiguetes* es poden fer a molts llocs, però la llotja del Bernabéu, pel seu caràcter elitista, representa el punt de trobada per excel·lència dels *amiguetes*.

El concepte no és nou² ni el fenomen és exclusiu d'Espanya. La gratificació mútua va ser crucial en l'amistat romana. La connexió entre favors i contra-favors era tan forta que el terme llatí *gratia* no només significava 'gratitud' i el 'desig de correspondre', sinó també 'influència'. En donar favors, una persona podria augmentar la seva influència sobre els altres. La influència va servir com a capital social i polític important que es podria utilitzar per distribuir favors als quals no es tenia accés directe.

L'amistat ego-altruista en economia no s'ha estudiat de manera explícita, però el concepte *virtut* sí que ha tingut moltíssima rellevància implícita: sense virtut no anem enlloc. La virtut té, sobretot, importància entre els economistes clàssics amb arrel filosòfica, inclòs, per suposat, Adam Smith i no diguem ja dels que s'ocupen de l'administració pública o l'Estat.

I amb el temps aquest concepte filosòfic va anar quedant relegat. En el seu desenvolupament com a ciència, l'economia s'ha «matematitzat», la qual cosa, en part està bé, però la matemàtica ha estat excessivament simplificadora.

Quan era estudiant, un professor explicava l'Escola de Chicago de la Public Choice i per il·lustrar-ho, mig en bro-

2. Koenraad VERBOVEN, «Friendship among the Romans» a Michael PEACHIN (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 404-421.

ma i mig seriosament, comentava que algú d'aquesta escola havia plantejat un model (matemàtic) per determinar si era millor (més econòmic) casar-se o quedar-se solter i anar de putes. L'historiador econòmic Carlo M. Cipolla va ironitzar sobre aquesta manera de fer amb un petit assaig titulat *Las leyes fundamentales de la estupidez humana* en què desenvolupava un model matemàtic per analitzar la qüestió de l'estupidesa.³

Amb tot això resulta que actualment el sistema capitalista presenta importants limitacions. La primera és mediambiental. Seguint amb el model econòmic actual es posa en greu perill l'equilibri ambiental. La segona és que hi continua havent crisis econòmiques i creix la desigualtat. Ambdós problemes estan relacionats.

Això ha fet que cada cop més economistes hagin tornat a considerar els valors i la virtut, sense que cap aporti una visió unificada com en altres èpoques, com va passar amb Adam Smith o John Maynard Keynes.

Com un exemple, d'aquesta mirada cap als valors en el tema mediambiental, Josep Maria Mallarach hi aporta una visió religiosa. A Buthan han substituït el PIB (producte interior brut) pel FIB (felicitat interna bruta). L'objectiu social és la felicitat, no el producte.

Cada cop es dona més importància a la complexitat. Abans el que no encaixava en la teoria econòmica estava malament. Ara, economistes com Dani Rodrik, que és un dels economistes més influents al món i que, per cert, és sefardita, explica clarament que les lleis econòmiques en algunes casos funcionen i són aplicables i, en d'altres, no. En la mateixa línia, un altre dels economistes més influents, Daron Acemoğlu, gira la mirada cap a Thomas Hobbes, el *Leviatan* i el concepte de llibertat.

3. Carlo M. CIPOLLA, *Las leyes fundamentales de la estupidez humana*. Barcelona: Crítica, 2013.

En aquest punt, citem Verboven: «[per Max Weber], la racionalitat econòmica formal és inseparable de la racionalitat substantiva, que està condicionada per valors d'ordre ètic, estètic o religiós que es deriven de la “visió del món” dels agents implicats. Mentre aquesta visió del món segueixi desajustada amb la racionalitat econòmica formal, no es pot desenvolupar una economia capitalista i l'anàlisi neoclàssica és inaplicable».⁴ I n'hi ha que van cap a aquesta direcció.

En economia, l'amistat egoista és un fenomen més, molt humà i està bé que es consideri i analitzi. I l'amistat ego-altruista, associada a la virtut, forma part d'un pilar sobre el qual s'ha de sustentar la societat si es vol que les coses vagin bé, en temps d'Aristòtil, d'Adam Smith, de Max Weber... i ara també.

4. Koenraad VERBOVEN. «City and Reciprocity: The Role of Cultural Beliefs in the Roman Economy», Translated from the French by Rodney Coward, a *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 67, Issue 4, 2012, p. 597-627.

DE L'AMISTAT A LA COMUNITAT (UNA APROXIMACIÓ A LA INSTITUCIONALITZACIÓ DE L'AMISTAT)

ALBERT LLORCA

Societat Catalana de Filosofia

Afirmava el Dr. Lluís Cuéllar en una conversa particular i que el juliol de 1980 inclogué en un article¹ –Mounier ja se n'adonà– que en el carrer es trobà persones molt més riques del que ell pensava, en un exercici sorprenent d'humilitat.

1. Introducció: de l'alteritat a l'amistat

En qualsevol cas, l'origen etimològic rau en els termes *amistat* com a *afecte* –l'*amare* i el *dilectio* llatins, 'estimació' o 'caritat'– o l'*agapau* grec, d'on deriva l'*agapé* cristiana, sota la *philia* o 'amor d'amistat', i que en el Nou Testament se'n dirà «amor fratern».

Com a *afecte*, l'amistat, lliure de tota sensualitat, obre les portes als valors interpersonals, en la mesura que és un sentiment recíproc i desinteressat. La noció de *persona*, doncs, és el punt de partença de la reflexió que endeguem.

I és que, el primer que constatem és això: l'amistat bus-

1. LLUÍS CUÉLLAR, «Hem de posar-nos a treure'ns les caretes?», *Catalunya Cristiana*, 13 de juliol de 1980.

carà el bé de l'altre –la «cura» de l'altre?²– i aconseguirà així el bé de si mateix; perquè l'amic ja no és un soci, un company, un accionista...; sinó algú per a qui tal vegada m'hi jugui tot el que tinc, fins la pròpia vida. I això ens condueix a un tema rellevant que mostra la complexitat del tema, com no pot ser d'altra manera: els *valors* que hi romanen, més propers –la disponibilitat, l'honor, la confiança, l'hospitalitat...–³, o més allunyats, com la lleialtat, el respecte, la fidelitat, la generositat i d'altres.⁴

Tots aquests valors, doncs, apareixen sota el mantell de la *philia* grega o de l'*ahabah* hebreu, que expressen la *virtut* de l'amistat, segons planteja Aristòtil: hi ha un afecte no reduïble a guanys materials del tipus que sigui.⁵

2. Sobre aquest tema de la «cura de l'altre», el curs passat vàrem desenvolupar actes diversos a l'Institut Emmanuel Mounier de Catalunya (IEMC) i en el Grup de Filosofia Personalista (GFP) de la Societat Catalana de Filosofia.

3. Francesc Torralba en un succint i lúcid text del llibre *Cent valors per viure*, parla dels valors que envolten l'alteritat (p. 29-57).

4. J. VÁZQUEZ BORAU, *Antropología y teología de la amistad*. Salamanca: Fundació Emmanuel Mounier, [Col. Persona, núm. 39], 2011, p. 32.

5. Aquí hem de fer referència als clàssics grecs i romans (que segueixen la via dels primers): Plató, Aristòtil, Epicur i Ciceró representen algunes de les principals aportacions dels filòsofs antics al tema de l'amistat.

– De Plató: en el *Lisis*, en què afirma que l'amistat descansa en l'amor –eros– (o desig de la veritat, i de retruc, del bé de l'altre com l'amic).

– D'Aristòtil: qui més pàgines hi dedica: a l'*Ètica a Nicòmac* (llibres VIII i IX) insistint en la idea que el principi de l'amistat és una virtut imprescindible per a la vida humana; i tal com afirma en l'*Ètica a Nicòmac*, els qui són amics es necessiten en l'adversitat –el desgraciat necessita que li facin el bé– i en la prosperitat –l'afortunat requereix persones a qui fer el bé– (O.C., IX); a la *Gran ètica* (I i II), vinculant l'amistat a la justícia i a l'equitat; i a la *Política* (I, III), en els quals fa referència a la felicitat dels ciutadans i a la vertebració sobirana que els aplega.

– D'Epicur: a partir de la seva convicció sobre la vida humana i el plaer com absència de dolor, l'amistat (*philia*), junt amb aquella, és el

Sobre Aristòtil, cal dir que té present el que degenera, en la vida col·lectiva, la textura humana de l'amistat, que brolla en el compartir, en compenetrar-se i, per tant, en la cooperació (queda descartada tota adulació i servilisme; i, en canvi, es fa palesa la igualtat, que és essencial a l'amistat). L'amic és, a la fi, l'altre jo a qui estimo i ajudo, si ho necessita.⁶

La inspiració d'Aristòtil en la vida i el pensament de Sòcrates no és fàcil de negar: la bona acció davant l'amic beneficia a qui actua tant o més que el beneficiat, i l'acció no bona perjudica tant a qui la fa com a qui es perjudica; perquè l'amistat és, a la fi, recíproca i resideix en l'actitud de voler el bé de l'amic.⁷

Dins del *personalisme dialògic* –en el qual ens enquadrem–, trobem una referència de Vázquez Borau que ens recorda Mounier.⁸ En efecte, afirma Vázquez Borau que

camí vers la felicitat, retirat dels desenganys socials, en el jardí (*Carta a Meneceo y máximas capitales*. Madrid: Ed. Alhambra, 1985).

– De Ciceró –d'influència notòria d'Aristòtil–, proposa en els seus llibres (*Laelius de amicitia* i *De finibus bonorum et malorum*) l'amistat com eclosió de la virtut; que comporta estabilitat a la vida i ser constant en la conducta humana. Distanciat de tot utilitarisme en el tema de l'amistat, afirmarà que aquesta, com la justícia, no es busquen mai si no és per si mateixes (*De finibus*, III i IV). I Ciceró ja entén que la bondat i el bon caràcter explícit en els discursos són elements cabdals de l'amistat. I en tots els casos, cal saber controlar la ira i la passió.

6. ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac*, O.C., IX.

7. Naturalment, hom aprecia aquí una visió elitista de l'amistat, llunyana de la que ofereix el personalisme i ja no diguem, el cristianisme evangèlic, pels quals és rellevant l'esfera «universal» de l'amistat, en la mesura que l'amor cristià es basa en una comunitat espiritual, no natural i selectiva. És clar que, en el nostre univers de discurs sobre l'amistat, l'amor i la benevolència –cristians– són diferents de l'amistat, més reduïda i privada.

8. Busco en *El personalisme* (obra de Mounier de 1949) i trobo això: «Per experiència interior [i aquí cita Nédoncelle i Madinier], la persona

«Partiendo de la noción de ser humano como persona, el pensamiento personalista dialógico... sitúa la personalización en el movimiento de autorrealización y de conquista sobre lo impersonal... la persona se nos presenta como una presencia dirigida hacia las otras personas, que no la limitan, sino que la hacen ser; la primera persona –yo– es la experiencia de la segunda –tú–, y de ahí surge el nosotros... De esta forma, se comprende la amistad como una relación desinteresada y pura, que en la reciprocidad encuentra su alimento y su Fortaleza».⁹ Per tant, és la reciprocitat de les consciències (idea bàsica de Nédoncelle, a qui Mounier valorava molt) la que deixa oberta la porta del «nosaltres» comunitari, com a resultat de l'amistat o estricta transparència de la veritat i de la sinceritat.¹⁰ I només en aquestes condicions, afegim, la persona humana implica la dimensió de l'amor; o com afirma Vázquez Borau, la identitat d'una persona, en trobar-se amb si mateixa, no només rau en si mateixa, sinó que té la seva font en l'amor, que es concreta en l'alteritat vers els altres éssers personals¹¹; i si parlem d'alteritat, parlem de la tasca de buidar-se en els altres.

se'ns apareix també com una presència dirigida cap al món i les altres persones, sense límits, barrejada amb ells, en perspectiva d'universalitat. Les altres persones no la limiten, la fan ser i créixer. Només existeix vers els altres, només es reconeix en l'altre, només es troba en els altres. L'experiència primitiva de la persona és l'experiència de la segona persona. El tu, i en ell el nosaltres, precedeix el jo, o almenys l'acompanya. És en la naturalesa material (i nosaltres hi som sotmesos parcialment) que hi regna l'exclusió, perquè un espai no pot ser ocupat dues vegades. Però la persona, pel moviment que la fa ser, s'exposa. Així, és comunicativa per naturalesa, és fins i tot l'única que ho pot ser. Cal partir d'aquest fet primitiu» (p. 52 de la trad. catalana d'*El personalisme*. Salamanca, Fundació Emmanuel Mounier, 2007).

9. J. VÁZQUEZ BORAU, *op. cit.*, p. 34.

10. Sense orientació vers la *veritat*, en el personalisme dialògic l'amistat (com a experiència sincera) no té gaire sentit.

11. J. VÁZQUEZ BORAU, *op. cit.*, p. 35.

En l'amistat, doncs, com a concreció de la reciprocitat entre les persones, es dona l'acollida i la donació, perquè l'experiència humana del personalisme els diu que rebre el que l'altre dona no és sinó l'indici de la meua indigència i de les meues necessitats, i això és així, perquè l'altre m'aporta coses noves. Com diu Xavier Melloni, «rebre l'altre i rebre de l'altre implica obrir-se i reconèixer tant la pròpia necessitat com la pròpia vulnerabilitat».¹²

D'altra banda, cal acceptar que la persona és, en bona mesura, llenguatge... i diàleg; i això cal tenir-ho present. Perquè l'amistat, en ser donació i recepció, és, també, conversa i constitució de comunitat. Per tant, l'amistat beu de les troballes del llenguatge i de la construcció –cultura, a la fi– de la comunitat mitjançant el diàleg. Diàleg i amistat van en la mateixa direcció; la distonia entre ambdós significa el contrari, és a dir, no fiar-se de les possibilitats del llenguatge o dels lligams de l'amistat.¹³ En resum, hom dirà que la relació personal jo-tu encetada i mediatitzada amb el llenguatge està presidida per la presència, la reciprocitat i la conseqüent responsabilitat de cadascú.

2. Les dificultats de la institucionalització de l'amistat

El problema és, en efecte, la tasca feixuga d'instituir l'amistat per a tothom, en el termes que la noció de *justícia* estableix. I per fer-ho, cal tenir present l'abast de la *cultura*, com a eina que institueix les possibilitats humanes en la vida col·lectiva.

12. X. MELLONI, *Relaciones humanas y relaciones con Dios*. Madrid: San Pablo, 2006, p. 35. La *necessitat* i la *vulnerabilitat* són dos termes que el pensament de la «cura» té molt present.

13. I en aquest darrer cas, la suposada amistat queda reduïda a la recerca de «tracte de favor» d'algun dels actors socials. Aristòtil ho tipificava perfectament en la segona categorització –falsa– que fa sobre l'amistat, en el llibre VII (cap. 14) de l'*Ètica a Nicòmac*.

a) *De René Girard al personalisme dialògic: nocions oposades de cultura.*

La posició de l'antropòleg René Girard és força contrària al personalisme dialògic i a la filosofia, en general, per l'opinió negativa sobre la cultura.

En efecte, per René Girard, la cultura ve sovint «condicionada pel ressentiment i la reivindicació, sobre tot en el món actual» que, a banda de desdibuixar els drets humans que s'hi pugin visualitzar, ell creu –sembla que n'està convençut– que s'inclouen «en un procés civilitzatori anticristià»; atès el fet monocultural, globalitzador i falsament humanitari; i pensa –de forma pessimista– que tot això és un signe «satànic» (Satanàs és aquí una metàfora de la força inhumana invisible i pervertida), que fa creure a la gent que Satanàs «defensa els innocents» i que els nomenats drets humans són un engany, producte de la barbàrie: les guerres sectorials en el món actual, des de la Segona Guerra Mundial, en són exemples.¹⁴ A la introducció a l'obra de Girard, *Veig Satanàs caure com el llamp*, Victor Pérez afirma: «En fer evident aquest mecanisme victimari –es refereix al “boc expiatori”–, la mentida sobre la qual es basen segons Girard totes les cultures antigues, Satanàs es desdivinitza (cau del cel). Ja no és diví; per tant, la violència ja no és un atribut de la divinitat. La contrapartida a aquesta impotència és que si el diable cau del cel, s'estampa contra la terra, on encarnarà el seu poder –no debades, del diable se'n diu “el príncep del món”–. L'ésser humà no és intrínsecament dolent, però les seves relacions poden estar trenades (i de fet, ho estan) amb els ordits del mal. Heus aquí el domini clandestí de Satanàs. Com que ell és impotent, ha de parasitar la reacció divina».¹⁵

14. R. GIRARD, *Veig Satanàs caure com el llamp*. Traducció catalana presentada per Victor Pérez. Barcelona: Ed. Fragmenta, 2011 [text francès de 1999].

15. *Ibidem*, p. 15.

Hom podria concloure, des d'una perspectiva personalista i usant el llenguatge de René Girard, que la cultura és una fabulació mimètica de les limitacions humanes (essent l'home un animal mimètic; és a dir, repetidor del que fan els altres), que és com dir que és una mena de màscara elaborada sobre la tensió finitud-infinitud, que dona pas a diversitat de manifestacions i interpretacions de com l'home se situa i interpreta el món. I llavors, la barbàrie diríem que constitueix «el to sectari resultant d'aquesta cultura mimètica –monolítica i violentadora–» dirigida contra persones o grups humans.¹⁶

En el seu llibre escrit conjuntament amb G. Vattimo, *¿Verdad o fe débil?*¹⁷, Girard afirma en el capítol «Cristianisme i Modernisme» que la Il·lustració fou erràtica en disminuir la importància del cristianisme (com a forma humanitzadora), que el món s'ha fet perillós i fa por (en promoure, en nom de la seguretat, l'agressió i el salvatgisme), davant del qual el cristianisme impulsa la secularització i s'encamina a estimar i no pas a sacrificar-se (no seria, doncs, producte del «boc expiatori»).

Cal superar, doncs, la violentació per aconseguir més justícia i un món millor. I el cristianisme practica, doncs, l'amor a la Veritat, que es concreta en la rehabilitació de la víctima tractada injustament. Dit en síntesi: segons René Girard, no s'ha valorat prou la contribució a la justícia i a la pau que pot fer el cristianisme.

I en el seu llibre *Los orígenes de la cultura*,¹⁸ en el III «El escándalo del cristianismo», el citat antropòleg afirma

16. I en aquest sentit, la *culpabilització delirant* contra aquests grups o persones –víctimes del «boc expiatori»– és present i domina en les nostres societats (en tot cas, «les culpes sempre són dels altres»).

17. R. GIRARD i G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil?* Barcelona: Paidós, 2011.

18. R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

que el mimetisme (desig de domini i control de l'altre) es relaciona amb el pecat original¹⁹ i, en conseqüència, és una tendència a la maldat i a l'opressió, afegint que el cristianisme posa resistència a aquest mimetisme rivalitzador: Crist és l'exemple (perquè el cristianisme no és una «religió», segons Girard²⁰, tal com ell l'entén) determinant de la concepció negativa que Girard té de tota cultura i religió.²¹ I també afirma en el capítol IV que la «religió» (sota el «boc expiatori») protegeix la societat de la violència mimètica i això és a totes les cultures²², i afirma que l'home primitiu i el modern «no veuen» aquest mecanisme mimètic i el consegüent «boc expiatori». I a on és practicat el «boc expiatori», considera ell que la intensitat de la violència és baixa; com si el «boc expiatori» fos una mena de violència «administrada».²³

b) La noció d'amistat i societat entre Aristòtil i Paul Ricœur:

Les anàlisis d'Aristòtil, tant en les nocions d'*amistat*, com de *societat*, prou conegudes, apareixen al llarg dels llibres ja citats de l'*Ètica a Nicòmac* i *La gran ètica*. A grans trets, diríem que, segons Aristòtil, l'amistat no pot ser orfe-

19. *Ibidem*, p. 84-86.

20. I això segurament explica les antipaties que li generà en el seu gremi d'antropòlegs; perquè la mateixa religió és produïda, segons ell, per la figura del «boc expiatori».

21. Es podria afirmar, en certa manera, que la versió de Girard sobre el satanisme i la cultura estreba en una mena de metàfora relativa a la multitud dels humans que agredeixen i «culpabilitzen les víctimes innocents».

22. Es refereix Girard, com insinuàvem més amunt, a les «religions», que fan una funció de control social; no al cristianisme, que no és cap «religió», per ell.

23. I en parlar de «violència administrada», la por es fa senyora del discurs.

na de les altres qualitats enumerades al primer llibre esmentat²⁴ ni tampoc a la *Gran ètica*: vista l'amistat com a virtut, afirma Aristòtil en aquesta darrera obra, que «La amistad es un término medio entre la adulación o lisonja y el odio o aversión». I més avall, dirà que «en medio de los dos está el verdadero amigo. Este no atribuye al hombre de quien es amigo ni más de lo debido, ni elogia lo que no merece alabanza. I por otra parte, tampoco disminuye sus valores, ni se coloca en oposición a él menos de lo que cree justo. Este es, pues, el amigo genuino».²⁵ De manera que la veritat és sempre present en tota amistat: com pot ser algú amic d'una persona que retorça la veritat i menteix?

L'aportació de Paul Ricœur es pot trobar en diverses obres, amb més o menys intencionalitat; però en l'opuscle *Amor i Justícia*²⁶, aquest pensador fa reflexions de llarg abast en els temes de la mimesi, del do («economia del do», en diu), de l'amistat, de l'amor, de la sociabilitat i la justícia.

A grans trets, afirma que:

- La *mimesi* constitueix la columna vertebral de la creació literària²⁷, i té tres vessants rellevants: l'acció del jo (amb més o menys responsabilitat), la trama (que no se sap a on va a parar) i l'aplicació al món real (ple d'incerteses).

24. Dels valors esmentats, en el capítol IV de *l'Ètica a Nicòmac*, parla de diverses virtuts, com la magnanimitat, la liberalitat, la sociabilitat, la franquesa i la veracitat... (p. 139-163).

25. ARISTÒTIL, *Gran ètica*. Madrid: Col. Grandes pensadores. Proyecciones Editoriales S.A., 1984 (p. 88 cap. XXXI).

26. P. RICŒUR, *Amor y justicia*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. També a *Lo justo* (obra de 1997).

27. P. RICŒUR, *Tiempo y narración (Configuración del tiempo en el relato histórico)*. Madrid: Editorial Cristiandad, 1987. Introducció i cap. III. Vegeu també la tesi doctoral: ALBERT LLORCA, *De l'Eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1996. (cap. II de la segona part, p. 1215-1235).

- Són les decisions-accions dels personatges de l'obra les que estan subjectes als criteris ètics (la Regla d'Or) o als afectes humans (la generositat-amor).²⁸ La incompatibilitat aparent entre ambdós criteris²⁹ és rebutjada per Ricœur: referint-se a la famosa Regla d'Or, afirma el pensador que «la regla de justicia puede ser considerada como una reformulación en términos formales de la Regla de Oro». I més avall, diu: «Es, pues, legítimo extender a la práctica social de la justicia y a los principios mismos de justicia la sospecha que acaba de alcanzar a la Regla de Oro en el nombre de la lógica de la sobreabundancia subyacente al mandamiento supraético de amar a los enemigos».³⁰

Per tant, segons Ricœur sí que és possible una interpretació, segons la qual, el «manament d'estimar» (aquí recorre a *l'Estrella de la Redempció* de Rosenzweig³¹) no fa desaparèixer la Regla d'Or; sinó que la interpreta en el sentit apuntat de la generositat³² sobre la qual estipula la Regla d'Or. I aquí ve la qüestió que intenta superar Ricœur: «Sin

28. La *Regla d'Or* constitueix la «lògica de l'equivalència», que governa l'ètica quotidiana i es posa en relleu «en la reciprocitat» o en la «reversibilitat»; enfront de la qual, Ricœur situa la generositat o «lògica de la superabundància» (de què es troben moltes mostres en el NT: en algunes paràboles de Jesús, com les de la llavor, el gra de mostassa, etc.).

29. Com dèiem en la nota anterior, la conciliació entre ambdues lògiques és qüestionada per molts pensadors, però no per Ricœur. Així a l'apparent declaració de Jesús a *Lluc*, 6, 32-34 [«Si estimeu els qui us estimen, qui us ho ha d'agrair? I si feu bé als qui us en fan, qui us ho ha d'agrair? També els pecadors fan préstecs als pecadors, si saben que en trauran un guany»] (*Nou Testament*. Traducció Interconfessional. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, 2006, p. 126), Ricœur proposa la reconciliació –no fàcil– entre ambdues.

30. Paul RICŒUR, *Amor y justicia*. Madrid: Trotta, 2008, p. 50.

31. *Ibidem*, p. 37.

32. *Ibidem*, p. 51.

el correctivo del mandamiento de amar, en efecto, la Regla de Oro sería sin cesar entendida en el sentido de una máxima utilitaria cuya fórmula sería *do ut des*, yo doy para que tu des. La regla: da *porque* te ha sido dado, corrige el *para qué* de la máxima utilitaria y salva la regla de Oro de una interpretación perversa siempre posible». ³³

El risc de tot plegat és aquest: caure en la *irresponsabilitat*, que és el «lloc» on es fa notar més la barbàrie³⁴, entesa com a condició humana en què la finitud dels interessos mana per damunt de tota necessitat –i dret– humana. En tot cas, la irresponsabilitat significa que hom no respon al que s'espera de l'ésser humà i que predisposa a fer una mena de «seguidisme» d'allò més còmode.

3. Conclusió: instituir la justícia i el dret en la comunitat. Perspectiva comunitària de l'amistat.

La institucionalització –que no la mera socialització– és comunitària i dialògica, i en aquest punt els valors (i els drets humans) són cabdals, com el de l'amistat. Ser prudent,

33. *Ibidem*, p. 51. Hom afegiria que tal vegada es propiciaria el distanciament entre la justícia com a «sistema» que no atén altres criteris que els que diu la llei, i els criteris ètico-humans de la persona-ciudadà. De fet, aquest problema ja l'intueix el pensador, quan recorda les distincions que fa Aristòtil –i que arriben fins a Rawls– en identificar la justícia amb la justícia distributiva (43) regulant conflictes i igualant el just amb la legalitat... i mantenint les pretensions de cadascú, en el sentit que la seva llibertat no sigui envaïda...; i no tenint en compte la poètica de l'estimació (46).

34. En la «barbàrie» conflueixen dos pensadors ja citats en aquesta comunicació (W. Benjamin, que l'associa a tota cultura; i R. Girard, que explicita des del mimetisme, el «boc expiatori») i Michel Henri, conegut per la seva famosa obra *La barbarie* (trad. cast. de 1997). En tots els casos, la barbàrie apareix com allò que extorsiona l'ésser humà, el debilita i el fa inhumà, indiferent a tot patiment i integrat a la comunitat.

disponible i respectuós constitueix la base de tota convivència justa i distributiva, que parla de la igualtat proporcional aristotèlica i de l'afecte inter-humà (l'amistat, a la fi); i per això, legal.

Bibliografia

- APPIAH, K. Anthony. *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- ARISTÒTIL. *Moral a Nicómaco*. Trad. cast. P. de Azcárate. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- ARISTÒTIL. *La gran ética*. Traducció cast. de F. Samaranch. Madrid: E. Proyectos S.A., 1983.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. México: FCE, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre filosofía de la historia. (Geschichtsphilosophische Thesen)*. València: Col. Quaderns Republicans. Editats per l'Associació Cultural Republicana Constantí Llombart, 2007.
- CICERÓ. *Laelius de amicitia. L'amistat*. Traducció catalana d'Anna Gómez Rabal. Martorell: Adesiara, 2013.
- EPICUR. *Carta a Meneceo y máximas capitales*. Madrid: Alhambra, 1985.
- GIRARD, René. *Veig Satanàs caure com el llamp*. Introducció de Víctor Pérez i Flores. Barcelona: Fragmenta, 2011 [1999].
- GIRARD, René. *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta, 2006.
- GIRARD, René i VATTIMO, Gianni. *¿Verdad o fe débil?* Barcelona: Paidós, 2011.
- HAN, Byun-Chul. *La societat del cansament*. Barcelona: Herder, 2015.
- HENRI, Michel. *La barbarie*. Madrid: Caparrós Editores, 1997.

- LLORCA, Albert. «La globalització del segle XXI: por o esperança?». A *Globalització i interculturalitat. Reptes i escenaris*. Barcelona: La Busca edicions, 2011, p. 211-236.
- LLORCA, Albert. «El risc de la insensibilitat del poder polític enfront de la fraternitat». *Calidoscopi, Revista de pensament i valors personalistes*, Institut Emmanuel Mounier de Catalunya, núm. 37, 2015, p. 13-29.
- LLORCA, Albert. *De l'Eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur*. Tesi doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1996 [cap. II de la segona part, p. 1215-1235].
- MELLONI, Xavier. *Relaciones humanas y relaciones con Dios*. Madrid: Editorial San Pablo, 2006.
- MORIN, Edgar. *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*. Madrid: Espasa Libros, LSU, 2010.
- MOUNIER, Emmanuel. *El personalisme*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2008.
- NÉDONCELLE, Maurice. *La reciprocidad de las conciencias*. Trad. castellana de J.L. Vázquez i Urbano Ferrer. Madrid: Ed. Caparrós, 1996 [1942].
- PLATÓ. *Lisis* (Tractat sobre l'amistat). *Diálogos. Obra completa en 9 volumenes. Volumen I: Apología. Critón. Eutífrón. Lisis. Càrmides. Hípias menor. Hípias mayor. Laques. Protàgoras*. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- RICŒUR, Paul. *Tiempo y narración (Configuración del tiempo en el relato histórico)*. Madrid: Editorial Cristiandad, 1987. Introducció i cap. III.
- RICŒUR, Paul. «Tâches de l'éducateur politique» (1965), a *Lectures I. Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 239-255.
- RICŒUR, Paul. «Civilisation universelle et cultures nationales» (1961) a *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 286-301.
- RICŒUR, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Trotta, 2008.

TORRALBA, F. *Cent valors per viure*. Lleida: Pagès, 2003.
VÁZQUEZ BORAU, J. *Antropología y teología de la amistad*.
Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier [Col. Perso-
na, núm. 39], 2011.



LA PRIMERA AMISTAT. UNA REFLEXIÓ PERSONAL

XAVIER ESCRIBANO

Universitat Internacional de Catalunya

Innombrables textos, en els més diversos gèneres i registres literaris, han abordat la qüestió del *primer amor*, com a experiència vitalment decisiva, ja sigui per fer-ne una evocació nostàlgica, per lamentar el seu desencís¹, o bé per emfatitzar el seu caràcter traumàtic i insuperable, entre moltes altres possibles facetes.

Una experiència no menys fundacional –i plausiblement més remota– com és l'establiment de la *primera amistat*, no sembla haver atret tan poderosament l'interès literari. Probablement, perquè no té el caràcter exclusiu i, tal volta, obsessiu de l'enamorament passional i no fereix el cor amb la mateixa gravetat. Tanmateix, el primer amic, la primera amiga, esdevé el primer individu que, fora del cercle familiar i dels vincles de la sang reconeix i ens descobreix a nosaltres mateixos el valor de la nostra singularitat com a persones.²

1. Com en el punyent poema de Wislawa Szymborska, «Primer amor», que comença amb els versos: «Diuen / que el primer amor és el més important. / Això és molt romàntic, / però no és el meu cas.» W. SZYMBORSKA, *Instant*, (trad. J. Bielak). Vic: Cafè Central/Eumo Editorial, 2018, p. 45.

2. Parlem aquí de «singularitat» de la persona en el sentit exacte en què parla, per exemple, Emmanuel Mounier a la seva exposició progra-

En efecte, el fet de ser fill/a, germà/na, net/a, nebot/da, etc., constitueix, en la seva pluralitat i en les seves complexes ramificacions, una xarxa de vincles que adquirim pel sol fet de néixer en el si d'una comunitat humana organitzada segons un sistema concret de parentiu. Venim al món, per dir-ho així, ubicats o bé inserits en una constel·lació de relacions no elegibles, constitutives de l'esfera primigènia de la nostra identitat personal i social. Ben al contrari, el sol fet de néixer en el si d'una comunitat humana no implica, de bell antuvi, una xarxa paral·lela d'amistats, perquè l'existència d'aquesta requereix de la mútua i recíproca elecció entre aquells que es consideraran amics. L'amistat no és, doncs, genealogia.

La primera amistat constitueix el primer pas en aquesta tasca biogràficament rellevant —sense amics, diu Aristòtil, no valdria la pena de viure—³ del lliure establiment de vincles amb aquelles persones, que, recíprocament i gratuïtament, ens escullen a nosaltres per tal de caminar al seu costat, conjurant la solitud i el desemparament de l'existència. Subratllo el seu caràcter de tasca, de treball, precisament perquè en no ser un vincle sanguini, requereix una activitat de reactivació espiritual constant, que es dona almenys de manera implícita. Certament, no vàrem venir al món amb una xarxa d'amistats, però, en el millor dels casos, no abandonarem aquesta vida sense l'adéu d'aquells amb qui aquest vincle, forjat laboriosament al llarg del temps, s'ha mantingut viu.

He parlat de la «primera» amistat subratllant el seu aspecte cronològic, com si constituís un inici absolut i com

màtica: «El personalisme no és un sistema. Idea sumària de l'univers personal». Vd. E. MOUNIER, *El personalisme*, (trad. J.M. Palacios). Barcelona: Edicions 62, 1964, p. 39-43.

3. Cf. ARISTÒTIL, *Ètica Nicomaquea*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1995, Vol. II, (trad. J. Batalla), p. 149.

si es tractés d'una experiència única i singular, mentre que potser seria més adequat parlar de «primeres amistats», en plural, entenent que ens referim a aquell conjunt d'experiències iniciàtiques, de nombre indeterminat, que ens descobren el que significa l'amistat i a través de les quals queda instituïda ja per sempre a la nostra vida una significació a la qual retornarem repetidament, allò que anomenem el «sentit de l'amistat». La primera amistat consisteix, doncs, en un conjunt d'experiències fundacionals que instauren una tradició de sentit, a la qual, una vegada instituïda⁴, podem retornar sempre en el futur.

La primera amistat és immemorial en el seu origen i també immemorial en el seu terme: no sabríem determinar amb exactitud quan deixàrem de freqüentar la casa d'aquell millor amic, en companyia del qual el temps no existia, ni tampoc l'avorriment, com si el món reduplicués el seu encant, la seva vivacitat, els seus secrets, pel fet de ser esguardat conjuntament per dos rostres encesos d'il·lusió infantil. Només retrospectivament podem sorprendre'ns d'aquesta desvinculació incomprendible, atribuïble potser a la lleugeresa amb la qual a la infantesa, a l'adolescència i fins i tot a la joventut es fan i es desfan els vincles⁵, sense el patetisme

4. En aquest passatge, ens servim de la noció d'*institució* que desenvolupa Maurice Merleau-Ponty en un dels seus cursos al *Collège de France*, entre els anys 1954-1955, i que el fenomenòleg francès aplica tant a l'esfera pública com a la personal: *institució* serien, doncs, aquell conjunt d'esdeveniments d'una experiència que doten a aquesta de dimensions duradores, en relació amb les quals tota una sèrie d'altres experiències tindran sentit i formaran una sèrie pensable o una història. Cf. «La 'institució' en la història personal y pública», a M. MERLEAU-PONTY, *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Barcelona: Editorial Anthropos, 2012, vol. I, (trad. M. Larsson), p. 8.

5. Novament, sobre aquest punt, podem recórrer a l'autoritat aristotèlica: «En canvi, sembla que l'amistat dels joves es fonamenta en el

que qualsevol trencament pot assolir en etapes de més maduresa.

No es pot invocar el caràcter de llei, però aquesta primera amistat, com a categoria, ens condueix com de la mà cap a la idea de l'«amistat perduda». Potser el que hem anomenat *primeres amistats* constitueixen alhora l'exemple o el cas, per antonomàsia, com si es tractés del revers de la mateixa moneda, de les amistats perdudes. Així com la primera amistat institueix el sentit de l'amistat, la més que plausible possibilitat que aquestes amistats primerenques s'esvaeixin instaure també de manera permanent la idea de la fragilitat o la vulnerabilitat del vincle. I aquesta altra categoria, de manera lògica, ens connecta a continuació amb la possibilitat d'una «amistat retrobada o recuperada». El retrobament entre amics que es creien perduts, fins i tot durant llarguíssims períodes de la vida, pot tenir el caràcter de singularitat i d'exclusivitat que veiem reflectit en històries tan apassionants com les que relaten en les seves respectives novel·les Sándor Marai (em refereixo a *L'últim encontre*, 1942) o Fred Uhlman (a *L'amic retrobat*, 1971), com dos exemples paradigmàtics; tot i això, no en poques ocasions, el retrobament pot ser plural o, per dir-ho així, coral.

Una recent visita a la Universitat de Coimbra, a Portugal, em va introduir en el sentit de la *saudade* i en un costum universitari que consisteix en el retorn de tota una promoció d'estudiants de determinada titulació a la universitat al cap d'uns anys d'haver-la abandonat, per tal de retrobar-se i de deixar –en un jardinet al petit promontori anomenat precisament *Penedo da saudade*– una placa commemorativa

plaer. Viuen empesos per la passió i, més que cap altra cosa, persegueixen el que és plaent i immediat. Amb el temps, però, varia allò en què trobem plaer, de manera que fàcilment es fan amics i fàcilment deixen d'ésser-ho» [Cf. Aristòtil, *op. cit.*, p. 157].

(que en alguns casos recorda una estela funerària) d'aquella promoció amb uns versos que expressen, d'alguna manera, els seus records més significatius i la seva identitat grupal. Podem imaginar que, en aquest context amical, antigues bromes, paraules i gestos oblidats, cançons i anècdotes tornen a aparèixer en el si d'aquell grup. La provocació mútua, l'efecte que sobre un tenen les paraules o reaccions d'altre, les mirades de complicitat, tot això fa sorgir un espectacle humà i una atmosfera impossible sense aquest encontre plural. Això ens recorda la bella imatge de C. S. Lewis, al seu conegut llibre *The Four Loves* (1960), segons la qual, mentre els amants es concentren mútuament en el rostre de l'altre i exhaureixen la seva energia en la recíproca contemplació i en el gaudi de la faç i la presència corporal de la persona estimada, de forma que la intervenció d'un tercer, o quart... suposaria una interferència no desitjable, el que és propi dels amics és dirigir conjuntament la mirada vers un objectiu que s'assoleix i es gaudeix en comú. Els amics no es concentren i s'associen en la contemplació de l'altre, sinó que dirigeixen el seu esguard, a l'uníson, cap allò que els atreu conjuntament. Aquest encaminament cap a determinats objectius que es gaudeixen en companyia amical no implica l'exclusivitat de la relació, de forma que els grups d'amics són relativament oberts i guanyen interès en la mesura que la presència d'uns fa destacar les qualitats d'altres. En aquest sentit, els grups d'amics funcionen com una mena de *Gestalt*, una totalitat no reduïble a les seves parts. La pèrdua d'un integrant del grup no suposa només una disminució numèrica o quantitativa del conjunt, sinó una pèrdua de totes les qualitats que aquest individu despertava o desvetllava en els altres amb la seva sola presència o acció.

Sense cap intenció d'exhaustivitat, ni cap pretensió de deduir-les *more geometrico*, per dir-ho així, veiem com, a poc a poc, van sorgint una pluralitat de categories referides a l'amistat, que podríem considerar paradigàtiques o

bé arquetípiques, el nombre de les quals, per suposat, és il·limitat: a les ja mencionades, podríem afegir-hi, a tall d'exemple, l'amic proper en contrast amb l'amic llunyà, l'amistat impossible, l'amic invisible (en un sentit no vulgar), l'amic mort, l'amistat aparent, l'amistat indestructible, fins i tot, l'amistat platònica⁶ i un llarg etcètera impossible d'esgotar. Totes aquestes formes que pot adquirir l'amistat constitueixen l'inici d'un catàleg necessàriament incomplet i perpètuament obert a la novetat d'un comportament humà que posa de manifest les moltes formes en les quals es declina o s'articula la universal capacitat d'adhesió⁷ i de generació de vincles recíprocs a la qual donem aquell nom d'amistat.

Per cloure aquesta reflexió, de la mateixa manera que l'hem iniciada amb la consideració d'una experiència que tots podem identificar, és a dir, el naixement de la primera o de les primeres amistats, podríem qüestionar-nos si té sentit parlar de la «darrera amistat». Si ho interpretem en un sentit merament cronològic, no sembla tenir un relleu especial, al marge del patetisme i l'emotivitat que adquireix tot allò que és últim a la vida, com per exemple, les «darreres paraules».⁸ Però quan prenem en consideració allò darrer, també podem estar referint-nos a allò transcendent, allò que es tro-

6. Introduïm aquest concepte, no gens utilitzat, de manera temptativa i hipotètica. Així com es parla d'un «amor platònic», ens podem demanar si existeix tal cosa com una «amistat platònica». En el nostre col·loqui mantingut a Vic es va debatre aquesta qüestió.

7. Tornem a utilitzar aquest mot en el sentit que li dona Mounier quan defineix allò que entén per «persona»: «És una activitat viscuda d'autocreació, de comunicació i d'adhesió, que es capta i es coneix en el seu acte, com a moviment de personalització». [E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 125].

8. Les darreres paraules de Sòcrates –només aparentment intranscendents– i les seves múltiples interpretacions, constituïrien un exemple històricament i filosòficament paradigmàtic [Cf. PLATÓ, *Fedó*, 118b].

ba més enllà o al darrere de tot i que, en aquest sentit, supera la nostra capacitat de comprensió en categories mundanes. Des d'aquest punt de vista la «darrera amistat» podria referir-se a l'amistat amb Déu, amb allò diví o amb l'aspecte misteriós i enigmàtic de la pròpia existència. La darrera amistat seria una «amistat religiosa» en el sentit etimològic del concepte de *religio* com a «re-ligació» o restabliment d'un vincle primordial.

Finalment, podríem arriscar-nos a interpretar la darrera amistat com aquella més difícil d'assolir, aquella «amistat amb un mateix», de la qual també han parlat els clàssics i que es pot expressar de formes molt diverses: l'amistat amb el personatge que som o hem intentat ser al llarg de la vida; l'amistat del jo superficial amb el jo profund i ignot; l'assoliment de la pau amb un mateix; la capacitat de perdonar o disculpar els propis errors i insuficiències; la reconciliació amb la finitud, la fragilitat, la vulnerabilitat que afecta l'existència; la possibilitat de reconèixer i abraçar com a pròpia una identitat més fràgil i vulnerable, més necessitada dels altres del que el nostre jo social, per dir-ho així, ha estat disposat mai a admetre. La primera i la darrera amistat, doncs, es toquen: amb la primera vàrem descobrir que érem estimables, la darrera constitueix la confirmació definitiva (o el rebuig inapel·lable, en cas negatiu) que el que ens deia el llenguatge de l'amistat no era pas un miratge.



L'AMISTAT A L'EDAT JOVE I L'EDUCACIÓ. GÈNESI DE L'AMISTAT A L'EDAT JOVE. L'AMISTAT COM A DIMENSIÓ VITAL

MARTÍ TEIXIDÓ I PLANAS

*Societat Catalana de Pedagogia i
Societat Catalana de Filosofia*

Afirmacions de partida discutibles

L'amistat que es nodreix del diàleg i del silenci, és una virtut vital, feta de compartir. [ANDRÉ COMPTE-SPONVILLE].¹

L'amistat no és un amor de segona categoria o un amor incomplet. L'amistat té màxima amplitud i manté la llibertat, lluny de tota dependència.

L'amistat crea una base de confiança estable, oberta que estabilitza. Després pot néixer l'amor, un amor passional temperat en què el sexe serà l'accent.

La base de l'amistat no s'ha de perdre per un amor biperpersonal. És possible una sexualitat passional afectiva sense amistat. Sembla més difícil, si no és impossible, un amor sense amistat. L'amistat per si projecta un amor molt temperat.

No hi ha res on sembla que la natura ens haja encaminat com cap a la societat. Diu Aristòtil que els bons legisladors

1. *Philosophie Magazine Hors-Série, L'Amitié, Été-automne 2021*, Entretien avec André Comte-Sponville, p. 18-23.

han tingut més cura de l'amistat que de la justícia. I el punt màxim de la seua perfecció és aquest. Perquè, en general, totes aquelles que forgen i nodreixen la voluptat o el profit, la necessitat pública o privada, són menys belles i generoses i molt menys amistats com més hi mesclen una altra causa, finalitat i fruit que l'amistat mateixa.

I aquestes quatre espècies antigues: la natural, la social, l'hospitalària i la venèria, no són adequades ni particularment ni conjuntament. (Michel Montaigne)²

Montaigne dona a l'amistat un valor absolut, incondicional, definitiu però únic i excloent. Alhora diferencia l'amistat de l'amor amb manifest prejudici negatiu cap a les dones, que es pot comprendre en el seu temps, desdium d'un pensador tan reconegut, però és inacceptable per a nosaltres. Amistat i amor poden ser processos excloents o complementaris. Una gran, exclusiva, amistat que cobreix allò que no es va poder cobrir amb l'amor. Un amor que és alhora amistat preferent però no excloent d'altres amistats.

L'amistat ha estat identificada, explicada i exalçada en el decurs de la història per reconeguts pensadors i filòsofs i molt sistemàticament a l'*Ètica* a Nicòmac d'Aristòtil.³ Entre ori-

2. MICHEL MONTAIGNE (1580), *Assaigs*. Llibre primer. Barcelona: Proa, 2006, p. 307. Observo però diferències significatives en la traducció al castellà en una edició de divulgació *De la amistat*. Madrid: Taurus-Prisa Ediciones, 2014, p. 8-9. «Parece que no hay nada a lo que la naturaleza nos impulse tanto como el trato social. Aristóteles asegura que los buenos legisladores han cuidado más de la amistad que de la justicia. El último extremo de la perfección en las relaciones que ligan a los humanos reside en la amistad; por lo general todas las simpatías que el amor, el interés y la necesidad privada o pública forjan y sostienen son tanto menos generosas, tanto menos amistades cuanto que se unen a ellas otros fines distintos de los de la amistad, considerada en sí misma. Ni las cuatro especies de relación que establecieron los antiguos —y que llamaron natural, social, hospitalaria y amorosa— tienen analogía o parentesco con la amistad» (MICHEL MONTAIGNE).

3. ARISTÒTIL (349 aC): *Ètica a Nicòmac*, VIII-IX. Primer tractat sistemàtic de l'Ètica. Diverses edicions disponibles.

entacions tan diverses hi ha una clara coincidència: l'amistat forma part de la relació humana. Així s'ha fet present amb les comunicacions dels participants als Col·loquis de Vic. Donada per acceptada l'anàlisi conceptual diversa amb una base d'intuïció comuna, em proposo desbrossar el camí de la gènesi de l'amistat en una societat actual que ha quedat envaïda per les romagueres de l'abundor sense esforç, del consum desmesurat i del presentisme de la postmodernitat.

Gènesi: quan, com i on neix l'amistat? És efímera o estable i creixent en el camí de la vida?

L'amistat ja està en germen a partir de l'adolescència o primera joventut. Forma part de la compleció del procés de desenvolupament físic, racional i emocional que configura la personalitat. La personalitat és la imatge que ens reconeixen els altres a partir del nostre propi reconeixement i presentació. Una etapa caracteritzada per la dinàmica de grup d'iguals, avui molt identificable en l'ambient escolar: una mateixa edat, un mateix curs, coincidència en activitats esportives i d'altres, identificació amb una manera de vestir i del tipus de bossa motxilla.

Neix com a necessitat de l'altre, d'un tu. Si es troba resposta en la mirada, la mirada ens fa de mirall i ens veiem reflectits nosaltres mateixos. Calen dues coincidències: necessitat i oportunitat i l'amistat queda plantada si necessitat i oportunitat ho són per a ambdós i troben afinitat. És planta fràgil i pot créixer. Hi ha diversos planters, tots potencials, però pocs poden créixer de manera completa i estable. Hom es pot emmirallar en més d'un mirall, però, rarament i alhora, es fa amb més d'un. L'amistat posa davant per davant dues persones, així es coneixen, sense ulleres de sol. Després poden caminar de costat i seguir acreixent l'amistat; ja han fet coneixença. Poden anar amb tota la colla, però els dos se senten amics, amics.

L'amistat no té lloc específic (aquí no parlem de les cases d'amistat). Les amistats no se cerquen, es troben entre els qui saludem o estan a prop, que observem i ens observen. En qualsevol dels llocs habituals per on vivim. Fins fa anys eren llocs físics com casinos de barri, cafès populars, centres parroquials... encara que la imaginació generés amistats virtuals com hem vist al cinema: *La rosa púrpura del Cairo* o *Gary Cooper que està en los cielos*. Però el fenomen internet ha obert un món de primers contactes i coneixences virtuals, autèntiques, simulades, enganyoses o comercials, que poden ser l'inici d'una gran amistat tant com d'una enganyosa utilització.

Potser la idea d'amistat, o vivència virtual, arriba avui als infants a través del cinema, i del cinema d'animació. Saint-Exupéry ens va deixar escrita i il·lustrada l'amistat entre el Petit Príncep i la Guineu. Xesco Boix contava *El simi i el cocodril*, i il·lustrava amb paraules el cas d'un mal amic.⁴



Domestica'm –va dir la Guineu. Dibuix original de Saint-Exupéry.

4. *La bicicleta*. Gravats al Col·legi Al·leluia de Barcelona. Audiovisuals Claret, 1984

Actualment trobem l'amistat presentada molt sovint al cinema d'animació infantil.⁵ Pixar, de Disney, segueix una veta amb l'amistat com en el cas de *Cars* (ha enganxat tant per fer la *Cars 3*) amb la relació que estableixen i que es verbalitza: «Tener como amigo a un famoso coche de carreras es bastante útil».

Jaume Figa, professor de Comunicació, analitza l'amistat amb la clau d'Aristòtil a l'*Ètica a Nicòmac*.⁶ Caldrà explorar i expressar la significació prèvia que en tenen els adolescents quan inicien la seva experiència d'amistat.



La importancia de la amistad y compartir.



Cars, inclou una història d'amistat que canvia la persona.

Si l'amistat es genera en l'adolescència, primera joventut, serà en els llocs de trobada dels joves, llocs avui molt reglats, i les activitats de lleure també reglades. No es volta pel carrer, no s'explora el rodal del poble o del barri. Se surt per anar al col·legi o institut, potser per anar a l'equip esportiu. Solament és en aquests espais on es fan coneixences i es queda per sortir de casa: sortir i anar

5. La importancia de la amistad y compartir. Joy HAPPEN https://www.youtube.com/watch?v=eUnfLk-S33o&ab_channel=GuillermoPsicoeducador [data consulta 31.10.2021]

6. Jaume FIGA (2017) *La amistad en el cine de Pixar: la noción aristotélica de amistad como clave de análisis cinematográfico*. Tesis accesible a <http://hdl.handle.net/10803/456829> Universitat Internacional de Catalunya.

junts, sense finalitat precisada. El col·legi o institut que aplega tots els joves, nois i noies, dels 12 als 18 anys, generalment veïns propers, però no sempre, és un lloc comú, el més comú. L'equip esportiu manté la separació segons sexe, o avui segons gènere, i per tant restringeix, no impedeix, l'heteroamistat.

Coincideix i de fet forma part del mateix procés de construcció de la personalitat que inclou identitat i identificació personal, orientació sexual, desenvolupament d'aptituds, aficions, i interessos diferenciats. Aquest procés, que en anys reculats de la nostra cultura es feia a través de la religió, amb normes externes, de base doctrinal o tradicional, ha quedat en suspens. La família té poca seguretat com orientar-ho. L'escola centrada en el currículum i resultats escolars està molt ocupada. Els mitjans de comunicació vehiculen de manera molt activa formes de vida i activitats lligades a productes comercials conjuntant els interessos d'audiència i econòmics.

Una reflexió filosòfica en profunditat ens duu a actualitzar el projecte educatiu de la institució escolar que es concretarà en actuacions i pràctiques pedagògiques coherents. No hi ha avui institució que ofereixi més oportunitats als infants i joves. La institució escolar, promoguda pels pensadors il·lustrats ha donat accés a tothom a la instrucció universal, però, posada en mans de l'Administració pública, les regulacions s'incrementen desmesuradament i queda sense atendre aquella formació personal de manera adequada als usos i costums socials. Aquesta s'ha d'impulsar a cada institució o establiment escolar actualitzant les finalitats educatives, en diàleg entre tots els educadors, professionals docents i les famílies, amb el referent dels usos culturals i les relacions socials amb què es troben els nostres joves.

Filosofia de l'educació i decisions pedagògiques que poden afavorir l'amistat

Afavorir els grups d'amistat per a activitats d'aprenentatge. És la forma organitzativa identitària d'Escola d'Educació Secundària Súnion que va introduir el pedagog Costa-Pau. En deia el grup natural, grup de vuit o deu alumnes que treballaran habitualment junts, format per alumnes que han dit que volien anar junts. I junts fan les activitats curriculars (matemàtiques, llengua, química, història...) i els serveis tècnics (jardineria, copisteria, recepció, cuina...). No és habitual als nostres col·legis i instituts, que sols fan treball en grup circumstancialment. Un grup estable afavoreix l'aprenentatge amb cooperació i complementarietat i s'aprèn a gestionar les relacions personals i en poden resultar amistats estables.

Promoure relacions afectives i de treball, ben compatibles si estan ben articulades. Es va introduir la tècnica del sociograma, un qüestionari als alumnes relatiu a qui prefereixen per fer una festa i a qui prefereixen per fer un treball. Amb les respostes els professors disposaven d'un diagrama de les relacions intragrups en què s'identificaven líders d'animació, líders de treball, alumnes més isolats, grups endogàmics... Ha estat una aportació interessant, però analítica que ajuda a comprendre, però actualment, si els professors saben fer una observació etnogràfica poden tenir aquesta visió del grup sense qüestionari. D'altra banda, la separació total entre treball i amistat ha quedat qüestionada en el món laboral. Es pot articular bé la feina feta amb exigència i la confiança afectiva i, en aquest cas, els resultats són millors i més plaents.

No hi pot haver alumnes despenjats. L'adolescència i primera joventut necessita el grup d'iguals que faciliten decisions i accions que encara no s'està a punt de prendre. Cadascú ha d'assolir la seva autonomia, major o menor,

al seu temps. Quedar aïllat en aquesta edat és molt dolorós, psicològicament dolorós. El col·legi o institut aplega tots els adolescents amb professors, adults de cultura observadors, que poden suscitar, suggerir, orientar, mediar i en casos excepcionals, disposar. Quan s'informa d'algun crim o brutalitat d'un jove s'acostuma a explicitar que anava molt sol, que no es relacionava, que havia estat expulsat... i altres joves que han actuat contra la pròpia vida. Qui trobi una amistat, fa més estrany que pugui arribar a aquests extrems, encara que hi hagi una base bioquímica humoral.

Els alumnes que tenen bon grup, estable, no abandonen els estudis. L'experiència, l'observació continuada amb interpretació de casos aprofundits, ens ho mostra tant a secundària com a la universitat. Afavorir l'estabilitat de grups des de l'inici de la secundària ha de ser un principi pedagògic totalment oposat a l'aprenentatge individualista i selectiu que s'ha perllongat durant el segle xx malgrat les aportacions de l'Escola Activa de 1912.

Dins del currículum escolar reglat cal deixar temps informals, de lliure iniciativa. Els alumnes han de poder agrupar-se, desvetllar interessos comuns que posen en acció les aptituds diferenciades. La filosofia personalista: persona i comunitat deu ser la més adequada a l'educació actual per fer ciutadans alhora autònoms i solidaris. És una pràctica altament formativa a l'edat jove.

Fora de temps i espai escolar cal suggerir activitats conjuntes. Desvetllen amistat i empatia en un diàleg continu. No tenen finalitat escolar directa, però són pràctiques culturals que afavoreixen el desenvolupament personal i predisposen als aprenentatges escolars. Poden omplir hores de lleure en grup dels adolescents que necessiten trobar-se i fer junts. No han de ser deures, però els professors han de suscitar-les i fer-les presents a classe amb els seus participants.

Una acció tutorial oberta i variada. S'ha establert que cada grup d'alumnes té un o dos professors tutors. (Fa anys que defensem que siguin dona i home per a un modelatge complementari). Es practica també l'acció tutorial individual. Convé permetre i promoure que els petits grups d'amistat o d'activitats lliures puguin tenir entrevistes conjuntes amb els tutors.

Quina mena d'amistat?

Centrats en l'educació de l'adolescència i joventut, la visió de l'amistat que presentin o reflecteixin els professors ha de ser pensada i mesurada. Tant s'ha d'evitar una projecció personal excessiva com un silenci d'indiferència. La comunicació social presenta amistat, amor, sexualitat, afectivitat de forma mesclada, sense distincions. En l'aprenentatge formatiu cal fer una anàlisi o fenomenologia a l'abast dels alumnes. Es pot reflexionar sobre l'amistat de forma oberta, amb diverses caracteritzacions. La lectura de textos i el visionat de seqüències de cinema, algunes informacions d'actualitat, són pretextos per tractar de l'amistat de manera dialogal, sense doctrina prèvia.

Durable, de creixement personal. Dues persones que es coneixen i reconeixen amb simpatia: opinions, interessos, ritmes, accions. La freqüència de temps compartit fa que la seva evolució personal sigui paral·lela, però alhora autònoma si no es crea dependència d'un sobre l'altre. La relació d'amistat ha de ser horitzontal, sens perjudici del valor de les diferències personals que s'han de viure com a complementarietat. Qui sap si amb els anys una amistat serà diferent de totes com la Rosa única d'*El Petit Príncep*.

Casual o accidental. Sintonia entre dues persones que gaudeixen les hores o dies que poden compartir, que deixen record amb vivència gratificant. També és casual, potser intencional el conegut «ligue», tan intencional i potser forçat

per l'impuls o la necessitat que no hi ha prou vida en comú per fer-ho durable. Si el casual o accidental es produeix en un entorn habitual com el col·legi institut pot, en una ocasió posterior, fer-se durable, o no.

Generosa i carregada de contingut, de cultura. Hi ha molts interessos compartits. L'expectativa és d'una amistat duradora. Quan no hi ha contingut, activitat i cultura, què ofereix cadascú a l'amistat? Massa sovint observem adolescents emparellats que procuren estar molt de temps junts, però sembla que sols ofereixen el cos en una relació d'amistat o amorosa. Es confonen totalment amistat, sexualitat i amor. Cal que coneguin el valor de l'amistat com a satisfacció personal que es pot anar enriquint amb activitats i cultura compartida. Lamentablement, sembla que no havent-hi res més en comú, res més per oferir que el cos, s'arriba a la relació íntima sexual. La generositat i la cultura compartida s'han de carregar prèviament amb perspectiva o no d'una gratificació sexual plaent i de llarga durada.

Independent de la passió amorosa, però compatible. Tot el que enriqueixi la relació d'amistat ha de tenir valor compartit per ell mateix. També es pot compartir l'amor i la sexualitat. En sentit invers, sembla que si es comparteix la sexualitat i l'amor hi ha d'haver una base d'amistat i confiança mútua. En la nostra cultura l'amor eròtic es considera exclusiu, però hi pot haver diverses amistats simultànies. Generalment, però, són molt poques les amistats d'amistat. En la nostra cultura hem pogut diferenciar la procreació, de la sexualitat, de l'afectivitat i de l'amistat. D'una banda comporta un pas a més llibertat i veiem com els fills en comú no fan indissoluble la parella. L'amistat, per sort, no està regulada legalment però possiblement pot aportar una estabilitat a la parella que, alhora que regula l'afectivitat i la sexualitat, garanteix una estabilitat als fills. En tot cas, és una opció lliure i no es pot imposar per llei.

Oberta. Grup d'amistat amb amics oberts. L'amistat és en gran part una relació dual, un Jo i un Tu que són alhora un Tu i un Jo. Amb tot, l'amistat no ha de ser una relació tancada, seria malaltissa. És una relació evolutiva que s'ha de seguir alimentant amb activitats, pensament i vivències compartides. Un entorn d'allò més favorable és el del grup d'amics obert que inclou parelles d'amistat o parelles d'amor que evidentment tenen una relació més intensa. L'amistat no condiciona exclusivitat, no li escau gelosia. S'han descrit casos, en literatura o en cinema en què té continuïtat un grup d'amics joves a través dels anys en què alguns han fet parella amorosa sense deixar el grup d'amics, d'altres han incorporat al grup la seva parella coneguda en un altre ambient.⁷ La nostra societat ha vist reduïdes les oportunitats de viure amb la família extensa, però en canvi es pot mantenir una colla d'amics. Sempre és necessari comptar amb la comunitat, sigui la que sigui, per a dies senyalats i festes rituals, quan cadascú va amb el seu grup familiar o d'amistat.

Amistat singular per diferència d'edat o condicions. La veiem a l'antiga Grècia o Roma, apareix en els diàlegs socràtics, ens la recorda Montaigne al Renaixement. No hi ha, potser no hi pot haver, reciprocitat directa. El jove admira i aprèn del més gran. El més gran rep atenció i cura del jove. Pot tractar-se d'una amistat instrumental o no. L'exemple més proper deu ser el del poeta Miquel Martí i Pol (1929) i Montserrat Sans Mas (1941), una amistat de convivència amb intercanvi de poesia i conversa per assistència i cura personal que compartien amb goig.

7. Ben reflectit a la recent novel·la de Leonardo PADURA, *Como polvo en el viento*. Barcelona: Tusquets, 2020.

Per cloure la reflexió, per moure l'acció

L'amistat es genera amb l'adolescència, el renaixement a la personalitat activat per l'impuls hormonal, orientant-se amb les coordenades racional i emocional, obert a la dimensió espiritual. El jove ha de completar l'herència rebuda amb què es presenta als altres i, alhora, aprèn amb els altres. Viure una amistat intensa és disposar de processador cerebral amb coprocessador, el de l'amic; és més segur i més gratificant. La cultura i l'activitat escolar formen part d'aquesta construcció i els professors, homes i dones, són models de referència i tanmateix ells han d'evitar una projecció excessiva.

Cal posar en relleu que l'amistat forma part del desenvolupament personal i social, i la institució escolar no pot ignorar-la, deixar-la a la influència dels mitjans de comunicació i consum. S'ha de considerar expressament en la filosofia del projecte educatiu que unifica l'acció de famílies i docents de cada centre i ha de tenir aplicació en l'organització i iniciatives de l'activitat escolar.

El Ripollès 1 de novembre de 2021

L'AMISTAT COM A BÉ DE CONSUM

MARC MERCADÉ SERRA

Associació Filosòfica de les Illes Balears

Molts segles han passat des que Aristòtil definís l'amistat com una virtut «d'allò més necessària per a la vida». Aquella sense la qual ningú voldria viure encara que fruis de tots els béns. L'amistat perfecta era, per Aristòtil, el vincle que ens uneix i cohesiona de forma justa; i acaba la seva introducció del capítol VIII de *l'Ètica nicomaquea* dient: «Ja que tenir molts amics sembla ésser un bé preuat, tant que n'hi ha que pensen que ésser home de bé i esdevenir amic és el mateix» (EN 8,1 1155a30-31). L'amistat era i és un bé preuat (EN 8,1 1155a4-12). No pretenc ara fer un desenvolupament de la concepció aristotèlica sobre l'amistat. Sinó tan sols, basant-me en la seva classificació –amistat plaent, útil i virtuosa– i les seves característiques, avaluar-ne la vigència en l'era digital.

El darrer llibre de Gilles Lipovetsky, *Gustar y emocionarse* (2020) ens situa davant una societat d'hiperconsumisme d'una realitat virtual que colonitza a poc a poc i de forma inexorable totes les relacions. Per tant, la pregunta amb què s'inicia aquesta comunicació és si la virtualització de les relacions podrà convertir l'amistat en un bé de consum. L'amistat sempre ha estat un bé tan preuat com escàs, i si les tesis de Lipovetsky són certes, cal plantejar-se si aquesta és transformada per l'individualisme hedonista que potencia les xarxes digitals. En el segle XXI, l'amistat ha entrat en la

dinàmica de la societat de la seducció i el consum. Atreure l'atenció sobre un mateix, posar-se en valor i realçar-se, és a dir, el desig d'agradar i emocionar que formen la seducció sòn, per aquest autor, les pautes que regeixen totes les relacions. L'assaig de Lipovetsky no parla de les conseqüències en les relacions d'amistat, per això considero important reflexionar si l'amistat, així com la filosofia l'entén a partir d'Aristòtil, pot escapar a la lògica de la seducció sobirana.

Quan Aristòtil reflexiona sobre l'amistat, l'entén en el sentit més ample del terme, molt més ample que el significat del terme català, però també –com diu Comte-Sponville (2017, p. 262-263)– en un sentit més intens i elevat. Junt amb aquesta amistat perfecta, la de la virtut, Aristòtil inclou dos tipus d'amistat ben diferents, la plaent i l'útil (*EN* 8,3 1156a7-23). Pretenc reflexionar breument si podrem consumir aquests tres tipus d'amistats com un bé més de consum digital. En l'assaig de Lipovetsky es descriu la transformació que suposa l'imperi de l'*ethos* consumista sobre les relacions humanes, a partir de la virtualització que imposen les xarxes socials. La socialització dels nostres adolescents i joves, i per tant de les futures generacions, passa ja per la vida virtual. No solament ells, sinó també molts adults inicien o viuen les seves relacions a través de la xarxa. Cal plantejar-se en uns col·loquis sobre l'amistat si internet pot oferir amistat, i amistat perfecta, de la mateixa manera com ofereix contactes sexuals o de parella. Serà l'amistat el darrer reducte a l'explotació hiperconsumista de l'era digital?

Vivim en l'era de la digitalització, així ho prediquen fins les noves pedagogies amb la darrera reforma educativa. És, a tenor també de l'assaig de Lipovetsky, una colonització imparabile, un canvi de paradigma. Però després de viure el confinament de la pandèmia i les tràgiques conseqüències psicològiques i pedagògiques que ha tingut sobre la població més digitalitzada, cal plantejar-se la hipòtesi que l'amistat és incompatible amb la digitalització. D'aquesta

manera l'amistat potser sigui el principal i darrer reducte que es resisteix a ser un bé de consum digital. Però quin tipus d'amistat no es pot digitalitzar, la virtuosa, la plaent o l'útil? Retornant a Aristòtil, analitzem-ho a partir de la seva classificació i tres dimensions o qualitats que les defineixen: el temps, l'espai i l'alteritat.

La primera dimensió de les relacions a què afecta la digitalització és el temps. Les tecnologies de l'acceleració del món, de la vida i del temps pretenen sotmetre l'amistat a la dimensió lúdica, ràpida i fàcil, consubstancial a la cultura consumista. Com defensa Lipovetsky, la forma d'establir una relació i de destacar canvien a una velocitat fulgurant gràcies a l'individualisme contemporani i a les tecnologies digitals. Aplicacions com Ablo, W-Match, Yubo, Meet-Me o Azar entre d'altres ens permeten fer noves amistats amb persones de tot el món. En algunes d'aquestes pots contactar i anar passant d'una persona a l'altra en menys d'un minut per explorar quins podrien ser els teus potencials amics. Així com les qualifica Aristòtil, l'amistat útil i la plaent esdevenen fàcilment béns de consum virtuals. Aristòtil deia que la utilitat varia amb el pas del temps, per això desapareixen fàcilment i fàcilment se'n creen de noves. En l'amistat plaent, en cercar un plaer immediat, aquest varia molt ràpidament, factor que és potenciat per les aplicacions de contactes sexuals, com Tinder o Scruff. El temps condiciona i modifica el tipus d'amistat. En les dues anteriors, l'amistat es crea o dissol ràpidament, qualitat que la fa idònia per a la societat de l'hiperconsumisme. En canvi, segons Aristòtil, l'amistat virtuosa es construeix en una lenta i llarga relació, «car la virtut és quelcom durador» (*EN* 8,4 1156b12-13). Solament amb el temps és possible conèixer i compartir valors i accions per confrontar-los amb la realitat quotidiana (*EN* 8,4 1156b26-29). Enfront d'aquest art de la lentitud que necessita l'amistat, avui es remodelen les relacions amb la lògica de la urgència consumista. A les xarxes,

l'amistat passa a ser una forma de distracció sense més formalitats que un «m'agrada» i sense cap altre horitzó a llarg termini que ser visitat diàriament per milers de seguidors. Per tant, la concepció del temps virtual la fa incompatible, com a mínim, amb l'amistat perfecta que exigeix temps i tracte continuat.

La segona qualitat fonamental de l'amistat fa referència a l'espai. Per Aristòtil, l'amistat virtuosa es construeix en la convivència (*EN* 8,6 1157b1-15). És veritat que l'amistat pot iniciar-se a les xarxes, perquè, com diu Aristòtil: «La distància no impedeix pas que, absolutament, hi pugui haver amistat». Però si aquesta no fa el salt de la realitat virtual a la realitat física, la manca de convivència quotidiana que suposen les relacions virtuals «impedeix només que hom pugui fer les activitats pròpies de l'amistat» (*EN* 8,6 1157b9-13). En aquest sentit, l'amistat útil sembla compatible amb la distància virtual, els interessos puntuals i efímers poden ser potenciats per la superació de les limitacions que l'espai físic comporta, una mostra en seria el «teletreball». Caldria veure si els riscos socials i psicològics que aquest comporta –la soledat, l'ansietat, l'estrès i la manca d'adaptabilitat– pervertirien aquesta possibilitat (*FABREGAT et al.*, 2020). Quelcom de semblant passa amb l'amistat plaent. Les aplicacions de contactes sexuals obren la possibilitat de trobar amics sense els límits del propi entorn social, sense límits d'edat, ni d'identitat sexual. Alliberades de les tradicions i les convencions, avui establir relacions plaents per internet és fàcil i s'obren una infinitat de possibilitats a les xarxes. Tan sols cal agradar, i per agradar, diu Lipovetsky, només cal ser un mateix, expressar la teva veritable personalitat. Però ser un mateix, en les xarxes, no és mostrar la realitat, sinó filtrar-la. A les xarxes convertir-se en un mateix passa per ser, primer, seguidor, seguint el guiatge dels infinits *coaches* que per TikTok o Instagram et mostren el camí de l'èxit. Quan més s'imposa la regla «natural» de ser

un mateix, més és multipliquen les mediacions, els filtres i les estandarditzacions per aconseguir ser-ho. Com afirma Lipovetsky, «la desregulació digital i consumista de l'era de l'híper acaba en una estandardització de formes de relació i en un procés d'individualització» (LIPOVETSKY, 2020, p. 90-91) que no permeten mostrar ni conèixer el propi caràcter. A les pantalles es decideix en funció de l'aparença. Per fer una amistat virtual l'única condició és agradar i seduir, cuidant una imatge (un avatar) que dona més importància a l'aparença que a la decebedora realitat. Realitat que reflecteix la radical solitud de l'internauta. Segons una investigació realitzada pel Centre Reina Sofia sobre Infància i Jovenut i FAD, durant el confinament el 37,7% dels joves han experimentat sentiment de soledat amb «molta o força freqüència» i només el 32,8% no han experimentat soledat en cap moment malgrat la seva hiperconnectivitat. En canvi, conviure, allò que més bé defineix l'amistat per Aristòtil, comporta intimar en un espai físic compartit on es poden compartir paraules i pensaments (EN 9,9 1170b10-12) no mediatitzades. L'amistat, especialment en la perfecta, demana d'espais físics compartits perquè solament la presència física pot revelar la realitat del ser d'una persona. Només l'espai físic pot ser íntim i transparent, mentre que el virtual és, per naturalesa, públic i mediatitzat. Les amistats virtuals, fins les plaents o útils, solament poden perdurar si en la convivència es mostren com són, «perquè conviure és allò que més bé defineix els amics» i «la solitud és el que menys li escau» (EN 8,6 1157b18-23).

La tercera qualitat definitòria de l'amistat és la sortida cap a un altre. Aquesta alteritat es juga en direcció contrària a l'individualisme que imposen les xarxes. Com indicava Gadamer, en grec hi ha una paraula que en aquest sentit podria semblar xocant, i que ho semblava sens dubte als grecs: la «philautia», l'«amor a si mateix». Per Gadamer (2002, p. 82-83) l'amistat requereix l'amor a si mateix, per-

què aquest és el veritable fonament i condició de qualsevol tipus de vinculació amb els altres. Per això, tal com descriu Lipovetsky, si algun amor exploten les xarxes és l'amor a un mateix. L'individu se centra en la seva imatge, en la seva adulació. Però tot i que la primera amistat que es necessita és la d'un amb ell mateix, aquesta cal que es desplegui de forma natural cap a l'altre. L'amistat exigeix reconèixer-se en l'altre i que l'altre es reconegui en un. En l'obertura real a l'altre sempre hi ha una renúncia als interessos i preferències més propis. Diu Gadamer que l'amistat ens fa renunciar a certes coses en una certa direcció, en un cert moment, al servei d'algun objectiu. Per Aristòtil, aquest no és altre que el bé de l'atri. Per tant, l'amistat és un bé regalat: «Són amics de debò perquè desitgen béns als amics amb vista als mateixos amics» (EN 8,4 1156b7-11). És també l'alegria d'estimar i ser estimat, és la benevolència mútua o susceptible de ser-ho, és la vida compartida, l'elecció assumida, el plaer i la confiança recíproca com definirà Comte-Sponville (2017, p. 262-264). Solament hi ha amistat quan és recíproca en aquesta gratuïtat. L'amistat de les xarxes és la venda d'un «avatar» (RUIZ, 2020, p. 135-138). L'únic objectiu de la digitalització de les relacions és convertir els béns humans en béns de consum. Per això cal consumir relacions sense aturar-se, per seguir consumint dades, mòbils, aplicacions,... En l'era digital no estar connectat és no existir, no consumir és no relacionar-se. Com demostra Lipovetsky, l'*ethos* consumista és addicció, dependència. La lògica de la seducció es conjuga amb la quantitat (ser algú és tenir més seguidors) i amb la lògica de consum (estar més connectat és una inversió de temps a costa de la realitat física que ens envolta). Navegant sobre l'ona consumista de l'encontre, l'amistat es converteix en una activitat de consum. S'indueix a conèixer més gent per les xarxes, per evitar concentrar-se en cap. Però, com argumenta Comte-Sponville (2017, p. 264-265), més val un poc d'amistat veritable que

molt d'amor somniat. I, com assenyala Aristòtil, les amistats perfectes són rares «ja que d'amics com aquests, n'hi ha pocs» (EN 8,4 1156b25-30). «Estimaven estimar» deia Sant Agustí, i aquest és el fracàs de l'existència humana a què aboca la recerca d'amistat per internet. Les xarxes exploten i converteixen en un bé de consum «el desig d'amistat, que apareix de seguida; l'amistat, no» (EN 8,4 1156b31-32).

En conclusió, l'amistat virtual, en qualsevol de les tipologies aristotèliques, no és altra cosa que la potenciació d'un desig insaciable. Com afirma Comte-Sponville, no hi ha res més fàcil que estimar el propi somni i no hi ha res més difícil que estimar la realitat. I és aquest somni tant seductor com delirant que crea la recerca d'amistats virtuals, una insaciabilitat addictiva que aboca a l'angoixa de la desconexió. El desig d'amistat, que no la consecució de l'amistat real, s'ha convertit en un dels principals béns explotats per les empreses digitals. Però aquesta potència infinita que ofereixen les xarxes crea la solitud del qui prefereix milers de petites emocions virtuals a una gran amistat real. En definitiva, estar connectat, encara que sigui per xatejar amb els amics o fer contactes nous, significa estimar-se un mateix, a les petites palpitations narcisistes, reduir el món al jo. Convertir la nostra pròpia identitat i les nostres relacions en béns de consum del món virtual. No es pot negar que la realitat virtual és un possibilitador, però no un realitzador de l'amistat, en pot ser un mitjà temporal però no el medi natural. Perquè, en definitiva, les xarxes virtuals són factors distractors i addictius que pretenen suplantar les tres qualitats fonamentals de l'amistat: el temps, l'espai i l'alteritat. El resultat és un consum de relacions que poc tenen a veure amb l'amistat. Per això, l'amistat és un bé impossible de ser consumit, sinó realitzat solament en la vida real «car aquestes qualitats, més que cap altra, defineixen allò que és amable; talment que enclouen l'estimació i l'amistat de la manera més completa i perfecta» (EN 8,4 1156b23-24).

Bibliografía

- ARISTÒTIL (1995) *Ètica Nicomaquea*. Barcelona: Fundació Bernat Metge [vol. II].
- CENTRO REINA SOFÍA SOBRE INFANCIA Y JUVENTUD Y FAD. «De puertas adentro y de pantallas afuera. Jóvenes en confinamiento» investigació realitzada el 2020: <<https://www.adolescenciayjuventud.org/nota-prensa/dificultades-de-los-jovenes-durante-el-confinamiento/>> [Consulta: 12/12/21]
- COMTE-SPONVILLE, A. (2017) *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Barcelona: Paidós.
- FABREGAT A., BERNARDINA M., CIFRE, E. (2002) «Teletrabajo y Salud: un nuevo reto para la Psicología». *Papeles del Psicólogo*, núm. 83, 2002, p. 55-61.
- GADAMER, H.-G. (2002) *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- LİPOVETSKY, G. (2020) *Gustar y emocionar*. Barcelona: Anagrama.
- RUIZ, J.-C. (2020) *El arte de pensar*. Córdoba: Almuzara.

LA PHRATRIA DE MISTRÀS: DE LA CURA DEL LLEGAT FILOSÒFIC A LA REFORMA POLÍTICA

MARTA PALACÍN MEJÍAS

Universitat de Barcelona

«Per a nosaltres, no hi ha amistat que no sigui política», llegim en un text anònim, però sobretot col·lectiu del segle XXI.¹ Sota el nom de Tiqqun –també de Comitè Invisible– el grup desplega un anarquisme revisat a partir del qual repensar els fonaments de l'ordre que ens envolta i ens travessa; i actuen. I, tot i els segles que els separen, aquesta proposta coincideix en el secretisme, l'amistat i la voluntat política amb la *phratría* de Mistràs, que al segle xv va aplegar al Peloponès personalitats de diferents filiacions en un ambient d'estudi i de compromís, des d'on impulsar millores per a la gestió del territori tot custodiant la saviesa heretada.

L'hel·lenisme que trobem a Mistràs és una de les manifestacions que té a l'Imperi bizantí l'antillatinisme resultant, principalment, del Cisma d'Orient (1054) i de l'ocupació de Constantinoble arran de la Quarta croada (1204-1261). El replaçament identitari va enfortir sobretot l'ortodòxia contra uns catòlics que s'arrogaven l'exclusivitat de la ro-

1. TIQQUN, *Llamamiento y otros fagonazos*. Madrid: Acuarela i A. Machado, 2009, p. 37 (La traducció és nostra, i igualment totes les altres traduccions).

manitat i del cristianisme, dos trets que havien constituït la identitat bizantina des dels seus inicis. No obstant això, un sector minoritari alimentava la seva grecitat mirant cap a temps i autors pagans. Amb Mistràs com a epicentre, subratllaven la *paideia* grega, el llegat dels antics, i escampaven una genealogia que es remuntava fins a l'*eunomia* de Licurg i els treballs d'Hèracles al Peloponès. Es parla, no sense problemes, de *nacionalisme hel·lènic*.²

Si bé és cert que en aquest territori certament autònom de l'imperi perviuen traces de tendències secessionistes anteriors al segle x,³ també ho és que s'intensifiquen com a conseqüència del feudalisme i de les diferències socials que comporta l'ocupació franca. Mostres d'aquest sentiment són una productiva escola de copistes de manuscrits antics nascuda al segle XIV, i el fet que molts d'aquests copistes i també estudiants de Mistràs s'identifiquen com a *espartans* o *lacedemonis* —en comptes de dir-se *romans*, la manera com s'anomenava tot bizantí abans i també aleshores—; i, encara més, adopten versions clàssiques dels seus noms. Per exemple, mentre Jordi Gemist (1356-1452), fundador de la *phratria*, és conegut com Pletó, sabem que, d'entre els seus deixebles, Nicolau Khalkokondiles, respon al nom de Laònic, i Jeroni Kharitònymos, al d'Hermònymos.⁴ En la mateixa línia hi ha rastre de com, durant la segona meitat

2. Anthony KALDELLIS, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 121.

3. Ilias ANAGNOSTAKIS i Anthony KALDELLIS, «The Textual Sources for the Peloponnese, A.D. 582-959: Their Creative Engagement with Ancient Literature» a *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 54, (2014), p. 105-135, p. 128-135.

4. Anthony KALDELLIS i Niketas SINOSSOGLOU (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 640.

del segle XIV i la primera del XV, Nicèfor Gregoràs, Demetri Kidones, l'autor de *La davallada de l'Hades* conegut com Mazaris, el ja esmentat Khalkokondiles i, fins i tot, l'emperador Manuel II Paleòleg anomenen *Esparta* a una Mistràs «refugi de tots aquells qui van abraçar noves idees, que en oposició a Bizanci desitjaven un nou ordre de coses».⁵

Sabedor d'aquest tarannà, Jordi Escolari (1400-1473) denuncia l'existència d'un *cercle pagà* al Peloponès que pren la forma de '*phratría*' religiosa: «Els defensen l'hellenisme ensenyant oralment i amb obres escrites, mirant de ressuscitar genealogies de déus i denominacions divines que no hagin estat corrompudes pels poetes, i les doctrines correctes, com diuen, i les constitucions, tot allò que justament s'ha deixat podrir i morir».⁶ Amb aquestes paraules, el futur patriarca de Constantinoble subratlla el caràcter independent de la *phratría*, deslligada de l'Església, que, com a la resta de l'imperi, havia estat la principal font de cultura al Peloponès.⁷ Concretament, amb el terme *pagà* emfasitza

5. Börje KNÖS, «Gémiste Pléthon et son souvenir», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. <https://reseau-mirabel.info/revue/5866/Bulletin-de-l-Association-Guillaume-Bude-Lettres-d-humanite> *Lettres d'humanité*, 9 (1950): 97-184, p. 103.

6. Carta *Ad Raulem Oesem* a Jordi ESCOLARI, *Œuvres complètes*, vol. IV. 477.2 i 479.21-2. Vegeu també François MASAI, *Pletone e il Platonismo di Mistrà*. Forlì: Victrix, 2010 (1956), p. 300-303. I per aprofundir en el sectari com a vehicle per construir una nova identitat política, vegeu Niketas SINOSSOGLOU, «Sect and Utopia in shifting empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin», *Byzantine and Modern Greek Studies*. Vol. 36, 1 (2012): p 38-55, p. 38.

7. Alain DE LIBERA, *La filosofia medieval*. València: PUV, 2007, p. 30-31 i p. 298-302. Aliè al fenomen de la universitat, l'Imperi bizantí tenia escoles patriarcals –on es formaven les vocacions religioses– i institucions estatals d'ensenyament superior –on es formava el funcionariat. I des del segle XI també hi havia escoles privades que s'organitzaven al voltant del seu fundador, la dinàmica de les quals recordava la de l'antiga filosofia. Tot i no poder parlar d'universitats a l'Imperi bizantí, cal

no unes creences religioses, sinó sobretot una posició política, la que defuig les interpretacions escatològiques en què el triomf turc era necessari en el relat de la redempció del poble bizantí.⁸ I és que el religiós és el vehicle a Bizanci també per tractar el polític, cosa que ens obliga a aclarir que els *phráttores*, tot i treballar textos i conceptes pagans i tenir un biaix neoplatònic, no compartien necessàriament ni la mateixa fe i ni tan sols bàndol polític –com, per exemple, l’unionisme o l’antiunionisme davant el cisma–; en canvi, sí que tenien un projecte comú. En un context en què el Peloponès pateix nombrosos atacs, promouien propostes polítiques com ara la reforma de la propietat, de l’exèrcit o del comerç en la línia autàrquica del creixent nacionalisme hel·lènic.

Al capdavant de la *phratria* de Mistràs hi trobem el filòsof i jutge Jordi Gemist Pletó. A principis del segle xv havia marxat de la seva Constantinoble natal per formar i aconsellar els dèspotas. A tall d’exemple, repassem els mots que Pletó adreça a l’emperador Manuel II al funeral al seu germà, el dèspota Teodor: «Allò que necessitem no és altra

dir que a la capital disposaven de quelcom proper: una escola superior d’important influència que testimonia el retorn de l’hel·lenisme al segle ix: la Magnaura. Vegeu Niketas SINOSSOGLOU, *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 64.

8. El terme *pagà* aquí fa referència a la resistència intel·lectual que representa el neoplatonisme d’autors que, com Pletó, desenvolupen la seva filosofia en consonància amb el paradigma hel·lènic, paradigma incompatible amb el judeocristià en què, per exemple, a la salvació de l’ànima s’oposa la seva immortalitat cíclica, o en què, en comptes de monoteisme, parlen d’enoteisme i també qüestionen la *Creació* ex nihilo. Vegeu Niketas SINOSSOGLOU, «From Philosophic Monotheism to Imperial Henotheism: Esoteric and Popular Religion in Late Antique Platonism», S. MITCHELL i P. VAN NUFFELEN (eds.), *Monotheism between pagans and Christians in late antiquity*, Lovaina: Peeters, 2010, p. 127-148.

cosa que salvar-nos⁹ i que no és possible si no reformem la constitució. [...] Depura després bona part de l'exèrcit [...] Has de suprimir els actuals impostos [...] Aparta el luxe i el dispendi inútil de tu i dels altres [...] Als governants cal que se'ls separi dels comerciants [...]». I l'encoratja a actuar immediatament tot afegint que segueixen dempeus: «Només dues ciutats de Tràcia, el Peloponès, tot i que no en la seva totalitat, i encara alguna illeta».¹⁰

De Pletó se sap que tenia una gran biblioteca i uns terrenys propis que eren no només la seu de la seva escola, sinó també de la *phratria*.¹¹ De fet, alguns escollits d'entre els alumnes de l'escola i també alguns visitants integraven aquest cercle exclusiu que, com ja van fer platònics o pitagòrics, recollia i treballava de forma oral la saviesa heretada, especialment el platonisme. Els membres de la *phratria* de qui hi ha notícia esdevenen figures destacades en la història d'Europa i de l'hellenisme: és el cas d'alumnes enviats per Khortasmenos com Marc Eugenikós –metropolità d'Efes–, o Laònic Khalkokondiles, a qui li devem un valuós testimoniatge històric i una àmplia tasca diplomàtica.¹² I sembla que fins i tot Escolari va tenir alguns contactes o bé amb l'escola o bé amb la *phratria* en un parell d'estades al

9. La salvació a què fa referència Pletó és aquella col·lectiva, com a poble, mitjançant el bon govern. Vegeu Marta PALACÍN, «Molts monjos, pocs soldats. Pugna entre platonisme i ortodòxia a les acaballes de l'Imperi bizantí per a la immortalitat de l'ànima o la seva salvació». *Col·loquis de Vic*, 2020, Vol. 24, p. 65-72.

10. Gemist PLETÓ, *Tratado sobre Las Leyes. Memorial a Teodoro*. Estudi preliminar, traducció i notes de Francisco L. LISI i Juan SIGNES CODOÑER. Madrid: Teenos, 1995, p. 158-161 i p. 165.

11. Aubrey DILLER, «Pletho and Plutarch», *Scriptorium*, vol. 8 núm. 1, 1954, p. 123-127, p. 127.

12. Anthony KALDELLIS. «The greek sources of Laonikos Chalcocondyles' histories», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 52 (2012), p. 738-765, p. 765.

despotat que hi ha documentades.¹³ Cal recordar que Pletó i Escolari coincidien en el seu antiunionisme tot i que, mentre que el del futur patriarca era de caire turcòfil, el de Pletó estava relacionat amb l'abandonament del model d'imperi per retornar al de *polis*. De Pletó diu primer Escolari que és un *gran savi* –cosa que convida a pensar en una relació inicial pròxima o, si més no, positiva–, però després afegirà que sap *què pretén aconseguir*, i inicia una persecució de Pletó i la seva obra que inclourà des de dedicar-li diverses publicacions hostils fins a cremar-li el darrer llibre –*Nomoi*–, en què desplegava un nou ordre sobre el qual refundar el moribund Imperi bizantí. Ara bé, el membre que més destaca del cercle de Mistràs és Bessarió (1403-1472), alumne avançat que va resultar un personatge clau en el Concili de Ferrara-Florència. Però no només això, sinó que Bessarió, entre d'altres coses, també va publicar la famosa defensa *Contra calumniatorem Platonis* i va arribar a cardenal llatí.

En la relació entre Pletó i Bessarió al llarg de llurs vides, obres i cartes observem allò que podria haver tingut lloc en la *phratria*. Els textos i les cartes que intercanvien el cardenal i el jutge deixen palès com, en l'àmbit filosòfic, no coincidien en qüestions fonamentals com ara la llibertat o el paper i els límits de la raó. Mentre que Pletó es caracteritzava per un optimisme epistèmic basat en la raó, Bessarió parlava de la distància entre la intel·ligència del demiürg i la de l'ésser humà en què, precisament, el religiós ubica la possibilitat de la llibertat mentre el jutge desemboca en un complex determinisme.¹⁴ No obstant això, la relació entre

13. Jordi Escolari va ser també alumne de Khortasmenos i les fonts el situen en el temps de la *phratria* al Peloponès en dues ocasions. Vegeu Denis A. ZAKYTHINOS. *Le Despotat grec de Morée*, vol. II, París: Les Belles Lettres, 1905, p. 314 i p. 331.

14. Jonathan MOLINARI, *Libertà e discordia. Pletone, Bessarione, Pico della Mirandola*. Bolonya: Il Mulino. 2015, p. 75-76.

ambdós és estreta i col·laboradora fins el darrer moment; fins i tot, més enllà de la mort del mestre, de quan daten dues cartes que il·luminen la nostra recerca. La primera, de condol als fills de Pletó, en què compara llur pare amb Plató i en destaca la saviesa i la vàlua; i l'altra missiva, en temps del Concili de Màntua (1459) al religiós Giacomo della Marca, en què defensa propostes coincidents amb les de Pletó per al Peloponès.¹⁵ Però no era aquesta la primera ocasió en què les propostes polítiques de tots dos coincidien. Temps abans ja van coincidir demanant la reconstrucció de l'Hexamilió, la muralla de l'istme de Corint que era aleshores l'única via d'entrada per terra al Peloponès. Mentre Pletó ho subratlla en el discurs fúnebre que dedica a Teodor, Bessarió escriu idèntica petició anys després en una carta al dèspota Constantí Dragasses, que havia estat també alumne de Pletó i aviat seria el darrer emperador, Constantí XI. Així, el 1444, en paraules de Ducellier, el monarca «inspirat pel seu mestre Pletó (...) rearma la Morea restaurant l'Hexamilió».¹⁶

Però ja abans i muralles enfora hi ha registre de l'abast de la *phratria*. Amb ocasió del Concili de Ferrara-Florència (1438-1439) i a petició de l'emperador Joan VIII Paleòleg, Pletó acompanya en qualitat d'assessor laic la comitiva bizantina i aprofita per dur a terme una sèrie d'accions amb què es pugui enfortir el platonisme del territori veí. Així, tot i la prohibició papal de reunions entre bizantins i llatins, el filòsof va oferir unes lliçons als platònics italians que van inspirar Cosme de Mèdici per albirar la futura Acadèmia

15. Silvia RONCHEY. «Orthodoxy on Sale: the Last Byzantine, and the Lost Crusade» a E. JEFFREYS (ed.), *Proceedings of the 21st International Congress in Byzantine Studies*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 313-344, p. 322.

16. Alain DUCCELLIER, *Bizancio y el mundo ortodoxo*. Madrid: Mondadori, 1992, p. 477.

florentina i que van cristal·litzar en el *De Differentiis*, una obra que va sacsejar el Renaixement.¹⁷

Ni la mort de Pletó ni, fins i tot, la caiguda de l'imperi deturen pas el cercle de Mistràs. Ho sabem perquè entre les lloances *post mortem* dedicades al mestre, en la del savi copista Jeroni Kharitònymos l'autor no només es lamentava per haver estat exclòs del grup secret sinó que informava sobre què esperava als deixebles: «Els amants de les lletres ens escamparem fins els confins de l'*ecúmene*».¹⁸ I, tot i que les fonts diplomàtiques lligaven retòricament l'*ecúmene* amb el teòric universalisme de l'Imperi, a la pràctica *ecúmene* era un *nosaltres* més concret i limitat: els romans de la Romània, és a dir, els *romaioi*, la manera com s'anomenava als ciutadans de l'Imperi bizantí.¹⁹ Efectivament, com van fer altres membres, Bessarió va anar fins un extrem de la Romània; un que, a més, n'era l'origen. Des de Roma, com a cardenal, va ser la mà dreta de Pius II, un Papa recordat pel seu compromís amb l'humanisme i amb tot allò grec; fins al punt d'organitzar el Concili de Màntua (1459), plantejat com a croada contra l'Islam i per restablir el govern bizantí al Peloponès i, amb ell, una nova sobirania cristiana a un Bizanci renascut.²⁰ Així mateix, des de la seva seu romana, Bessarió va promoure i va fer nombroses investigacions, i va ser també l'artífex de la Biblioteca marciana de Venècia,

17. Marsilio FICINO, *Opera Omnia* I. Basilea: Henricum Petri, 1576. Proemi a la traducció de les *Ennèades*.

18. Heronymos CHARITONYMOS, *Hymnody for Wise Teacher Gemistos Plethon*. París: Ed. Alexandre, 1858, p. 386.

19. Anthony KALDELLIS, «Did the Byzantine Empire have Ecumenical or Universal aspirations?», C. ANDO i S. RICHARDSON (eds.) *Ancient States and Structural Power. Europe, Asia and America*. Filadèlfia: Pennsylvania University Press, 2017, p. 272-300, p. 277-279.

20. Silvia RONCHEY, «Orthodoxy on Sale: the Last Byzantine, and the Lost Crusade», *op. cit.*, p. 317-319.

on hi ha dipositats milers de volums –entre els quals es conserven manuscrits de Pletó i d'autors clàssics que van nodrir el Renaixement–, seguint els seus desitjos, *ad communem hominem utilitatem*.

És notable el contrast entre la notorietat de bona part dels membres de la *phratria* de Mistràs amb les escasses proves sobre la seva existència i, especialment, sobre la seva activitat. Tot i així, algunes fonts en fan referència; no només les que hem esmentat anteriorment –de Kharitòny-mos i Escolari–, sinó també una del mateix Pletó i una altra d'un deixeble seu, Demetri Raül Kabakes. En un dels himnes que compon, Pletó s'adreça a *déus, herois i ancestres*, però també a *camarades, companys, conciutadans, amics i germans (phrátors)*.²¹ I de Kabakes en conservem un text que conté elements autobiogràfics. Escriu sobre allò que va veure entre 1440 i 1453 al cercle de Mistràs, i ens ajuda a comprendre com era possible un grup tan heterodox i el perquè del seu silenci; especialment quan es refereix a l'anomenada *discreta duplicitat*, aquella que distingeix entre la religió *tradicional* –de què diu que s'ha de respectar per tal que l'ordre es mantingui– i la religió *personal*, aquella que cal elaborar i que guia les nostres accions.²²

Però tot i els testimonis que hem compilat en aquesta breu presentació, cal dir que a dia d'avui no hi ha consens, no tant a l'hora de valorar l'existència de la *phratria*, sinó d'avaluar-ne la magnitud. Ens atrevim a interpretar aques-

21. Gemist PLETÓ, *Nomoi* III. 34,5.203-15.

22. Kabakes és conegut per haver-nos llegat, tot copiant-los, els pocs fragments de *Nomoi* que es conserven, aquells que Escolari no va cremar amb la intenció de poder demostrar el *paganisme* de la proposta pletònica de reforma. Vegeu Franco BACCHELLI, «Gemisto Pletone, Demetrio Rhaoul Kavàkis». *Gli Antichi alla corte dei Malatesta. Echi, modelli e fortuna della tradizione classica nella Romagna del Quattrocento*. Milà: Jouvence, 2016, p. 591-613, p. 595-596.

ta polifonia –en part fruit de les escasses referències que tenim– també com a símptoma. En un context certament polaritzat, ple de bàndols –unionistes i antiunionistes, musulmans i cristians, cristians i *pagans*, ortodoxos i catòlics–, i en què també les fonts –les imperials, les eclesiàstiques i les de la dialèctica investigadora– conviden a estudiar-ho a partir d'aquestes dicotomies, és fàcil descartar o menystenir l'estudi d'un fenomen complex, ocult i força inclassificable com sembla que va ser la *phratría*.²³

No obstant això, basant-nos en els fragments revisats i en tot el seu context, considerem no només l'existència de la *phratría*, sinó el seu paper fonamental pel que fa a l'anomenat projecte pletònic i en l'esdevenir políticointel·lectual del final de l'Imperi bizantí i del Renaixement. I insistim en la importància del terme *phratría*, que remet a l'agrupació de gent diferent que posa l'accent en allò comú que els configura i de què, per tant, són custodis; i que limita en certa manera amb la *philia* grega, imprescindible entre els que defensaven la seva *polis*. Així, podem afirmar que l'amistat –entesa com aplegar-se per a la cura d'allò comú– era el nexa que agermanava els *phrátōres* de Mistràs, que anteposaven a les seves diferències particulars la voluntat comuna de salvar la terra i el saber.

23. Més enllà de les poques fonts disponibles sobre això –i menys encara sense estar aleshores publicat l'article de Bacchelli amb el text de Kabakes (vegeu nota 22)–, John Monfasani, per exemple, nega l'existència de la *phratría*, sobretot, perquè no pot concebre, diu, *proselitisme* per part de Pletó. Vegeu John MONFASANI, «Platonic Paganism in the Fifteenth Century» a *Reconsidering the Renaissance*. Papers from the twenty-first annual conference, 1992, p. 45-62, p. 52-53.

SOBRE LA RELACIÓ AMB L'ALTRE: AMISTAT I GENEROSITAT EN DESCARTES

JOAN LLUÍS LLINÀS

*Universitat de les Illes Balears/Associació Filosòfica
de les Illes Balears*

És un tòpic considerar Descartes el pare de la modernitat, en la mesura que fonamenta una nova concepció del món i de l'ésser humà que es caracteritza, d'una banda, per un domini de la natura mitjançant el desenvolupament de la tècnica, i de l'altra, per un individualisme extrem, en què tot pivota entorn al subjecte individual. Aquesta doble consideració està lligada al fet de veure Descartes únicament en la seva dimensió metafísica i científica, i com a «inventor» d'un mètode adequat per fonamentar el punt de partida del coneixement —el jo— i la resta de coneixements que se'n deriven. Emperò, tindriem una imatge incompleta de Descartes si no recordàssim que, en la imatge de l'arbre que Descartes emprà en la carta-prefaci de l'edició francesa dels *Principis de la Filosofia* per explicar en què consisteix la filosofia, hi ha una dimensió pràctica que no és exclusivament tecnològica. A més de la mecànica i la medicina, la tercera branca principal de l'arbre és la moral, una moral que pressuposa els coneixements adquirits anteriorment en la resta de disciplines que formen l'arbre. En què consisteix aquesta moral cartesiana que forma part de l'arbre de la fi-

losofia és cosa molt debatuda, però no és la qüestió que vull tractar aquí. Només m'interessa destacar el fet que sigui el que sigui aquesta moral cartesiana, és quelcom que depèn de nosaltres, que no està sotmesa a la fortuna.¹ En canvi, a l'arbre de la filosofia no hi figura la política. Aquesta no és quelcom controlable individualment, i aleshores el problema consisteix en com podem generar un subjecte polític en un món on el punt de partida, entorn de què pivota tot, és el subjecte individual. Els éssers humans són individuals, capaços per ells mateixos d'obtenir coneixements, potencialment lliures i responsables, i també moguts per les passions. La qüestió és com fer que aquests individus s'acoblin socialment. Ja no som en la concepció aristotèlica del *zoon politikón*, l'home no és animal polític per natura, i aleshores el problema consisteix a com aconseguir que la vida social en què estan immersos els éssers humans no degeneri en un enfrontament continu entre individus que persegueixen els seus interessos particulars. Formulats d'una altra manera: com integrar-se en una totalitat i assumir els fins de la mateixa posant-los per sobre dels nostres?

És aquest un dels grans problemes de la filosofia moderna i contemporània, però sembla que el seu punt de partida, és a dir, Descartes, evita tractar la qüestió. Quan la princesa Elisabeth de Bohèmia li pregunta per les seves màximes per a la vida civil, Descartes s'excusa dient que duu una vida retirada, i que no vol ser «tan importú com aquell filòsof que volia donar lliçons sobre el deure d'un capità en presència

1. La tercera de les màximes de la moral per provisió consisteix a acostumar-se a creure que no hi ha res que depengui completament del nostre poder llevat dels nostres pensaments (*Discurs del mètode*, AT VI, 25), màxima semblant a la tercera regla que expressa en la carta a Elisabeth de 4 d'agost de 1645, és a dir, considerar que mentre ens mantinguem tant com puguem segons la raó, tot el que no posseïm queda fora del nostre abast (AT IV, 265-266).

d'Anníbal».² I afegeix que en política cal basar-se més en l'experiència que en la raó, i que per això els millors consells no són els més afortunats. És a dir, la política pertany al regne de la fortuna, i per això el filòsof no n'hauria de parlar.³ Assenyalem, però, que aquesta consideració finalitza una carta que tracta de la gestió de les passions, i aquesta gestió té a veure amb la vida i la relació amb els altres. Recordem que en una altra carta a Elisabeth, Descartes afirma que cal dedicar-se a la filosofia unes poques hores a l'any, i que la resta l'hem de dedicar a viure.⁴ I viure és també viure en societat. Tenim, doncs, tres àmbits que es relacionen: l'individual, en què hom pot ser mestre de si mateix; el social, en què aquest domini de si adquireix sentit i es desplega en la relació amb els altres; i el polític, l'àmbit de l'Estat, del govern i de la llei, un àmbit que s'escapa al nostre control, i un àmbit en què els subjectes no actuen sempre racionalment, i, per tant, no podem preveure què faran. Ara bé, la política la fan els éssers humans, i en la mesura que hi hagi més persones que actuïn virtuosament en la seva relació amb els altres (i la virtut sí que és objecte de la filosofia), aleshores l'acció política esdevindrà més racional –si més no, racionalitzable.

I què té a veure tot això amb la qüestió de l'amistat? El que m'interessa esbrinar és el paper que eventualment pot tenir l'amistat en la vida social, i apuntar cap a allò sobre el qual Descartes va evitar parlar, la política. Així, cal comen-

2. A Elisabeth, maig de 1646 (AT IV, 411-412), trad. catalana de Miquel Costa en l'edició de Pere Lluís Font: René Descartes, *Tractat de les passions. Cartes sobre la moral*, Barcelona: Edicions 62, 1998, p. 261.

3. Tot i així, Descartes s'avé a la petició de la princesa Elisabeth de comentar *El príncep* de Maquiavel. Vegeu la carta de setembre de 1646 (AT IV, 485-493; ed. catalana, p. 265-270).

4. A Elisabeth, 28 de juny de 1643 (AT III, 692-693; ed. catalana, p. 202-203).

çar per les *Passions de l'ànima*, en què aborda, a l'article 83, l'amistat com una forma d'amor. Segons Descartes, podem distingir entre tipus d'amor segons l'estima que tenim cap a l'objecte en qüestió en comparació amb nosaltres. Així, si estimam l'objecte del nostre amor menys que a nosaltres, aleshores tenim l'afecció; si l'estimam més que a nosaltres, la devoció; i si l'estimam igual que a nosaltres, ens trobam amb l'amistat. D'aquesta manera, ens diu Descartes, l'amistat és quelcom que només és possible entre éssers humans, i que és possible una amistat perfecta encara que sigui amb un home molt imperfecte. Per això només cal que pensem que ens estima i hem de tenir l'ànima noble i generosa. Descartes no diu res més sobre això en aquest article, sinó que ens remet als articles 154 i 156, en què desenvolupa la passió-virtut de la generositat. La generositat d'un ésser humà, ens diu a l'article anterior al 154, consisteix a saber que res no li pertany llevat de la lliure disposició de les seves volicions, i de tenir la resolució ferma de fer-ne un bon ús, és a dir, d'emprendre i executar tot allò que jutja que és millor. Així, la generositat és quelcom que depèn de nosaltres i, en aquest sentit, és una virtut, i tothom pot posseir-la. En conseqüència, i entram a l'article 154, el generós no menysprea ningú, i tendirà a pensar que qui no actua bé no és per manca de coneixement, ans de voluntat. És l'home noble,⁵ que considera els altres com a iguals, més enllà que puguin posseir més intel·ligència o menys, coneixements o bellesa, puix que suposa que en tots pot trobar-se la bona voluntat.⁶

5. *Generosus* prové de *genus*, bon llinatge. Descartes remarca així la importància de posseir qualitats des del naixement, tot i que la bona educació és molt útil per corregir els defectes de naixença. Vegeu l'article 161, AT XI, 463-464 (ed. cat., p. 169-170), i també la carta a Elisabeth de 4 d'agost de 1645, AT IV, 265-267 (ed. cat., p. 221-222).

6. Ho suposa perquè «en això no hi ha res que depengui d'altri» (Art. 154, AT XI, 446; ed. cat., p. 164).

Aquí rau en Descartes l'articulació de la vida social, que forma part d'una línia que va de Sòcrates a Kant. L'home generós té una actitud envers ell mateix que té una conseqüència en l'actitud envers els altres. L'article 155 afirma que el generós habitualment és humil, car és conscient de la seva naturalesa feble, de la possibilitat de l'error, present en ell tant com en els altres, i que l'únic que posseeix és la bona voluntat, resultat de fer servir el lliure albir. En això, tots els ésser humans són iguals, i per això el generós no es considera de cap manera superior –ni inferior– a cap altri.

El comportament del generós és conseqüència d'aquesta actitud. A l'article 156 ens diu que el generós és cortès, afable i servicial amb tothom, perquè no hi ha res que valori tant com fer el bé a altri. Això és resultat del control que té de les seves passions: com que creu que no val la pena desitjar res intensament si no ho pot adquirir per ell mateix, està exempt de gelosia i enveja; com que té en poca estima el que no depèn d'ell, està exempt de còlera; com que no subestima ningú, tampoc no odia; com que la seva virtut li dona confiança, tampoc no té por. Els contrapunts de l'home generós són l'orgullós i l'humil viciós, és a dir, aquells que no tenen una consideració adequada d'ells mateixos. Això afecta l'amistat. Si ara retornam a l'article 83, i recordam que l'amistat és una relació igualitària pel que fa a l'afecte, aleshores l'home generós pot ser amic de qualsevol hom. Així, l'amistat és un sentiment afavoridor d'una bona vida social.

D'aquests articles de les *Passions de l'ànima* sobre l'amistat i la generositat en podem fer les consideracions següents:

- 1) Descartes no només pressuposa l'existència d'altres ésser humans, sinó que considera cada un d'ells com un altre jo. La definició de la generositat és aplicable a qualsevol ésser raonable dotat de lliure albir i, en la mesura que existeixen altres éssers humans, tothom

és capaç de generositat. La generositat és possible perquè ens reconeixem com a individus, com independents de tot l'altre, però alhora, aquest reconeixement suposa els altres subjectes com iguals en l'*ego*. La generositat cartesiana consisteix en la pràctica del lliure albir, en què l'*ego* se sent únic i independent dels altres en la vida comunitària, alhora que considera els altres com iguals, i per tant, actua envers ells en conseqüència, és a dir, sense menyspreu. És per la bona voluntat que hi ha motius per estimar els homes, i aqueixa el generós suposa que és en tots, o almenys «poder-hi ser» (art. 154). En resum, gràcies que som generosos actuam pensant que la societat és igualitària, en el sentit que tots els homes són iguals –posseïxen la mateixa capacitat de ser lliures i actuar amb bona voluntat.

- 2) La generositat facilita una amistat entre iguals. En la carta a Chanut de l'1 de febrer de 1647⁷, Descartes, parlant de l'amor a Déu, explica perquè no solem dir que estimam algú que està molt per sobre nostre, perquè l'amistat –forma d'amor entre iguals– precisament ens iguala. L'amor a Déu és la devoció duta a l'extrem. Però entre els homes, si estimam més del que ens estimam a nosaltres, aleshores l'amistat no és perfecta. I, per contra, semblaria (però això no ho diu Descartes a la carta) que una societat on tothom fos amic de tothom, seria una societat de tracte completament igualitari, una societat solidària, i en certa manera perfecta.
- 3) La generositat com a amor de si esdevé amor a l'altre, però és un amor a l'altre, tot i que concretat individualment, universal, en què no hi ha distincions ni parti-

7. AT IV, 600-617 (ed. catalana, p. 280-293).

cularitats. L'home generós, en la mesura que es valora en la justa mesura, és amic de si mateix i, en la mesura que considera tots els altres com iguals, sense distincions, pot ser amic de qualsevol hom. En conseqüència, sembla que no hi ha lloc per a tractes desiguals, per a sentiments particulars. La virtut de la generositat ens condueix a una relació determinada envers altri, l'amistat, relació que, practicada pel generós, no fa gaires distincions, ni evidentment pot ser única. Així podríem entendre millor la carta a Pollot de mitjans de gener de 1641, en què, per consolar Pollot de la mort del seu germà, Descartes la compara a la pèrdua del seu braç i afirma que serà més fàcil de substituir que aquell, en la mesura que l'adquisició d'un amic fidel valdrà tant com l'amistat d'un germà.⁸

Som, doncs, enfora de l'amistat com la concep Montaigne (una amistat única, una comunió d'ànimes). Ara bé, sembla que queda un espai per a la singularització, que impedeix la identificació total entre amistat i generositat. Al final de la carta a Chanut abans esmentada, del 6 de juny de 1647, Descartes afirma el següent:

Però com que no podem estimar igualment tots els qui en són igualment dignes, crec que només estem obligats a apreciar-los igualment; i com que el bé més important en la vida és sentir amistat per a alguns, amb raó preferirem aquells amb qui ens uneixen les nostres inclinacions secretes, sempre que també en siguin dignes.⁹

Per la generositat, ens inclinam a tractar com iguals tots els altres, i a tractar-los tots de la mateixa manera. Per la amistat, triam d'entre tots aquells més propers a nosaltres

8. AT III, 279.

9. AT V, 58 (ed. catalana, p. 306).

pel que fa a les inclinacions. L'amistat, doncs, té a veure amb el caràcter particular de cadascú i, per això, roman en l'àmbit privat. La generositat, en canvi, es basteix amb la raó i la voluntat, i abraça tota la humanitat, implica una manera de ser en el món. Més enllà que la política exigeixi sovint la devoció més que l'amistat, és a dir, aquella forma d'amor en què preferim, abans que a nosaltres mateixos la cosa estimada (l'Estat, la nació, el príncep) «fins al punt que no temem de morir per conservar-la»¹⁰, la generositat apunta cap a un ideal polític que no pot, emperò, ser formulat explícitament pel seu caràcter utòpic, ja que ultrapassa la frontera de l'individu.

El que sí que formula Descartes, en la carta a Elisabeth de setembre de 1645, és el punt de partida. En aquesta carta, Descartes resumeix quins coneixements calen per jutjar bé, i després de referir-se a la bondat de Déu, a la immortalitat de l'ànima i a la magnitud de l'univers, afegeix «que sempre hem de pensar que no podem subsistir tots sols, per més que cada un sigui una persona separada dels altres»¹¹, i afegeix, en consonància amb els articles 79-83 de les *Passions de l'ànima*, que «sempre hem de preferir els interessos del tot, del qual som una part, als de la nostra persona en particular».¹² D'aquesta manera, Descartes tanca el cercle: som individus separats, però no podem viure tots sols, perquè la mateixa realització com a individus exigeix l'altre, i això ens duu a tenir en compte l'altre tant com a nosaltres mateixos.¹³

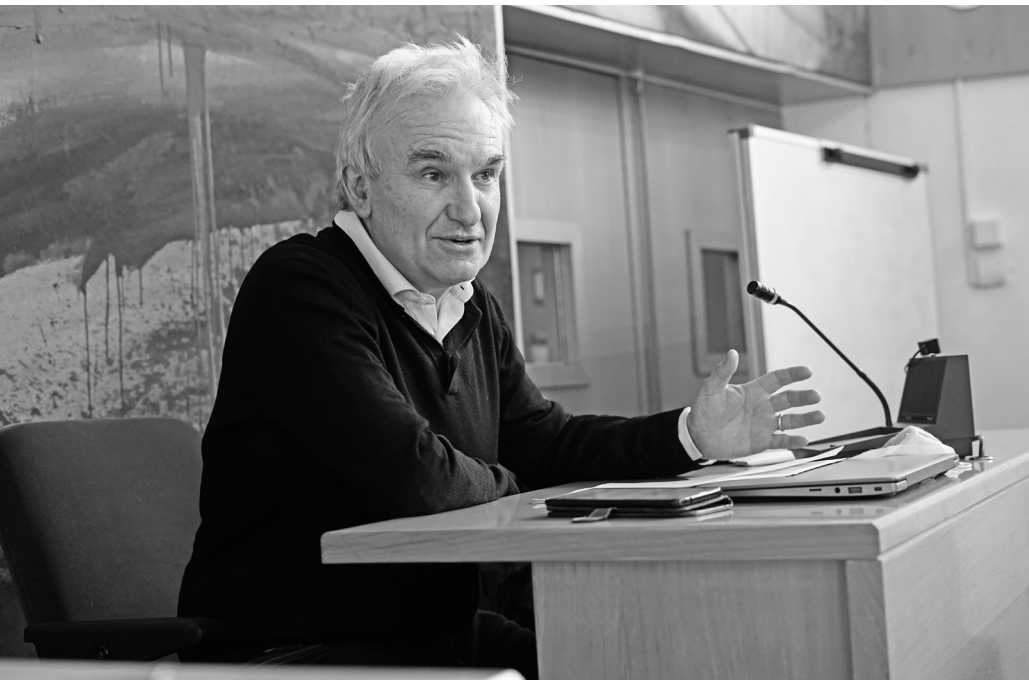
10. *Passions de l'ànima*, art. 83, AT XI, 390 (ed. catalana, p. 123).

11. AT IV, 203 (ed. cat., p. 234).

12. *Ibidem* (p. 235). Això sí, apunta Descartes, cal que sigui amb mesura i discreció, perquè no hem d'exposar-nos a un gran mal per procurar un bé petit al país. Sempre és la nostra raó, que hem de tenir la voluntat de seguir, que ens ha de dir el grau d'*engagement*.

13. Assenyaem que l'Estat no té cap funció alliberadora, puix que el punt de partida és l'ésser humà lliure i independent.

I per això la generositat i l'amistat són claus per a una bona vida social. L'home generós és també aquell que pot dur a terme una amistat més perfecta, a trobar un altre igualment generós, una amistat que té la seva causa en l'esperit i no en el cos. L'amistat és «el bé més important en la vida», i així l'home cartesià s'ha de caracteritzar per tenir amics. El jo cartesià, doncs, no deriva en un solipsisme, ni en un mer subjecte de coneixement, sinó que el bé que persegueix només pot donar-se amb l'altre, i amb la igualtat amb l'altre. En resum, és des del nostre interior, del que depèn de nosaltres, que hem de construir la vida social, començant per conrear –gràcies a la generositat– relacions d'amistat envers els altres.



GAZIEL, L'AMISTAT COM A COMUNITAT ESPIRITUAL

CONRAD VILANOU I TORRANO

Universitat de Barcelona

No hi ha dubte que el fet que Gaziell (1887-1964) fos un «desarrelat», segons va formular Enric Jardí, posa en relleu una vida d'itinerància que va començar amb els viatges formatius a Madrid i a París i que va continuar durant els seus anys de corresponsal de *La Vanguardia* i, més tard, per les circumstàncies polítiques i històriques que el van obligar a viure lluny de Catalunya.¹ És obvi, doncs, que va conèixer molta gent, per bé que li va costar establir amistats sòlides, tot i que sovint considera amics personatges de la seva generació com Carles Soldevila i Josep Maria de Sagarra, la fi del qual acompanyat religiosament el va afectar. No debades, ell mateix es tenia per un solitari, fins al punt que ha estat considerat un misantrop per Jordi Amat.² Al seu torn, Manuel Llanas assegura que quan es va veure obligat a refer la vida als cinquanta-tres anys, quan va fixar la residència a Madrid, era una persona amargada i solitària, tot i que durant els darrers anys de la seva vida, entre 1958 i 1964,

1. Enric JARDÍ, *Tres diguem-ne desarrelats*. Barcelona: Selecta, 1966.

2. GAZIEL, *La Barcelona de ayer. Estampas y crónicas (1919-1933)*. Edició i epíleg de Jordi Amat. Barcelona: La Vanguardia-Ajuntament de Barcelona, 2014, p. 175.

va tornar a escriure en català, la qual cosa li va permetre recuperar «un públic fidel i addicte i, així, va participar en el nostre món literari amb l'entusiasme del neòfit».³

En realitat, aquest sentir-se solitari devia afectar una bona part d'aquella generació que, després de l'ensulsiada de la Guerra Civil i de les dificultats per reeixir en el franquisme que va bandejar la nostra llengua, va generar un sentiment d'aïllament en tots aquells que lluitaven per mantenir viva la cultura catalana. Si no és així, es fa difícil entendre les raons per les quals l'editor Josep Cruzet també es va considerar un solitari en carta dirigida a Gaziell de l'11 d'agost de 1960: «També jo em considero un solitari –a pesar de les apariències–, com ho és en Pla i la majoria dels esperits més dilectes que he conegut».⁴ Pocs mesos després, el juny de 1961, Gaziell va reiterar en la nota preliminar a la segona edició de *Castella endins* la seva condició d'escriptor solitari, alhora que reconeixia que sempre ho havia estat, per bé que se sentia recompensat per «l'adhesió espontània i silenciosa dels lectors fidels, amics desconeguts que no menten».⁵

A banda d'aquesta tendència a la solitud, Maurici Serrahima té Gaziell com un mestre, alhora que en fa un retrat personal ben viu que correspon a l'època en què treballava a *La Vanguardia*: «No gaire alt, rossenc, amb una cara més aviat acriaturada i el cap tirat una mica enrere, parlador i desitjós de ser escoltat».⁶ Justament, Josep Vallverdú va emfasitzar la

3. GAZIEL, *Quina mena de gent som. Quatre assaigs sobre Catalunya i els catalans (1938-1947)*. Introducció de Manuel Llanas. Barcelona: Pòrtic, 2009, p. 43.

4. Manuel LLANAS (ed.), *Gaziell i Josep M. Cruzet (i l'editorial Selecta)*. *Correspondència (1951-1964)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2013, p. 320.

5. GAZIEL, *Castella endins*. Barcelona: Selecta, 1966, p. 13.

6. Maurici SERRAHIMA, *Dotze mestres*. Barcelona: Destino, 1972, p. 289.

capacitat conversadora d'en Gaziel, amb qui –segons reconeix– va mantenir una amistat sense esquerdes. «Gaziel era un conversador inabastable. Tant per la forma com pel fons. Tenia la història de les idees ben estudiada, a nivell mundial, i en aquest sentit era inequívocament cultural(lista)».⁷

En tot cas, i sense negar la tendència a la solitud i a la introspecció del nostre autor, Gaziel va ser una persona que cuidava les formes i que va mantenir moltes relacions, algunes com la que va sostenir amb Miquel Forteza es van iniciar a Madrid a la despesa on residien quan estudiaven i es va perllongar durant tota la vida. També és ben coneguda la seva primera fugida a París, amb dos companys de jove tot com van ser Francesc Masferrer i Ricard Permanyer, una expedició iniciàtica que va tenir lloc el juny de 1907, sense el permís familiar, de la qual va deixar constància a *Tots els camins duen a Roma*, el seu relat de formació escrit a imatge del *Meister* de Goethe.⁸ Endemés, a Madrid, Gaziel va freqüentar durant els seus anys d'aprenentatge, la tertúlia política que es «congregava a la Maison Dorée, un cafè modernista, obert de poc al carrer d'Alcalá, cantonada al de Cadaceros».⁹ En fi, Gaziel va conèixer i tractar molta gent, per bé que el nombre d'amics va ser reduït, però potent, tal com reconeix Lluís Esteva, que afirma que a Sant Feliu «tenia nombrosos amics», fins a l'extrem que va constituir una petita comunitat espiritual –a banda d'ells dos, d'en Gaziel i Lluís Esteva, cal esmentar Joan Torrent i Fàbregas– que va designar com els tres mosqueters.¹⁰

7. Josep VALLVERDÚ, «Gaziel, conversador», *Revista de Girona*, núm. 123, 1987, p. 55.

8. GAZIEL, *Tots els camins duen a Roma*. Barcelona: Editorial Aedos, 1958, p. 233-260.

9. GAZIEL, *Tots els camins duen a Roma*, op. cit., p. 298.

10. LLUÍS ESTEVA, «Gaziel a Sant Feliu», *Revista de Girona*, núm. 123, 1987, p. 50.

Tot i el seu tarannà obert i parlador, de conversa llarga com les que va mantenir amb Cambó, la marxa dels esdeveniments polítics i familiars van marcar el seu destí, més encara si es tracta d'una persona que, com ell, creia en el fat, en l'atzar, que influeix i determina el rumb de la vida. Certament que la seva visió de món ofereix un tret escèptic, fins i tot pessimista, tal com es palesa en la seva extensa correspondència. Així, en una carta dirigida a Josep Benet, responsable del pròleg a les seves *Obres Completes* a suggeriment del mateix Gaziel, per bé que mai es van tractar personalment sinó únicament de manera epistolar, datada el 13 de maig de 1963, manifestava que es trobava «allunyat de tothom i exiliat per força», alhora que reconeixia que s'havia «convertit en un vell solitari».¹¹

Hi ha, doncs, un trencament amb el món derivat dels fets de la Guerra Civil amb la seva sortida de Barcelona el 1936, el rebuig de l'Espanya nacional vers la seva persona, l'abandonament a la seva sort per part del propietari del diari pel qual havia treballat lleialment des de ben jove, i la destrucció de la seva biblioteca, que va considerar que havia estat saquejada per interessos particulars d'algú que es volia enriquir amb ella. Tal vegada, aquest estat d'ànim es va agreujar quan va haver de fugir de Bèlgica el 1940 per evitar l'urpa nazi que el va trepitjar en la seva accidentada fugida en cotxe cap a Hendaia, on va contemplar des del cantó de la frontera espanyola com s'hissava l'emblema del III Reich, que substituïa la seva estimada bandera francesa. A més, quan va tornar es va trobar que tenia pendent una causa militar, un estat d'ànim que va empitjorar amb la mort de la seva esposa Lluïsa el 1947, a qui va dedicar una elegia en què posa de manifest la seva visió de l'amor com

11. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*. Pròleg de Josep Benet, edició de Tomàs Tebé. Barcelona: Editorial Selecta, 1970, p. 1709.

a fusió («ens havíem fos del tot l'un a l'altre») per bé que, mancat d'esperança religiosa, Gaziell sabia que el rencontre era impossible.

De la mateixa manera que Montaigne va partir per la pèrdua d'Étienne de La Boétie (1530-1563), el seu amic, Gaziell s'exclama per la mort de la seva esposa, perquè sense creure en el més enllà, «camino àvidament vers la impossibilitat de retrobar-te».¹² Aquest estat ànim va presidir els últims anys de vida, empitjorat pel suïcidi de l'editor Josep M. Cruzet el 1962, de manera que aquest conjunt de factors va comportar una posició de retraïment i tancament sobre si mateix en una mena d'exili interior, sense poder exercir el periodisme i allunyat de Catalunya. En darrer terme, Gaziell era conscient que havia viscut tot un seguit de fracassos, que era impossible restablir el diàleg amb els pensadors castellans, tal com va succeir entre 1870 i 1900, amb Juan Valera, Menéndez Pelayo, Clarín i altres intel·lectuals i que, al cap i a la fi, va generar la seva trilogia (*Castella endins*, *Portugal enfora*, *La Península inacabada*) que va tancar amb l'ideal de l'enteniment de la península Ibèrica.

A això es pot afegir el seu fracàs com a educador de masses, en el sentit que els seus articles a la premsa constituïen veritables lliçons que no van ser gaire escoltades, sobretot pels polítics de l'època. En alguns moments, especialment després dels fets del 6 d'octubre de 1934, va actuar com un veritable profeta bíblic que va advertir dels mals averanys que se cernien sobre Catalunya. D'inequívoca vocació burgesa i republicana, Gaziell va representar la veu d'una dreta culta i civilitzada, tolerant i liberal, que sovint va ser incompresa durant la Segona República i que, igualment, va ser perseguida pel franquisme. Una situació que, en el seu cas, es va agreujar amb el silenci que *La Vanguardia* i, per ex-

12. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1557.

tensió, el *Diari de Barcelona* i la revista *Destino*, sempre a l'ombra de Carles Godó, van fer dels seus llibres, publicats el darrer tram de la seva vida, després de l'èxit esclatant de *Tots els camins duen a Roma* (1958).

Tinguem present que la seva obra posseeix una dimensió pedagògica, una herència probablement de la seva aspiració a ser un professor d'història de la filosofia, que entronca a més amb la seva adscripció noucentista. No debades, l'inici el 1906 del *Glossari* orsià va marcar una creuada educativa per tal de modernitzar el nostre país, de manera que l'empresa periodística d'en Gaziel es pot inscriure en la mateixa direcció. Així doncs, no és estrany que els seus articles tinguessin un punt d'acidesa en el sentit que, com Enric Juliana indica, «Gaziel renya», per puntualitzar tot seguit que «en els articles sempre trobarem una tensió entre l'imperi d'una idea superior i uns fets que no acaben d'anar pel camí recte, que es resisteixen a un equilibri just entre racionalitat i realitat; fets i mentalitats catalanes que fugen per carreteres secundàries: subjectivisme, fogots populars, forces mal calculades, milhomes, enlluernaments històrics, precipitacions».¹³

Així les coses, és també significatiu que la seva prosa adquirís –i aquí seguim Serrahima– un estil planer, «molt més pròxima en la intenció a la dels escriptors francesos del segle XVIII que els barroquismes artificiosos amb què Xènius els hauria volgut imitar».¹⁴ No debades, Gaziel tenia en molta estima el segle XVIII francès, «un dels més lluminosos i purs de l'esperit humà, sobretot pels seus cimals».¹⁵ Això ens porta a considerar que Gaziel coneixia, com no podia

13. GAZIEL, *Tot s'ha perdut. El catalanisme polític entre 1922 i 1934*. Pròleg d'Enric Juliana, edició Jordi Amat. Barcelona: RBA, 2013, p. 9.

14. Maurici SERRAHIMA, *Dotze mestres*, op. cit., p. 293.

15. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1697.

ser d'una altra manera, els *Assaigs*, fins al punt de sintetitzar «Tot Montaigne en una dita seva», que correspon a un fragment de l'últim tram dels *Essais* (llibre III, capítol XIII), per bé que Gaziel la reproduïx en francès de l'època i nosaltres citem per la traducció catalana: «Saber gaudir lleialment del seu ésser és una absoluta perfecció, i com divina», o, si es vol expressar d'una altra manera potser més entenedora, és una absoluta perfecció, com si fos divina, saber gaudir lleialment de la pròpia existència.¹⁶ A continuació, Gaziel afegeix el següent comentari: «Tot l'humanisme de Montaigne, concentrat en aquesta fórmula, en contrast amb tota quimera mística, ascètica o ultrahumana. Aquesta és la “divina” *sagesse* que tant irritava el visionari Pascal».¹⁷

No acaba aquí la cosa, perquè lector dels *Assaigs* hem de suposar que Gaziel coneixia perfectament el capítol sobre l'amistat (llibre I, capítol XXVII) en què el Senyor de la muntanya passa revista a les diverses concepcions existents, després de referir-se a *La servitud voluntària* de La Boétie. És clar que Montaigne estava al cas de la classificació aristotèlica sobre l'amistat que distingeix entre amistat utilitària, que busca el profit; amistat plaent, que és la pròpia dels joves, i l'amistat vertadera, que seria la desinteressada que té per finalitat ella mateixa. De fet, i en relació amb la classificació aristotèlica d'amistat, Montaigne comenta el següent:

Perquè, en general, totes aquelles que forgen i nodreixen la voluptat o el profit, la necessitat pública o privada, són menys belles i generoses i molt menys amistats com més hi mesclen una altra causa, finalitat i fruit que l'amistat mateixa.

16. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1514-1515; Michel de MONTAIGNE, *Assaigs*, llibre tercer, traducció de Vicent Alonso. Barcelona, Proa, 2008, p. 536.

17. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1515.

I aquestes quatre espècies antigues: la natural, la social, l'hospitalària i la venèria, no són adequades ni particularment ni conjuntament.¹⁸

Com es pot veure, Montaigne es desmarca de l'amistat plaent per les dones, perquè el gaudi ho destrueix tot, atès que el seu fi és corporal i susceptible de ser saciat. Quant al matrimoni, Montaigne assenyala que és un contracte en què només l'entrada és lliure i que, a més, s'estableix amb vistes a altres fins. Pel que fa a Gaziel, i en el seu text sobre «La font de la sexualitat», indica que «el matrimoni és la solució més antiga i acreditada que s'ha trobat al problema de l'endegament d'aquesta força essencialment individual i temible».¹⁹ Per tant, l'amistat no es pot basar en el desig, l'atracció sexual o l'impuls eròtic, sinó que hi ha d'haver quelcom més profund, en el dedins de l'ésser humà. En la seva concepció antropològica, Gaziel ho deixa ben clar quan assenyala que la definició de l'ésser humà com a animal racional és justa però inexacta, de manera que cal alguna cosa, ço és, un element que es troba en el dedins, en l'interior dels homes. «El veritable cosmos, per a l'home, és el que ell porta a dins»²⁰, un dedins que és definit per la seva imaginació, en què rau la grandesa i la misèria humana.

Potser caldria recordar que l'amistat que Montaigne va establir amb La Boétie va ser breu –entre quatre i sis anys, segons indica el Senyor de la Muntanya en diferents llocs–, però molt intensa, fins a assolir una mena de comunió perfecta, que ha estat considerada com una «extrema amistat que li professava», segons reconeix Montaigne en la carta que va enviar al seu pare després de la mort del seu amic.

18. Michel de MONTAIGNE, *Assaigs*, llibre primer, traducció de Vicent Alonso, Barcelona, Proa, 2006, p. 307.

19. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1506.

20. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1512.

No debades, Jean-Luc Henning ha dedicat un llibre a aprofundir en l'amistat entre ambdós personatges, entre Montaigne i La Boétie que respon al títol *De l'amistat extrema*, tot aprofitant les paraules escrites per Montaigne al seu pare «referent a algunes particularitats que va remarcar en la malaltia i mort del difunt Senyor de la Boétie».²¹ Essent les coses així, Jean-Luc Henning indica que, si bé la relació entre Montaigne i La Boétie no es pot verificar, constitueix una comunió perfecta, fins al punt que «lo que era inefable o indecible no era solamente la calidad de su amistad, sino la naturaleza de esa amistad».²²

Amb tot, Montaigne quan es va referir a l'amistat en els *Assaigs* feia anys que La Boétie havia mort, i hem de suposar que tenia ben present la classificació aristotèlica, alhora que remarcava que l'amistat necessita la comunicació. En tot cas, Montaigne que va quedar captivat pel text *La servitud voluntària* que La Boétie va escriure quan era ben jove, deixa clar que és fàcil trobar persones convenients per a una relació superficial, però que les coses són diferents per a les connexions que afecten el dedins de les persones, tal com va succeir amb el vincle que va mantenir amb el seu amic íntim. «No deia malament: “si trobava”, perquè fàcilment es troben homes per a una unió superficial. Però en aquesta, en la qual es tracta del fons del seu cor, que no reserva res, cal certament que totes les energies siguin perfectament netes i perfectes».²³

Per la seva part, Gaziel –persona sociable però recelosa, sobretot després de 1936– va viure l'amistat d'una manera

21. LA BOÉTIE, *La servitud voluntària. La Carta sobre la mort de La Boétie i “L'amistat” de Michel de Montaigne*. Traducció i introducció de Jordi Bayod. Barcelona: Quaderns Crema, 2001, p. 140.

22. JEAN-LUC HENNING, *De la amistad extrema. Montaigne & La Boétie*. Barcelona: Ariel, 2016, p. 263.

23. MICHEL DE MONTAIGNE, *Assaigs*, llibre primer, traducció de Vicent Alonso. Barcelona: Proa, 2006, p. 319.

menys passional i més temperada que la que es va establir entre Montaigne i La Boétie, però coincideix que l'amistat és un bé escàs, i que el nom d'amic no es pot donar a qualsevol. De tal faisó que per Gaziel l'amistat tampoc es pot basar en l'eròtica i en la utilitat, tal com es desprèn de la carta que va enviar a Josep Pla el 29 de setembre de 1953, en què després d'afirmar que ambdós eren «racionalistes, realistes, liberals, tolerants, comprensius: enemics instintius de totes les nigromàncies que enterboleixen l'esperit dels homes i enfosqueixen el món» afegeix que «mai no hem explotat els ideals que hem servit, per treure'n profit personal, sinó més aviat al contrari: sovint, el nostre desinterès i la nostra fidelitat ens han estat perjudicials».²⁴

Queda clar, doncs, que Gaziel no es va moure per interessos particulars que donen sentit a l'amistat utilitària, puix el fonament de l'amistat veritable cal cercar-lo en quelcom espiritual que aquí no vol dir transcendent en el sentit religiós, perquè sempre ens movem en un pla intramundà. De la mateixa manera que existeixen les viles espirituals, també les amistats poden ser d'aquest carés. En efecte, si una vila espiritual és un «racó de món on l'esperit floreix en pau, dolçament, sense angúnies ni presses, com una font rajant a l'ombra d'un recer amagat»²⁵, quelcom similar podem dir de l'amistat que es forja gradualment fins a esdevenir una comunitat que entrellaça un petit grup de persones, tal com va succeir amb el triangle entre Gaziel, Pla i Cruzet, i en què la presència de Miquel Forteza roman en un pla més llunyà, però nogensmenys espiritual. Tot amb tot, aquella comunitat espiritual s'estén, igualment cap al passat, amb

24. GAZIEL-Josep PLA, *Estimat amic. Epistolari 1941-1964 i textos complementaris*. Edició a cura de Manuel Llanas. Barcelona: Destino, 2018, p. 87.

25. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1537.

noms com Maragall i Narcís Oller, alhora que es dona en algun coetani com Joan Oller i Rabassa i, si es vol, es projecta vers el futur, atès el sentit pedagògic que ofereix –vista en conjunt– tota l’obra de Gaziell.

En aquest punt, sembla avinent destacar un cas d’amistat que dona el sentit del que Gaziell entenia per aquest concepte. Ens referim a la proximitat que va mantenir amb el pintor Joaquim Sunyer (1874-1956), segons expressa en el text «El secret d’una migració misteriosa», que s’ha inclòs en el llibre *Quina mena de gent som*. En aquest escrit, a banda d’evocar la vida del pintor nascut a Sitges però que va passar molt temps a París, revisa la naturalesa de la seva pintura, que va ser descoberta per Joan Maragall i que Gaziell va haver d’estudiar per un pròleg d’un llibre que s’havia de publicar a l’Argentina però que, finalment, no va veure la llum. A banda d’assenyalar que la pintura de Sunyer no es correspon amb la tradició pictòrica espanyola amb el seu misticisme, sinó més aviat amb la que procedeix d’enllà del Pirineu, apunta que l’espiritualitat de la capital francesa és «la més alada i fina que el món ha conegut després d’Atenes, Roma i Florència».²⁶ Així, l’art de Sunyer sorgeix de l’encontre entre la seva experiència a París i «la redescoberta de la terra pairal, després de tan llarga absència»²⁷, fins a esdevenir un art «substancial de Catalunya».²⁸

En darrer terme, l’amistat amb Sunyer constitueix una oportunitat per destacar que en el vincle amical es percep alguna cosa més que allò afectiu, perquè en la relació personal quan és autèntica batega un rerefons espiritual que

26. GAZIEL, *Quina mena de gent som. Quatre assaigs sobre Catalunya i els catalans (1938-1947)*, op. cit., p. 175.

27. GAZIEL, *Quina mena de gent som. Quatre assaigs sobre Catalunya i els catalans (1938-1947)*, op. cit., p. 177.

28. GAZIEL, *Quina mena de gent som. Quatre assaigs sobre Catalunya i els catalans (1938-1947)*, op. cit., p. 186.

els escriptors i els artistes expressen a través de les seves obres fins al punt de donar forma a una comunitat espiritual que, a més, troba a casa nostra un lloc idoni per fomentar-la, atès que a Catalunya «passi el que passi al món, s'ha viscut, es viu i es viurà tan rebé, com en una de les contrades més admirables de la Mediterrània –que (com tothom sap de sobres) és el racó més admirable del món».²⁹ A dir veritat, l'exemple de Montaigne –tancat en la seva torre pairal envoltat de llibres i sentències– sempre va acompanyar-lo, com va recordar en una carta dirigida a Joan Fuster el 20 de setembre de 1962, dos anys abans del seu traspàs. «Com ell, [és a dir, Montaigne] enmig dels seus llibres i les seves lectures, en la quietud de la torre pairal, jo provo de dir, entre el tràfec i el soroll dels viatges, i com aquell qui res, una pila de coses que per mi són veritats essencials, i que pel tarannà d'aquest país són o semblen enormitats des-acostumades».³⁰ En fi, l'amistat per Gaziel esdevé quelcom espiritual, molt similar al magisteri rebut, quan reconeix en una carta Jaume Agelet, datada el 15 de novembre de 1956, que per ell «Maragall i Sunyer foren, espiritualment, com germans bessons».³¹

D'acord amb aquest enfocament, l'amistat per Gaziel s'entén com una confluència d'afinitats, per la qual cosa els amics es converteixen en esperits bessons, amb l'afegit d'una dimensió fraternal que ultrapassa els llinars utilitari i plaent dels primers dos tipus d'amistat aristotèlica, en una línia que recorda el posicionament de Montaigne. De fet, afinitats i esperits bessons són dos aspectes que Manuel Llanas destaca en la presentació de l'epistolari que,

29. GAZIEL, *Quina mena de gent som. Quatre assaigs sobre Catalunya i els catalans (1938-1947)*, op. cit., p. 188.

30. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1742.

31. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1699.

sota el títol d'*Estimat amic*, recull la correspondència entre Gaziell i Josep Pla.³² Per consegüent, la torre pairal de Montaigne en el cas de Gaziell es va traslladar a Sant Feliu de Guíxols, on va trobar la calma per portar a terme la seva darrera obra intel·lectual, ara en català, que li va permetre conrear l'amistat, ja fos a través de trobades personals o bé per mitjà de la seva extensa correspondència. No obstant, el tracte amb Gaziell no devia ser fàcil, tal com es desprèn de l'intercanvi de cartes amb l'editor Josep M. Cruzet, a qui sotmet a un veritable bombardeig de peticions i, fins i tot, exigències. Però enllà d'aquesta casuística, el cert és que Gaziell buscava en l'amistat una comunicació espiritual i fraternal, que feia caminar dues consciències en un mateix sentit, alhora que aspirava a mantenir viva la flama de la tradició humanista, en què ell es va formar durant els anys d'aprenentatge. No per atzar, Pla va reconèixer que Gaziell va ser un «clàssic autèntic de fets, de realitats».³³

Val a dir que Gaziell era conscient que el nostre país escriu sovint una història dissortada, i així arriba a l'extrem d'expulsar els seus millors esperits. En efecte, considerava que Catalunya devorava els seus homes –Pijoan, d'Ors, Carner, Cambó–, com va escriure en un article publicat el 1923, i així ell mateix devia pensar que també havia estat fagocitat per un país com el nostre.³⁴ Ara bé, també es pot dir que després del seu retorn a Catalunya, Gaziell va trobar com Epicur el seu jardí al costat del mar, al seu Sant Feliu de la Costa Brava, on va visitar en diferents ocasions el cementiri d'aquella vil·la que descriu com un jardí melangiós,

32. GAZIEL-Josep PLA, *Estimat amic. Epistolari 1941-1964 i textos complementaris*, op. cit., p. 32-33.

33. GAZIEL-Josep PLA, *Estimat amic. Epistolari 1941-1964 i textos complementaris*, op. cit., p. 254.

34. GAZIEL, *Tot s'ha perdut. El catalanisme polític entre 1922 i 1934*, op. cit., p. 47-50.

amb el rerefons de la Mediterrània, que és vista com una conca espiritual. A partir d'aquell moment, fa la impressió que Gaziell va recuperar les coneixences guixolenques, i a l'ensem hi va haver trobades promogudes per diverses persones interessades a polsar la realitat cultural del país, com l'industrial del sector de la perfumeria Joan B. Cendrós, mecenes i promotor de l'Òmnium Cultural.³⁵ A títol de simple mostra, podem destacar que Gaziell va fer d'intermediari per tal que Cendrós conegués Josep Pla, que Gaziell també va qualificar de solitari. Es van trobar el diumenge 16 d'octubre de 1960, una reunió que considera memorable, com el dinar que va tenir lloc a Can Reig, a Palafrugell. «Vaig tenir la sort que Pla i Cendrós s'agradessin tot seguit... Com més s'inflava la cosa, més enormitats d'aquelles que el gran Pla engega de sobretaula, tot parlant fins a esdevenir ronc, enlluernaven Cendrós i encenien el seu ingenu i fervent patriotisme».³⁶

Al seu torn, i a través del correu epistolar, Gaziell va procurar cultivar l'amistat per tal de bastir una comunitat espiritual que l'acompanyés i fes més suportable una vida a les envistes de la mort, amb la qual va dialogar a través de l'assossec del cementiri guixolenc, on abunden els símbols maçònics en el sector lliure, i sense cap mena d'esperança escatològica en el més enllà. I no només això, perquè a banda de no tenir cap mena de fe metafísica, tampoc confiava en la millora de la humanitat, tal com va manifestar manta vegades, aclaparat a més pel suport dels americans a la dictadura de Franco i el paper galdós de l'Església. En efecte, en carta dirigida a Jaume Agelet –amb qui va man-

35. Genís SINCA, *El cavaller Floïd. Biografia de Joan B. Cendrós*. Barcelona: Proa, 2016, p. 362.

36. Manuel LLANAS (ed.), *Gaziell i Josep M. Cruzet (i l'editorial Selecta). Correspondència (1951-1964)*, op. cit., p. 361.

tenir una llarga amistat, canalitzada a través d'un extens epistolari— reconeix el 4 d'agost de 1951 que «he arribat al convenciment que la Humanitat no té cura»³⁷, una convicció que pocs mesos després també va fer avinent a Joan Oller i Rabassa, en missiva de data 27 de desembre de 1951, en afirmar que «la Humanitat no té remei», per constatar a continuació que «per això fracassen i fracassaran sempre, en el dolor i la sang, totes les temptatives, fins les més generoses, de redempció col·lectiva».³⁸

Tal com hem assenyalat, Sant Feliu va esdevenir una mena de jardí, d'illa on va retrobar la pau i serenor pel seu treball intel·lectual que havia reprès en llengua catalana. Així, el 4 de juliol de 1961 escrivia a Josep M. Cruzet el següent: «Aquí soc feliç: treball i no veig gairebé ningú»³⁹. Pocs mesos abans, el 3 de novembre de 1959, s'havia dirigit a Miquel Forteza en el mateix sentit, tot reconeixent que es trobava ben «rebé en aquest racó de món!».⁴⁰ D'aquí la importància de les seves relacions amb l'editor Josep M. Cruzet i Josep Pla, i així en una carta datada a Sant Feliu de Guíxols el 3 de setembre de 1959, quan encara residia a Madrid, proposa mantenir una mena de triangle amical que esdevingui alguna cosa més que una simple relació cordial: «D'una comunitat espiritual i una franca amistat entre nosaltres, estic segur que en pot sortir, si ens donen un xic de temps, més d'una cosa bona».⁴¹

37. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1697.

38. GAZIEL, *Obres Completes. Obra Catalana*, op. cit., p. 1755.

39. Manuel LLANAS (ed.), *Gaziel i Josep M. Cruzet (i l'editorial Selecta). Correspondència (1951-1964)*, op. cit., p. 366.

40. Maria Antònia SEGURA BONNIN i Albert BONNIN FIOU (Ed.), *Agustí Calvet «Gaziel» i Miquel Forteza i Pinya. Epistolari (1909-1963)*. Palma: Lleonard Muntaner, editor, 2014, p. 233.

41. Manuel LLANAS (ed.), *Gaziel i Josep M. Cruzet (i l'editorial Selecta). Correspondència (1951-1964)*, op. cit., p. 245.

Com és lògic, consideració a part mereix la relació amical de Gaziell amb Josep Pla, més encara si tenim en compte que Xammar i Pla van atacar-lo en la seva joventut per escriure en un diari en castellà, fins al punt que empraven l'expressió «Godó-Gaziell» per desqualificar-lo quan s'hi referien.⁴² En tot cas, el cert és que Pla va intentar refer ponts i així reconeixia en una carta enviada des de Londres i dirigida al seu germà Pere que «l'he atacat massa», de manera que va intentar buscar una via a través de la qual Gaziell parlés bé a *La Vanguardia* del seu llibre *la Llanterna màgica* (1926) perquè «en faria un gran reclam digué el que digué». ⁴³ Finalment, les relacions entre Gaziell i Pla es van restablir i així Manuel Llanas ha tingut cura de la correspondència entre ambdós personatges, en un epistolari que inclou la carta que Gaziell va trametre a Pla el 4 d'abril de 1960, en què el nostre autor palesa les afinitats existents entre ambdós interlocutors que, a més a més, van patir per ser homes lliures d'esperit i sense compromís.⁴⁴ Un xic abans, Gaziell va remetre una missiva a Josep M. Cruzet el 28 d'octubre de 1959, en què va deixar constància de la seva admiració per Josep Pla: «És cert que l'amic Pla es mostra amb mi d'una atenció i una bondat exemplars, que no sé pas com agrair-les; però també ho és que jo l'estimo i admiro com es mereix, i no des d'ara, sinó ja fa molts anys. És un dels homes més bons que tenim, i per mi, el primer escriptor català contemporani, de molt tros endavant de tots els altres».⁴⁵

42. Eugeni XAMMAR, *Cartes a Josep Pla i altres cartes i documents*. Edició a cura de Xavier Pla. Barcelona: Quaderns Crema, 2000.

43. Josep PLA, *Cartes a Pere*. Edició de Xavier Pla. Barcelona: Destino, 1996, p. 120.

44. GAZIEL-Josep PLA, *Estimat amic. Epistolari 1941-1964 i textos complementaris*, op. cit., p. 109-111.

45. Manuel LLANAS (ed.), *Gaziell i Josep M. Cruzet (i l'editorial Selecta). Correspondència (1951-1964)*, op. cit., p. 279.

Ara bé, aquesta opinió contrasta amb la que Lluís-Anton Baulenas emet en el pròleg a *Sant Feliu de la Costa Brava* en què assenyala que mentre Gaziell feia tot el possible per mantenir el contacte amb Pla, aquest intentava escapolir-se sempre que podia. «Que diferent de quan Calvet tenia sota les seves ordres un joveníssim Pla al diari *La Veu de Catalunya!* Ara havia d'anar-li darrere perquè es dignés a convidar-lo a dinar amb companyia d'altres amics».⁴⁶

No obstant, el cert és que Josep Pla va insistir en diferents moments, entre 1948 i 1952, davant Josep M. Cruzet per tal que Gaziell s'integrés al fons editorial de Selecta. Segons sembla, cap al 1952 Gaziell ja s'ha entrevistat amb Josep M. Cruzet, per bé que les relacions no devien ser fàcils inicialment, si fem cas al que diu Cruzet a Pla en una carta de 16 de febrer de 1953. «Amb en Gaziell costa d'entendre-s'hi, però ja és segura la publicació d'un volum seu a la "Selecta"...».⁴⁷ Vist des d'aquest prisma, i encara que pugui semblar que Gaziell va al darrere de Josep Pla, de cara als nostres interessos el que interessa és remarcar la idea d'amistat que el guixolenc va afaïçonar després d'una llarga vida que el va abocar a un mena de pessimisme que, probablement, va créixer quan es va adonar que la solució ibèrica que ell propugnava amb la seva trilogia (*Castella endins, Portugal enfora, La península inacabada*) tampoc tenia el ressò que esperava. Desil·lusionat de tot, Gaziell va veure en l'amistat, entesa com a comunitat espiritual, un refugi per a les seves penes i afliccions. Si la seva vida va ser un calvari, l'amistat va esdevenir un dels pocs recursos que va emprar per intercanviar les seves idees i pensaments, tot fornint una

46. GAZIEL, *Sant Feliu de la Costa Brava*. Edició i pròleg de Lluís-Anton Baulenas. Girona: Col·lecció Josep Pla, 2020, p. 11.

47. JOSEP PLA-JOSEP M. CRUZET, *Amb les pedres disperses. Cartes 1946-1962*. Edició i pròleg de Maria Josepa Gallofré Virgili. Barcelona: Destino, 2003, p. 352.

petita comunitat espiritual en què Miquel Forteza va ocupar un lloc de relleu. D'aquesta manera, Gaziel va ser fidel al seu amic de joventut, alhora que el seu amplíssim epistolari dona compte i raó del teixit de relacions que va bastir, algunes de les quals van formar part d'aquella comunitat espiritual que va anar fornint no sense reserves i precaucions.

Fet i debatut, tot indica que Gaziel no va ser una persona de tracte fàcil, però alhora tot apunta que va ser lleial als seus amics, pocs en nombre, però molt intensa en profunditat, és a dir, d'alt voltatge intel·lectual i, si es vol, espiritual. I si les cartes de Stefan Zweig posen en evidència la xarxa d'amistats i corresponents, entre els quals destaca Joseph Roth, també Gaziel va conrear el gènere epistolar per tal d'afaiçonar una petita comunitat espiritual, d'homes lliures i tolerants, inspirada en la tradició cultural francesa (Montaigne i Voltaire), amb el rerefons llunyà d'Epicur, a fi de sobreviure després del fracàs personal per assolir una Catalunya moderna, incardinada en el conjunt dels pobles ibèrics. Quan tot s'havia perdut, i decebut de quasi bé tot-hom, només restava la possibilitat d'una minúscula comunitat espiritual, última baula d'una vida que, com la de Gaziel, es va escriure solitàriament al dictat del destí.

MARÍA ZAMBRANO: AMISTATS EPISTOLARS

NATÀLIA RODRÍGUEZ INDA

Seminari Filosofia i Gènere-Universitat de Barcelona

María Zambrano veu en l'amistat un pont per entendre o empatitzar amb els altres, per anar a la trobada de l'altre, com a altre que pateix, i així poder participar en aquest patiment.¹ I és que una de les màximes contribucions de l'autora és el seu intent de crear ponts que ens permetin entendre l'altre com a radicalment altre. En aquest sentit, la Pietat és el concepte cabdal en la seva obra. Altrament, tot i que el concepte d'*amistat* no el treballa fonament, el vincle amical va ser de gran importància al llarg de la seva vida. Des de jove va establir amistat amb grans intel·lectuals de l'època, com ara Antonio Machado, Miguel Hernández, Rafael Alberti, Camilo José Cela, entre d'altres. Però el que exposarem aquí és la relació epistolar que Zambrano va mantenir amb algunes de les seves amistats i intentarem mostrar per què és important tenir en compte aquests escrits per entendre millor la seva obra. De fet, Bergamín va animar María Zambrano a escriure cartes, a qui fos, i publicar un epistolari complet, remarcant que aquesta seria la seva obra mestra.²

1. María ZAMBRANO, *Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la Guerra Civil*, a *Obras Completas I*, ed. Jesús MORENO SANZ. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015, p. 301-302.

2. José BERGAMÍN, *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*, ed. Nigel Dennis. Sevilla: Ediciones El Clavo Ardiendo, 2003, p. 37.

María Zambrano escriu a *Los Bienaventurados*: «Sólo se vive verdaderamente cuando se transmite algo. Vivir humanamente es transmitir».³ I el que intenta l'autora és transmetre el seu filosofar en qualsevol forma en què aquesta transmissió es pugui donar. I una és en la correspondència que manté amb algunes de les seves amistats.

Les cartes que Zambrano envia ens serveixen per saber de primera mà les vicissituds per les quals va passar al llarg de la seva vida: un camí odisseic travessat per l'exili, la pobresa, la malaltia,⁴ que resulta ser un camí d'aprenentatge personal que bolca en el seu propi filosofar. Els ajuts que va haver de demanar la filòsofa per sortir de la pobresa queden plasmats a les cartes. Un exemple d'això és la carta que envia al seu amic Ramón Gaya en què li diu: «He escrito. Algo. No sé qué será de mí, de nosotras [al·lusió a la seva germana Araceli]. Pues si no obtengo algo que estoy pidiendo, en diciembre tendremos que irnos ¿Adónde?».⁵ Gràcies a mantenir relacions per correspondència, com veurem, Zambrano va aconseguir publicar en diferents revistes. Però no només això, a les missives, molts cops, Zambrano expressa el seu pensament filosòfic donant-li una sortida no sistemàtica, cosa que sempre ha fet també en els seus articles o llibres, però tanmateix d'una forma més íntima. En aquesta línia i en el cas concret de les cartes enviades a Rosa

3. María ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, a *Obras Completas IV*, ed. Jesús MORENO SANZ. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019, p. 460.

4. Són moltes les vegades que Zambrano es queixa del seu precari estat de salut. Per exemple, el 1969 escriu a Elena Croce dient-li: «Perdona mi caligrafía. No puedo escribir a máquina. Me duele la mano derecha como siempre. ¡Esta humedad!». Cfr: Elena CROCE i María ZAMBRANO, *Hasta pronto, pues, y hasta siempre*, ed. Elena Laurenzi. Valencia: Pre-Textos, 2020, p. 125.

5. María ZAMBRANO i Ramón GAYA, *Y así nos entendimos (correspondencia 1949-1990)*, ed. Isabel VERMEJO y Pedro CHACÓN. Valencia: Editorial Pre-textos, 2018, p. 75.

Chacel, Carmen Revilla apunta que «ponen de manifiesto una complicidad que se concreta en el modo en que habla de su cotidianidad y de sus trabajos, de los que le envía en ocasiones algunas páginas, de su situación vital más profunda y de sus proyectos».⁶ La seva vida queda explicada de forma més profunda que el que pot desvetllar en els seus escrits autobiogràfics, dels quals és conscient que es publicarien; i el seu pensament queda reflectit amb menys rigidesa que en la seva obra escrita expressament per ser llegida pel públic. En els seus escrits epistolars, doncs, trobem un lloc important per al seu pensament, exposat de forma diferent. Altrament, gràcies a aquestes cartes també sabem d'alguns projectes que té en ment, però com mai arribarà a dur a terme, com un llibre dedicat a Miguel de Unamuno,⁷ o l'edició en italià d'escrits de Croce i Ortega y Gasset.⁸

La raó poètica de Zambrano, que no ha estat mai descrita sistemàticament per l'autora, és la seva aportació més notable a la filosofia com a proposta d'una nova racionalitat que ha de trencar amb els límits del racionalisme i de l'idealisme, descendint a l'obscuritat de l'entranya on es troba la vida del sentir, marginada durant segles per aquests corrents filosòfics. En contra de Hegel, tal com abans va fer Unamuno, Zambrano defensa la multiplicitat, la mutabilitat i l'heterogeneïtat d'una realitat que no s'esgota en l'ésser, aquell ésser que Parmènides va establir que no podia deixar de ser, per reclamar un món que abraça l'ésser i el no ésser a parts

6. Carmen REVILLA, «Amistades intelectuales: la mujer y las mujeres en la obra de María Zambrano», *Brocar*, 35 (2011), p. 106.

7. José Luis Mora explica que Zambrano, en carta a Mariano Quintilla, afirma que té diversos projectes, entre els quals hi ha la redacció d'un llibre sobre Unamuno. *Cf.*: José Luis MORA, «María Zambrano. Una filosofía para afrontar el fracaso», *Aurora*, núm. 16 (2015), p. 55.

8. Elena CROCE i María ZAMBRANO, *Hasta pronto, pues, y hasta siempre*, *op. cit.*, p. 208.

iguals: «Nada real debe ser humillado»,⁹ escriu la pensadora. I és que tal com explica Jesús Moreno Sanz, la proposta de Zambrano té la intenció de respondre a una humiliació: la de realitats enigmàtiques que volen donar-se a conèixer;¹⁰ la de realitats que no encaixen en conceptes que segueixen una lògica merament racional i que únicament poden ser captats intel·ligiblement.

De fet, en una carta del 7 de novembre de 1944 dirigida a Rafael Dieste, amb qui manté una gran amistat, es desmarca d'Ortega y Gasset i fa referència a la raó poètica, que desenvoluparà al llarg de la seva vida:

Hace ya años, en la guerra, sentí que no eran «nuevos principios», ni «una reforma de la Razón» como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética... es lo que vengo buscando.¹¹

És la descripció més concreta que Zambrano fa de la seva raó poètica, i la trobem precisament en una carta. Veiem que les epístoles enviades a les seves amistats ens serveixen per resseguir també el desenvolupament del seu pensament. Tot i que la primera referència a aquesta nova racionalitat és del 1937,¹² gràcies a aquesta carta del 1944 sabem què ha estat

9. María ZAMBRANO, *Claros del bosque, Obras Completas IV, op. cit.*, p. 115.

10. Jesús MORENO SANZ, «Las fórmulas del corazón», a *El pensamiento de María Zambrano*, ed. Jesús MORENO SANZ. Madrid: Zero Ediciones, 1983, p. 19-20.

11. María ZAMBRANO, «Carta a Rafael Dieste», citada per Jesús Moreno Sanz a «Cronología», *Obras Completas VI*, ed. Goretti RAMÍREZ i Jesús MORENO SANZ. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014, p. 79.

12. María ZAMBRANO, *Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la Guerra Civil, op. cit.*, p. 378.

buscant: una raó capaç d'incloure la vida íntima del sentir, que sigui prou ampla per abraçar la vida interior.

Així doncs, la comunicació epistolar que sosté Zambrano amb altres intel·lectuals, amb qui manté una profunda amistat, és una font d'informació per a qualsevol que vulgui abordar tant la seva vida com la seva obra. Com seguidament comentaré, són molts els exemples que es poden donar per consolidar aquesta afirmació. I és que les amistats que estableix la pensadora són moltes, constants i duradores: Rosa Chacel, Rafael Dieste, Concha Méndez, Picasso, Gabriel Marcel, Octavio Paz, Albert Camus, Lezama Lima, Vittoria Guerrini, entre d'altres, són alguns dels noms que formen part del cercle amical de l'autora. Aquestes amistats no només van possibilitar l'intercanvi d'idees filosòfiques o confessions íntimes, sinó que també van ser de gran ajut per a Zambrano. Per exemple, Pablo Picasso l'ajuda econòmicament, de la mateixa manera que gràcies al poeta René Char es posa en contacte amb Marguerite Caetani, propietària de la revista *Botteghe oscure*, en què la nostra autora col·labora entre 1953 i 1964 a Roma,¹³ i que, per tant, li assegura un ingrés de diners necessaris per viure.

Les cartes enviades a Agustín Andreu són una notable font d'informació. Mantenen una correspondència intensa entre 1973 i 1975, en què es nota que la salut física de Zambrano és cada cop més dèbil,¹⁴ però no només notem la delicada salut de la pensadora, sinó que hi trobem plasma-da la intenció del seu filosofar, com seguidament veurem. Abans hem dit que el que demana l'autora a la filosofia és que la raó sigui més ampla per abraçar tota la interioritat de

13. Jesús MORENO SANZ, *María Zambrano. Mínima Biografía*. Sevilla: Ediciones de la Isla de Siltolá, 2019, p. 99.

14. María Luisa MAILLARD, *Vida de María Zambrano*. Madrid: EILA Editores, 2009, p. 106.

l'èsser humà, és a dir, la seva irracionalitat. De fet, en una altra carta a Rafael Dieste ens ofereix una certa definició de la pietat en contraposició a la raó (racionalista): la pietat és «la forma genérica de relación con la realidad, con lo cualitativo, con lo irreductible a razón».¹⁵ La pietat és la matriu que empara la resta de sentiments i es converteix en el mode amb què hom aborda la realitat entesa com la suma de l'èsser i el no ésser, en tant que és capaç d'aportar un coneixement allunyat del merament racional cap a tot allò que escapa a la raó. No obstant això, és precisament en una carta a Agustín Andreu en què Zambrano s'allunya d'un possible irracionalisme filosòfic (tot i que en veu molt) i exposa: «Creo haber escrito machaconamente que de lo que se trata es de entrar en razón».¹⁶ És, clarament, una raó que té poc en comú amb la racionalista però que és, de fet, una nova forma de racionalitat.

L'amistat és, per Zambrano, un lligam amb el món, gràcies a la qual manté una serenitat que, molts cops, podria haver perdut. Escriu a *Delirio y Destino*, autobiografia escrita en tercera persona: «Gracias a ella, a la personificación de la amistad no enloquecí en los días de espera [...]».¹⁷ En carta a Agustín Andreu de novembre de 1974, la filòsofa explica el seu desig d'haver creat una petita comunitat d'amics, cosa que ella i Araceli sempre havien somiat, referint-se a aquesta comunitat com a una constel·lació de l'amistat o com a la companyia dels que estan sols.¹⁸

15. María ZAMBRANO, «Carta a Rafael Dieste, París, 28 de setembre del 1947». Citat per Mercedes GÓMEZ BLESÀ, *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*. Burgos: Editorial Gran Vía, 2008, p. 181.

16. María ZAMBRANO, *Cartas de la Pièce*, ed. Agustín ANDREU. Valencia: Pre-Textos, 2002, p. 93.

17. María ZAMBRANO, *Delirio y destino*, a *Obras Completas VI, op. cit.*, p. 1059.

18. Jesús MORENO SANZ, «Anejos y notas a *El hombre y lo divino*»,

Finalment, m'agradaria destacar la greu situació d'exili que, com tants d'altres, toca viure a María Zambrano. La majoria de destinataris de les seves cartes reben els laments d'una dona que, tot i ser fora del seu país durant més de cinquanta anys, mai deixa de pensar des de la seva terra i desitja poder trobar-se amb totes aquelles persones amb qui únicament pot tenir contacte a través de l'escriptura epistolar, i així ho fa saber a José Luis Abellán: «Como ve, le siento amigo de veras, pues que me he puesto a hablar con Ud. por lo largo. Espero que, al fin, día así suceda».¹⁹

a *Obras Completas III*, ed. Jesús MORENO SANZ. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011, p. 1263.

19. José Luis ABELLÁN, «Carta de María Zambrano, La Pièce, 27 de febrero del 1967», a *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006, p. 110.



L'AMISTAT EN L'ECUMENISME

FRANCESC BALLESTÉ ESTRADA

Universitat Ramon Lull

Escola Universitària Salesiana de Sarrià

«Ce livre est un *livre de l'amitié*, d'une amitié toute fondée dans le mystère du Christ. Œuvre de trois théologiens, protestant, orthodoxe, catholique, fraternellement engagés dans le témoignage à Jésus-Christ crucifié et ressuscité».¹

Amb aquest paràgraf comença el llibre *Évangile et Révolution: au cœur de notre crise spirituelle*, escrit a sis mans per tres amics de creences separades, i a vegades enfrontades: Marie-Joseph Le Guillou (sacerdot catòlic), Oliver Clément (sacerdot ortodox) i Jean Bosc (pastor protestant). Era l'any 1968, i aprofitant la seva amistat mútua, van voler respondre conjuntament a les revoltes socials, culturals, polítiques i econòmiques que hi va haver arran dels fets del Maig del 68.

En l'inici del llibre expliquen que els esdeveniments que van trastornar França en aquell període van suposar una revolta violenta i massiva que va esdevenir quasi universal. Però, en l'origen d'aquesta revolta ells hi troben en el fons una crisi *d'ordre espiritual*.²

1. Marie-Joseph LE GUILLOU, Oliver CLÉMENT, Jean BOSCO, *Évangile et Révolution: au cœur de notre crise spirituelle*. Paris: Éditions du Centurion, 1968, p. 9.

2. Ibid. p. 27.

Recordem breument els fets a França del mes de maig de l'any 1968. El dia 22 de març d'aquell any, un esdeveniment que podia haver passat desapercebut als afores de París, va acabar essent l'espurna que va encendre el polvorí. Un centenar d'estudiants van ocupar la torre central de la Facultat de Lletres de la Universitat de Nanterre (municipi del cinturó de París). Exigien una sèrie de reformes educatives en la universitat encaminades cap a una participació estudiantil més gran, més autogestió, més llibertats acadèmiques, i també, per extensió, més llibertats morals i sexuals per fer front al puritanisme de la cultura heretada; per exemple, es demanava que en les residències universitàries les habitacions fossin de lliure accés per a qualsevol sexe.

El moviment es va allargar més del previst i va començar a guanyar-se simpaties. Aleshores s'hi van apuntar diversos partidaris d'idees d'esquerra, així com altres que s'autodenominaven «indignats» i «llibertaris», i van començar a barrejar-se peticions de tipus polític amb tons força radicals. Les classes es van suspendre, la cosa es va complicar i al final, el degà es va veure obligat a tancar la facultat de Nanterre el dia 3 de maig.

Aquell mateix dia el moviment es trasllada a La Sorbona, i l'ocupa, de manera que els esdeveniments guanyen gran notorietat, no només a França, sinó també internacionalment. El rector truca a la policia i té lloc un primer enfrontament molt violent amb barricades i hi ha més de quatre-cents ferits i centenars de detencions. Els fets són transmesos per televisió a tot el món. Aquestes imatges generen una onada de simpatia del públic a favor dels estudiants i el suport de molts personatges il·lustres del món de la cultura. A la vegada, les imatges contribueixen a l'extensió del conflicte a altres llocs de França i a altres països.

Els estudiants funden el *Conseil pour le maintien des occupations*, que es dedicarà a fomentar i animar les vagues, les ocupacions i les manifestacions arreu de França i a l'exte-

rior. La revolta s'estén al *Quartier Latin*, i altres indrets de la ciutat, de manera que esdevé general a la capital i al país, i es multipliquen els enfrontaments violents amb la policia. L'enfrontament al *Quartier Latin* acaba amb més de mil ferits. S'hi apunten també els moviments obrers, i els sindicats declaren una vaga general pel dia tretze, que va ser un èxit rotund, amb més de deu milions de participants. Tot França va ser paralytzada, i anomenen aquest dia com el «Gran Buit».

Els desordres es contagien a altres països, especialment a l'Europa occidental: Espanya, Alemanya, Itàlia, Suïssa i Txecoslovàquia; i també més enllà de l'Atlàntic, a Mèxic, els Estats Units, l'Argentina i Uruguai, també al Japó.

El moviment, des del punt de vista polític i d'ordre social, es va anar apaïvagant a partir del dia vint-i-set, en què el govern de França, en reunió amb els sindicats, van arribar a uns acords, els *Acords de Grenelle*, i per mitjà de les repetides intervencions del general De Gaulle, president de la República, per la televisió i la ràdio, que garantia determinats canvis. Per això es podria dir que, des del punt de vista polític i econòmic, els canvis van ser importants, però no definitius ni rupturistes, si bé des del punt de vista cultural i social els canvis van ser transcendents, perquè van suposar l'inici d'un procés sense retorn de trencament radical envers la tradició i la cultura heretada del passat.

Una de les institucions que va sortir més mal parada d'aquests canvis socioculturals va ser l'Església, i tot el que representava, és a dir, la tradició religiosa. Els atacs no només li van venir de l'exterior, sinó que, dins mateix, els seminaristes i els joves capellans van subscriure moltes de les proclames de la revolta. L'Església, a més a més, estava immersa en un procés de transformació interior a la llum del recent Concili Vaticà II, clausurat l'any 1965, que pretenia que la Institució es modernitzés sota la consigna de «l'adaptació als signes dels temps». La combinació de la revolta cultural civil barrejada amb els canvis propiciats pel

Concili va portar molta gent de dins de l'Església a relativitzar les veritats de l'Evangelí, a polititzar les posicions dels cristians, i en alguns casos, a creure en la possibilitat de la violència col·lectiva per alliberar els pobres, especialment en algunes zones de Sud-amèrica, on hi havia explotació humana per part d'algunes dictadures, lloc on començava a desenvolupar-se la Teologia de l'Alliberament.³ D'aquesta amalgama, en sorgien interpretacions tan heterogènies dels Evangelis com els *capellans amb metralleres*, o el desdibuixament de la figura de Jesús, que va deixar de ser el Fill de Déu per convertir-se en un simple bon home, que, en tot cas, podia servir com a referent moral.

És en tot aquest context en què cal situar la reacció dels tres amics, en Le Guillou, en Clément i en Bosc, que es desesperen en veure el caos entre els cristians. Per ells, la part de la crisi que més els preocupa és la part espiritual. «Els esdeveniments que acaben de sacsejar França revelen en l'origen una crisi espiritual».⁴

Els tres s'aplegaran per assajar de donar una resposta comunitària als fidels de les tres religions de l'Evangelí. Le Guillou explica que el desig –i la necessitat– d'un discerniment espiritual dels successos de maig exigia una resposta comuna:

Després d'una llarga conversa sobre aquest tema, el mateix mes de maig, amb el meu meravellós amic, Oliver

3. La Teologia de l'Alliberament (TA) és una reflexió teològica que va començar a l'Amèrica Llatina després del Concili Vaticà II i la Conferència de Medellín (Colòmbia, 1968). Els seus ideòlegs més destacats són els sacerdots Gustavo Gutiérrez Merino (peruà), que el 1973 editaria el primer llibre sobre el tema *Historia, Política y Salvación de una Teología de Liberación*, i Leonardo Boff (brasiler). És la reacció de part de l'Església catòlica d'Amèrica Llatina davant la situació d'opressió i subdesenvolupament de la majoria de la seva població.

4. Ibid. p. 27.

Clément, confrontant les análisis que cadascun havíem fet de la situació espiritual del nostre món, ens vam sentir tan profundament d'acord, que vam resoldre redactar algunes tesis a favor dels cristians. Olivier va acceptar assumir la redacció d'un primer esborrany, susceptible de retocs, que tingués una orientació ecumènica. Aleshores vam sotmetre les idees generals al pastor Jean Bosc, que va mostrar-se de seguida en perfecta harmonia amb nosaltres. Així fou com vam fer un escrit en comú que, després, vam sotmetre a la crítica seriosa d'uns amics laics; això provoca una nova redacció el doble de llarga. Al final, el missatge ecumènic que en va sortir és el fruit d'aquesta col·laboració fraternal.⁵

El text va ser publicat, al principi en forma d'extracte, als diaris *La Croix*, catòlic, i el setmanari protestant *Réforme*; el text integral va sortir en el número de juliol de la revista protestant *Foi et Vie*. Finalment, es van afegir un parell d'articles més sobre la *violència* i sobre *la mort de Déu* per ampliar-lo i així poder-lo publicar en forma de llibre: *Évangile et Révolution*.⁶

Al llibre destaquen especialment tres valors:

1. *L'Amistat* és el primer de tots perquè és de l'amistat des d'on ha sorgit la primera idea del llibre. Una amistat fundada en el misteri de Crist, com a revelació del Déu vivent. Amistat que ha permès que el llibre fos redactat de manera comuna, no només pels tres amics religiosos, sinó per la participació d'un grup de laics de les diferents religions que han treballat en una profunda comunió espiritual.
2. *La Veritat*, perquè els tres autors constaten que són en un període de dura rèplica contra la religió, semblant al rebuig de l'Església de les primeres èpoques.

5. Ibid. p. 10.

6. Ibid. p. 10-11.

Enfront això volen donar el seu testimoni a favor de la veritat d'un Déu que habita al cor dels homes i que se'ns ha revelat a través del seu fill Jesucrist en l'Esperit Sant.

3. *La Llibertat*, perquè expressen aquesta veritat d'una manera directa, franca, a vegades dura, que potser alguns poden trobar abrupta. Però és que no pot haver-hi caritat, amor, si no és a través de la veritat, i aquesta no es pot endolcir per fer-la més digerible. Per això, han optat per un llenguatge d'homes lliures que, amb comunió amb l'Esperit Sant, conviden tots els germans a renovar-se en l'esplendor de l'amor.⁷

Sota la perspectiva d'aquests valors, els tres amics descriuen quines són, al seu entendre, les característiques de la societat del 1968 que han portat al procés de descontentament i a l'eclosió de la revolta. Per ells, la societat secular s'ha anat instal·lant, ja des de la revolució industrial, en uns criteris de producció, de rendibilitat i de multiplicació del diner que han portat a la superabundància d'alguns a costa del subdesenvolupament dels altres. Però la persona immersa en la sobreabundància material, paga el preu de la insignificança individual i de l'avorriment. La persona acaba trobant-se sola a l'hora d'enfrontar-se al seu sentit davant la vida. La societat, que va evolucionar de classe obrera a classe mitjana, ara ha esdevingut la societat *sense sentit*. Els joves, un cop satisfetes les seves necessitats elementals i desemmascarades altres falses necessitats, es troben que els falta «alguna cosa». Aleshores, s'apunten a determinades idees, com la *presa de consciència* del marxisme, o altres propostes de caire internacional, que ofereixen *litúrgies* de salvació planetària i *panhumana* que portaran l'home a la salvació universal.⁸

7. Ibid. p. 9-10.

8. Ibid. p. 27-28.

Els autors del llibre ens diran que el drama del Maig del 68 ha posat de manifest que no es tracta d'una revolució només política o econòmica, sinó d'alguna cosa més profunda. De la mateixa manera que a la joventut d'anys enrere la van enlluernar els ideals de Hitler i Stalin, ara semblen enlluernats pels ideals de Che Guevara, Mao, Sartre... Es tracta de recuperar un marxisme decadent rejuenint-lo amb tocs d'intel·lectualitat, de *happening* en l'art, de crueltat en els *mass media*, i de violència en les revoltes del Tercer Món. És l'energia vital i l'eros desbordat en un *psicodrama*, a què es dona la forma de revolució.⁹

Tot el moviment ve revestit d'arguments racionalitzats que es caracteritzen, primer de tot, per no voler-se definir, així tot hi té cabuda, per l'absència d'objectius clars i definits, pel gust per la violència i la destrucció, pels extremismes del tot o del res, i per una estètica plena de símbols... És una ambigüitat de què només destaca el messianisme amb pretensions de totalitat. És més semblant a un *mite* que a una proposta, i com a *mite* s'ha convertit en *opi per a intel·lectuals*, i això li permet que es pugui amanir amb gotetes de Freud, de Nietzsche, d'Artaud... Per aquest motiu, el combat que aquí s'obre no és el d'una revolució, sinó que es tracta d'un combat pel sentit de l'existència, d'un combat espiritual.¹⁰

El combat espiritual

Aquesta mena de neomarxisme combinat amb trets existencialistes que acabem d'exposar, que no només va caracteritzar aquelles dècades, sinó que encara avui es manté dins de la diversitat de propostes culturals existents, va compor-

9. Ibid. p. 29-30.

10. Ibid. p. 31-32.

tar un gran trasbals en la mentalitat dels cristians. S'imposava la individualitat, de manera que a partir d'aquell moment la interpretació de l'Evangelí passava a ser completament subjectiva. Cadascú el podia interpretar a la seva manera, i per això és fàcil entendre que alguns cristians fossin partidaris de respondre a la violència amb violència, especialment en alguns punts del planeta on l'explotació dels humils clamava al cel, i d'aquí l'aparició d'expressions com *els capellans de les metralletes* a què hem fet referència més amunt.

Per això, aquests tres amics, de manera comuna responen que la revolució no s'ha de resoldre amb la violència, perquè en el fons de la qüestió no es tracta d'un problema polític, sinó d'un gran neguit espiritual, i diran:

«Els cristians que abracen el marxisme canvien a un messiès secularitzat. Són cristians que dimiteixen, que pretenen, encara que amb generositat, racionalitzar i purificar la fe influïts per un corrent psíquic poderós, que també és *religiós* i moralitzador. Esperen de la revolució l'adveniment de l'*home nou* i confien en unes perspectives futures que van més enllà encara que la mateixa escatologia cristiana».¹¹

Els tres amics continuen explicant que si s'observa en l'Evangelí l'actitud de Jesucrist envers els guerrillers i revolucionaris de la seva època, de seguida es veu que la teologia de la violència no té cap arrel evangèlica ni té cap sobrietat espiritual. Encara que sembli que les revolucions agressives alliberen per un cantó, sempre acaben comportant esclavatge per algun altre. Perquè l'única revolució autèntica és la revolució del cor, la revolució de la bondat. El veritable *home nou* és l'*home de les Benaurances*, aquest sí que pot il·luminar la vida social. És l'home humil pacificador de l'existència i vivificador de la veritat del ser i de les coses.¹²

11. Ibid. p. 32-33.

12. Ibid. p. 34-35.

Aquesta societat del benestar que ens allibera de les carencies materials ens condemna a la finitud i a l'angoixa de la persona, d'aquí les revoltes i les crisis dels existencialismes. Només la resurrecció de la persona lligada a la del Crist ens treu l'angoixa de la vida i ens obre a l'Esperit i a la força viva del Ser.

Això no vol dir que el cristià no conegui les misèries i el sofriment del món. Les coneix i pateix, però sap que, més enllà de les reformes i de les estructures, els vells problemes sempre acaben reapareixent, com bé ho demostra la història. Només el «pobre d'esperit» pot canviar realment el fons de les coses, no els poderosos de qualsevol règim, siguin de dretes o d'esquerres.

El repte que la història llença a la nostra civilització ha explotat en la crisi del Maig del 68... És indispensable superar la por dels riscos a córrer i dels esforços que cal fer per tornar la il·lusió a aquesta societat *sense sentit*.¹³

Quan els autors del text parlen que els cristians han de superar la por i fer esforços, es refereixen a testimoniar l'Evangelí sense deixar-se portar per aquestes influències del moment marcades pel subjectivisme, el relativisme i el nihilisme. Combatre aquests sentiments amb fermesa, sense por i en llibertat.

Aquesta revolució promoguda per *l'homo faber* ('l'home arquitecte'), basada en l'automatització i la cibernètica no aconseguirà pas un home que sigui «amo sense esclaus» si no té en compte una antropologia més profunda i més rica. Una antropologia que no lluiti tant per les cadenes de la màquina, sinó per un treball portador de sentit, un treball que aporti la renovació interior, la possibilitat de la paraula i el silenci i la participació responsable. Aquest camí és

13. Ibid. p. 36.

l'únic que pot aportar l'alliberació de l'home sobre l'home. Cal que la presència cristiana dins d'una cultura secularitzada, encara que sigui minoria, esdevingui una interrogació discreta però constant i tenaç sobre el significat de l'home i de la seva història.

El problema és que el cristianisme actual no és un cristianisme autèntic, sinó un residu sociològic-cultural, i per tant, el cristianisme autèntic és un gran desconegut en la nostra societat. Necessita ser revelat de nou, és el misteri de la vida i la mort de Crist. És el misteri de l'Amor entre un Pare i un Fill. Si Crist no hagués ressuscitat, avui no seríem aquí. Cal tornar a explicar que Déu no és un enemic, ni qui castiga, ni tan sols una explicació ideològica del món, tampoc el seu Fill és el «primer revolucionari» social. El Fill no és només un exemple ètic o un referent moral, una altra de les heterointerpretacions subjectives de l'Evangelí. El Fill és el Fonament Absolut, el Déu Vivent, és el Sentit del Món i de la Vida. Déu s'ha fet carn i comparteix amb l'home el sofriment del pa i la festa del vi. I l'única força que ens vol mostrar és la força de l'Amor. Amor que a través de l'Esperit es comunica amb el nostre interior. És l'Amor que ens retorna i ens il·lumina la llibertat.

Aquests dies de tant tràfec febril, és necessari recordar que el cristianisme no és un ideari cultural, sinó una transformació personal, *dolorosa*, però alhora *joiosa*, basada en la humilitat quotidiana del dia a dia, humilitat que esdevé lluminosa perquè permet mostrar l'espai de pau en l'interior de cadascú de nosaltres en què Déu pot baixar i habitar-nos. Només aquests homes i dones que estan amatents a Aquell que ha d'arribar, tenen la possibilitat de reinventar la vida i transformar el món.¹⁴

Vet aquí, el missatge que ens han volgut donar a conèixer aquests tres amics (en Marie-Josep, n'Oliver i en Jean),

14. Ibid. p. 38-39.

quan un bon dia van decidir escriure a sis mans, i en comunió d'esperit, aquest llibret titulat *Évangile et Révolution*. La seva amistat va superar les diferències de creença que els podien separar per fer front a un enemic comú: el relativisme extrem de la societat de consum que ens porta a la pèrdua del sentit de la vida i del sentit del ser. Ells ens retornen un missatge ple de Vida, ple d'Amor i de Pau, un missatge comú portador de Veritat i Llibertat, fruit de l'Amistat.



LLIÇÓ DE CLOENDA



L'AMISTAT: CAMINS I CRUÏLLES

MARGARITA MAURI¹

Universitat de Barcelona

Amicitiae sanctum et venerabile nomen, va dir Ovidi.²

L'amistat, honorada en les lletres i en la vida de tots els temps, ha estat objecte d'anàlisi en aquesta jornada. És difícil que hagi quedat alguna cosa sense dir. L'amistat forma part d'aquells temes universals lligats a la condició humana com l'amor, la mort i el temps... D'aquí que hagi estat tema de reflexió des del món antic i en cultures diferents. Per tant, la cloenda d'aquests col·loquis de ben segur haurà de recórrer molts dels camins que ja han estat transitats.

Segons explica Cesare Ripa a la seva obra *Iconologia*³, l'amistat és representada per una dona vestida de blanc, amb l'espatlla esquerra i el pit nus, assenyalant el cor, on es llegeix la frase «Long et prope», «de lluny i de prop»; va descalça, i s'abraça a un om sec envoltat de raïms. Als peus de la figura hi apareixen les paraules «Mors et vita».

1. He de començar donant les gràcies a l'organització dels Col·loquis de Vic, i en especial al Dr. Ignasi Roviró, per la seva amable invitació a cloure aquesta jornada, dedicada enguany a l'amistat. Els Col·loquis de Vic són un exemple admirable de constància que cal agrair a tots els que treballen en favor de la seva continuïtat.

2. *Tristes* 1, 8, 15.

3. RIPA, C., *Iconologia*. Madrid, Akal, 2002, 3^a ed., T. I, p. 84-87.

La dama que representa l'amistat va vestida de blanc simbolitzant amb aquest color la candidesa, la franquesa amb què es presenta l'amistat. «Long et prope», «De lluny i de prop», es refereix al fet que un amic, en la presència i en l'absència, sempre hi és, en el cor de l'altre amic. Això mateix s'indica amb la frase «Mors et vita»: en qualsevol circumstància es pot comptar amb l'amic, i aquest vincle es perllonga, roman, més enllà del temps. L'om simbolitza l'infortuni, i el cep d'on neixen els raïms, el consol que ofereix l'amistat quan les coses van a mal borràs (amicus certus in re incerta cernitur, adverteix Ciceró).⁴

L'amistat, a diferència de l'amor, és blanca, inclou l'afecte, l'amor, però no la passió que es troba en la relació amorosa. L'amistat és pausada, progressa lentament i, un cop lligada, no pateix canvis sobtats.

La senzilla imatge que presenta Ripa resumeix el conjunt d'atributs que se solen atribuir a la relació d'amistat quan se'n diu «perfecta» o «vertadera».

Ara bé, es trobarien poques paraules al diccionari amb tant de moviment com el terme *amistat*, que igual serveix per assenyalar una relació virtual amb persones desconegudes que per anomenar el vincle insubstituïble que es té amb una altra persona. L'amistat és relació, i com que les relacions admeten graus d'aprofundiment ben diferents, hom pot emprar aquesta paraula amb una gran quantitat de contextos i de sentits. Potser per això, avui la paraula *amistat* ha engolit tota una sèrie de termes diferents que es feien servir per classificar la classe de relació que es tenia amb una altra persona. Les paraules *company*, *camarada*, *conegut*... han decaigut en favor de l'ús estès de la paraula *amic*, que ha passat a designar relacions diferents, fins hi tot les amoroses i les virtuals. Hi ha en això, no només una pobresa lingüís-

4. CICERÓ, *De amicitia*, 17, 64.

tica que menysté les distincions que es donen en la realitat, sinó també la banalització d'un concepte que desitjaria que no obeís a una banalització real de la relació d'amistat. Si-gui com sigui, els camins pels quals ha transcorregut his-tòricament el concepte han estat prou confusos perquè els filòsofs s'hagin acuitat a establir distincions dins d'aquest *totum revolutum* de l'ús del terme.

S'admetrà, com Aristòtil, que de qualsevol relació que tingui per fonament alguna classe de bé compartit per dues persones, un bé que lliga la seva relació, se'n pugui dir *amistat*. Així, els vincles d'utilitat o de plaer, que no pretenen aprofundir en el que cadascú és, sinó en el que aporta a la relació, poden ser entesos com a relacions d'amistat en les quals hi ha una entesa i un equilibri que s'aguanta i dura el que ho permet la utilitat o el plaer. El mateix Epicur diu que «tota amistat és desitjable per si mateixa, però té el seu origen en la utilitat (*opheleías*)».⁵ En aquest plantejament escau dir que hi ha un vincle d'amistat sempre que es dona una benevolència recíproca coneguda per les dues bandes, una benevolència que pot trobar-se en la utilitat, el plaer o en la forma de ser dels que es diuen amics. A partir d'aquí, la jerarquització de les relacions d'amistat transcorre paral·lelament al grau d'aprofundiment que s'hi dona. Allò que lliga la relació d'amistat afecta tant l'origen de la relació com el seu futur. Els lligams d'utilitat i de plaer neixen i es fonen amb facilitat; en canvi, penetrar en la personalitat de l'altre demana, com diuen els clàssics, haver compartit moltes vegades el pa i la sal.

Els filòsofs que en la seva ètica han destacat el valor moral de l'amistat han enfondit en aquella amistat que se centra en la forma de ser dels que es diuen amics. I

5. SV 23. EPICURO, *Máximas y exhortaciones*. Bogotá, Revista *Ideas y Valores*, 1962.

això per dues raons. En primer lloc, perquè aquesta amistat pressuposa un determinat caràcter moral o *ethos* i, en segon lloc, perquè l'amistat basada en el caràcter apunta a un perfeccionament moral a través del tracte recíproc. L'amistat basada en el caràcter vincula dues persones per l'afinitat amb la forma de fer, de ser i de veure la vida i, en el dedins d'aquesta relació, la mirada està posada principalment en l'altra persona. És aquest tipus d'amistat el que passa a formar part de l'univers moral i, llavors, es fa necessari considerar les seves exigències, tant les personals com les que cada amic demana a l'altre. Quines són aquestes exigències?

- a) En primer lloc, la fidelitat: la fidelitat és una virtut que comporta no faltar a allò a què hom s'ha compromès envers l'amic. El teixit d'amistat que es va formant a través del temps ha causat i, alhora, és causa de l'exposició íntima personal de cadascun dels amics. Revelar a una altra persona el que un és, les grandeses, les febleses, les aspiracions... comporta comprometre's a servir el coneixement de l'amic en un espai comú tancat als altres. Pertany també a la fidelitat el deure de fer costat a l'amic en les situacions adverses, així com el de no tolerar que se li falti al respecte en la seva absència.
- b) La fidelitat està basada en la confiança, la segona de les exigències d'una veritable amistat. Confiar és estar segur, i el qui està segur espera de l'amic que no farà ni dirà res que traeixi ni la relació ni la persona de l'amic. Per altra banda, la confiança, que és una qualitat que es relaciona amb el futur, disposa els amics a esperar que, passi el que passi, es podrà comptar amb l'altre. Aquell considerat com a amic ha de ser digne d'afecte i de confiança.
- c) En tercer lloc, la veracitat. La veracitat és una excel·lència en la capacitat de dir allò que hi ha, essent un

compromís que s'adquireix, en aquest cas, amb la persona de l'amic. Encara que, molt sovint, s'hagi identificat la veracitat amb la sinceritat, s'ha d'entendre que la sinceritat és una classe particular de veracitat, la que es dona d'un cap a si mateix. D'aquí que el contrari de dir la veritat sigui mentir, mentre que el que s'oposa a la sinceritat sigui la hipocresia. La veracitat deguda a l'amic ho és tant pel que fa a la vida personal com per tot allò que pertany al món dels fets. La veracitat no feridora és també la que s'espera de l'amic quan es dirigeix a corregir o a advertir.

Els filòsofs que han tractat l'amistat s'han preguntat pels seus límits. Michel de Montaigne escriu el següent:

Quan Leli, en presència dels còsols romans, aquells que després de la condemna de Tiberi Grac van perseguir tots els que havien pertangut al seu partit, va preguntar a Caius Blossius (que era el principal dels seus amics) què hauria estat capaç de fer per ell, Blossius va respondre: Ho hauria fet tot. –Com tot?, va seguir Leli; doncs què, hauries complert la seva voluntat si t'hagués manat posar foc als nostres temples? –Mai m'hauria ordenat tal cosa, va respondre Blossius. –Però i si ho hagués fet? va afegir Leli. –L'hauria obeït”, va respondre. Si era tan perfecte amic de Grac com la història conta, no tenia per què espantar els còsols fent-los l'última atrevida confessió i no podia separar-se de la seguretat que tenia en el disseny de Tiberi Grac. Els que acusen de sediciosa aquesta resposta (diu Montaigne) no penetren el seu misteri, i no pressuposen, com en realitat havia d'esdevenir, que Blossius era sobirà de la voluntat de Grac, per poder i per coneixement: tots dos eren més amics que ciutadans; més amics que enemics o amics del seu país, i que amics en l'ambició o el desordre: confiaven profundament l'un en l'altre, eren amos perfectes de les seves respectives inclinacions, que dirigien i guiaven per la raó mútua; i com que sense això és completament impossible que les

amistats visquin, la resposta de Blossius va ser tal com havia de ser.⁶

La resposta de Blossius manifesta obertament dues coses. Per una banda, la impossibilitat que Grac li demanés mai allò que Leli pregunta, i per l'altra, el profund lligam entre els dos amics, fet que fa que la pregunta de Leli només es pugui contestar afirmativament, però després d'haver negat la major. Perquè la dimensió moral de l'amistat determina la impossibilitat d'obeir o de demanar un acte moralment reprovable a l'amic. Si el fonament de l'amistat vertadera rau a voler el millor per a l'altra persona, la sola idea d'exposar-la a una demanda que comporta una degradació moral posa en entredit el fonament d'aquesta amistat. És cert que, en una circumstància apurada, es pot caure en la temptació de demanar a l'amic que actuï immoralment per tal de posar remei a una situació, però, en aquest cas, s'estarà posant el propi interès al davant del bé de l'amic i del bé de la relació d'amistat.

L'essència de l'amistat és la comunicació, que no sempre és verbal. Més enllà de les manifestacions pròpies de les relacions d'amistat, el que la caracteritza és una comprensió radical de la persona de l'amic. La singularitat de cada individu, allò que el fa irrepetible, és el que explica i justifica que sigui aquesta persona i no una altra la que es qualifica «d'amic». No són els accidents el que determina la relació, sinó l'ésser de l'altre. Les situacions, que canvien les circumstàncies, posen a prova l'amistat, com tantes vegades s'ha repetit, perquè hi ha persones que són amigues de les circumstàncies de l'amic, i no de la seva persona.

Aquesta amistat de la qual estem parlant és exigent. L'amistat veritable actualitza totes les capacitats nobles dels

6. MONTAIGNE, *Assajos*, I, XXVII http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayos-de-montaigne--0/html/fefb17e2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_159.html#l_38_

qui es diuen amics perquè la seva relació així ho requereix. Per això mateix, partint de l'amistat, alguns autors despleguen tots els conceptes propis de l'Ètica, perquè aquests conceptes es donen a conèixer, es fan vius en les relacions d'amistat. Allò que cadascú hagi edificat en si mateix és el que lliura a l'altre, tot esperant el mateix per part de l'amic. L'*ethos* individual es basteix amb les decisions i els actes, dia a dia, i és aquest *ethos* el que es vincula amb l'amic, amb una relació que és, necessàriament, activa. J. Annas⁷ manté que l'amistat basada en el caràcter moral no és possible més que si hi ha una harmonia interna entre el raonament vertader i el desig. S'assenyala així l'*ethos* virtuós en el qual la part desiderativa segueix els dictats d'una raó que no s'equivoca. Aquesta és la base ferma d'una amistat autèntica, que es tradueix en el fet de veure l'altre com un jo. Només així s'entén, per exemple, l'amistat d'Orestes i Pílates, una amistat en què cadascun d'ells vol sacrificar la seva vida per l'altre.⁸

Per aquest camí s'arriba a la noció de *philautía*, una condició indispensable per a l'amistat. La relació d'amistat comporta un treball previ i un treball posterior. El treball que cadascú fa per esdevenir la classe de persona que és es converteix en la raó més forta de la seva atracció. I no hi ha aquest treball en un mateix sense que un sigui amic de si mateix; i és amic de si mateix abans de ser-ho d'una altra persona. Tan sols es pot oferir allò que abans un ha conquerit, i la naturalesa de la conquesta determina la classe de *philautía*. Els sentiments amistosos, diu Aristòtil, procedeixen d'un mateix i, després, s'estenen als altres.⁹ Que un treballi per al

7. J. ANNAS, «Self-love in Aristotle», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 27, 1988, Suppl., p. 4.

8. EURÍPIDES, *Ifigènia al país dels taures*.

9. *Ètica nicomaquea*, IX, 8, 1168b, 5-6.

seu progrés moral indica que és el millor amic de si mateix, i és això el que pot oferir a l'amic. Com diu H.-G. Gadamer, l'amor a si ha de tenir un sentit positiu i no pot anar tan lluny per donar a entendre que els amics no són necessaris.¹⁰

Els homes moralment esbiaixats no són amics ni de si mateixos. En ells hi ha una deixadesa moral de l'*ethos* propi que fa impossible que puguin establir lligams d'amistat que no siguin determinats només per la utilitat i el plaer. El viciós treballa en contra del seu progrés moral i, en conseqüència, no té res per oferir.

Que la preocupació per un desenvolupament moral adequat sigui una de les bases de l'amistat és el que fa dir a Immanuel Kant el següent:

Cadascú intenta fer-se digne de la condició d'amic, quelcom que pot aconseguir mitjançant sentiments lleials, com la franquesa i la confiança, a través d'una conducta exempta de malícia i mendicitat, però que, al seu torn, es vegi acompanyada de gràcia, vivesa i jovialitat. Tot això ens converteix en objectes dignes d'amistat.¹¹

L'afirmació aristotèlica segons la qual només pot donar-se l'amistat de caràcter entre els qui són virtuosos es troba en la línia de defensar que l'amistat és una espècie de semblança, i que es fan amics aquells que s'assemblen. La relació d'amistat promou internament el bé dels qui la formen. La mateixa virtut que causa l'amistat és la que en potencia el desenvolupament: els virtuosos són amics perquè són virtuosos i aquesta correspondència essencial determina els passos de la relació en el sentit que l'amistat es converteix en un estímul del mutu desenvolupament moral dels que la integren.

10. H.-G. GADAMER, «Amistad y conocimiento de sí mismo». Tr. T. Stein y L. Bustamante. *Co-herencia*, vol. 18, núm. 35, 2021, p. 10.

11. *Lecciones de ética*, 429.

Però, ai las! L'amistat que acabem de dibuixar és, segurament, tan poc freqüent com ho és la persona enterament virtuosa. La infreqüència, no obstant això, no anul·la l'ideal, sinó que més aviat fa comprendre que el que sovint es dona és un camí progressiu vers un ideal que no s'acaba d'assolir mai. Les amistats basades en el caràcter van fent un camí de mútua comprensió i ajuda que no esgotarà mai la possibilitat de perfecció. És la contingència humana.

Les relacions d'amistat de què fins ara hem tractat es donen en un pla d'igualtat, d'equilibri entre els qui la configuren. Cap dels amics està, per alguna raó, per sobre de l'altre.

Ara voldria parlar de les relacions d'amistat desiguals, aquelles en les quals n'hi ha un que atén i vetlla el desenvolupament de l'altre, una amistat en què una de les parts exerceix una autoritat sobre l'altra. En aquesta classe d'amistat s'hi troba la que hi ha entre els pares i els fills, que no és una relació entre iguals, atès que el paper dels pares és conduir els fills buscant, en fer-ho, allò millor per a ells. Queda clar que es pot ser amic dels fills, però aquesta amistat no tindrà les mateixes característiques que té l'amistat que els fills mantenen amb les persones de la seva edat i condició. La naturalesa de l'amistat entre pares i fills determina que mai pugui desaparèixer allò en què es fonamenta la seva relació.

Una situació, en part, semblant a la dels pares i fills és la que hi ha entre el mestre i el deixeble. L'amistat inicial que s'hi dona es distingeix també perquè el mestre guia l'aprenent, però, en aquest cas, la direcció és fonamentalment intel·lectual. El mestre acompanya amatent el progrés del deixeble fins a arribar un moment en què aquella amistat que va començar desnivellada es converteix en una amistat entre iguals. Bé pot dir-se que l'esperança de tot mestre està posada que, tard o d'hora, pugui tractar el que fou el seu deixeble com un igual. En aquesta nova amistat entre les

dues persones sempre hi quedarà, però, el reconeixement que la igualtat actual fou deguda a l'acompanyament que el mestre dedicà al deixeble al començament.

Aquestes dues classes d'amistat en què una de les parts exerceix una autoritat sobre l'altra té importants obligacions morals. La confiança dels fills i dels deixebles s'ha de basar en la forma de ser i de fer dels pares i mestres; altrament, la seva autoritat no té cap valor. És una demanda, doncs, el conreu del propi caràcter en benefici d'aquells a qui es condueix. Es fa necessari posseir les qualitats que hom espera ser capaç de generar en un altre. Si en l'amistat basada en el caràcter la relació ho és entre persones que tenen la mateixa condició moral (bona), en aquestes amistats en què una part exerceix d'autoritat, aquesta part ha de procurar tenir un *ethos* virtuós amb la finalitat que l'exemple de la seva conducta repercuteixi en aquell que s'està formant.

Per acabar, voldria referir-me a una altra classe d'amistat, esmentada també pels filòsofs; és l'amistat universal, l'amistat que es dona entre els membres de la mateixa espècie. «En els viatges, diu Aristòtil, es pot veure com de familiar i amic és tot home per a l'home».¹² Més enllà de l'amistat individual, i fent-la possible, hi ha la comunitat humana, vinculada per la raó i la paraula, a què es refereix Ciceró¹³, aquella comunitat vers la qual Marc Aureli diu que cal ser benvolent¹⁴ perquè els éssers humans han estat generats per ajudar-se els uns als altres.¹⁵ És la mateixa idea que es pot llegir en l'Encíclica *Fratelli Tutti* en què el papa Francesc escriu: «Hi ha un reconeixement bàsic, essencial per caminar cap a l'amistat social i la fraternitat universal:

12. EN, VIII, 1, 1155a 21-22.

13. *Els deures*, I, XVI, 50.

14. *Meditacions*, VIII, 26.

15. *Meditacions*, XI, 18.

percebre quant val un ésser humà, quant val una persona, sempre i en qualsevol circumstància».¹⁶

En el seu sentit més universal, la paraula *amistat* relaciona les persones pel fet de ser éssers que es poden entendre i que, en allò que és bàsic, comparteixen les mateixes necessitats. És un primer lligam, el lligam de l'espècie, del reconeixement d'una igualtat bàsica que deixa de banda diferències, cultures i situacions. El deure d'hospitalitat, tant sagrat pels clàssics, és el que fa que el rei Alcínoú i la reina Areté acullin Odisseu quan arriba a l'illa dels Feacis i li proporcionin els mitjans per arribar a Ítaca. El deure d'hospitalitat era sagrat perquè l'estranger suplicant estava sota la protecció de Zeus xenios. Com diu Terenci, res del que sigui humà em pot ser aliè (*Homo sum; humani nihil a me alienum puto*).¹⁷

Hi ha, doncs, un reconeixement que és un deure: atendre les necessitats de l'altre perquè l'altre és com jo. Aquest pot ser el començament d'una altra classe d'amistat per a la qual es necessitarà abandonar la perspectiva d'espècie per situar-se en l'òptica de l'individu, de la relació personal.

Conclusió

Les relacions d'amistat són complexes. Ho són encara més en societats en què els valors individuals aboquen amb freqüència a la competició i a la comparació. Massa sovint el resultat és la solitud a què condemna el fet de viure aïllat malgrat estar envoltat de persones. L'amistat requereix temps, esforç, voluntat de comprendre i voluntat de donar suport a l'altre en els millors moments i en els més difícils.

16. PAPA FRANCESC, *Fratelli tutti – Germans tots*. Barcelona, Claret, 2020, paràgraf 106.

17. Frase pronunciada pel personatge Cremes, a l'obra *L'enemic de si mateix (Heautontimorumenos)*, 165 aC., vers 77.

Però, davant de tot això, exigeix un interès genuí per l'altre. L'amistat imposa sortir de l'espai individual en què l'egoisme confina les persones que, perseguint l'èxit o l'ideal, s'adonen que han arribat al final del camí, sí, però soles. Qui ha viscut la joia de compartir els èxits amb una altra persona sap que res s'hi pot comparar.

Sobre l'amistat plana una ombra perillosa que s'estén sobre bona part de les relacions en un món en què el consum immediat i la set per la novetat dicten els temps, i no sols els del sistema econòmic. L'amistat representa una amenaça per a aquest model. Ho és, en el fons, tota forma d'estimació basada en una dedicació constant i sostinguda en el temps, no susceptible de ser consumida primer i llençada després. Un amic no és ni un bé de consum, ni un bé de temporada. Per això l'amistat és avui una forma de relació revolucionària: perquè és desinteressada i planta cara a les dinàmiques que conviden a fer servir coses, objectes i persones, enlloc de relacionar-s'hi, per tal de satisfer necessitats immediates, o potser més aviat desitjos. Algú podria argumentar que no hi ha res de dolent a atendre els desitjos i donar-los satisfacció. Però l'amistat, justament, requereix transcendir l'aquí i l'ara, de forma que el desig de satisfer un impuls o una necessitat es tradueixi en una voluntat molt més profunda de ser al costat de l'altre. D'acompanyar-lo, fins i tot en aquells moments en què aquest desig ens duria en una altra direcció, per tal de descobrir al seu costat el confort de la companyia d'aquell que ens comprèn, i a qui comprenem. D'aquesta manera l'«aquí i ara» no se'ns presenta com un instant d'on fugir, apressats per la necessitat imperiosa de consumir-lo, sinó com un moment per a la reflexió i la contemplació amb algú amb qui volem fer camí, sense pressa ni recança. L'amistat ofereix la possibilitat de fer realitat el *carpe diem* des de la plenitud i la confiança en allò perdurable en el que és efímer.

L'amistat és reconèixer la dependència i la vulnerabilitat. Perquè l'ésser humà no és autosuficient, perquè ne-

cessita els altres per al seu desenvolupament personal, l'amistat esdevé imprescindible. Si fos aquesta l'única raó que justifiqués l'amistat, l'estaríem fonamentant en l'egoisme. Però l'amistat és també el fet de compartir tot el bo que es té o tot el que una persona pot donar a una altra. El quadre de Maribel Piñero ho expressa molt bé: l'amistat és l'ajuda, la *companyia* ferma en el camí, el plaer del mutu acompanyament per un camí que es presenta llarg i no sempre fàcil. Els dos amics miren endavant amb una confiança recíproca.



Amistat. Maribel Piñero Seco. 2008.



ÍNDEX

COL·LOQUIS DE VIC, 26

L'amistat

Presentació (Ignasi Roviró i Conrad Vilanou)..... 5

[Lliçó inaugural]

Salvatore TEDESCO: *W.G. Sebald: amistat i escriptura*.. 13

[Comunicacions]

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA: *Temps, amistat i presència. Una anàlisi fenomenològica*..... 29

JUAN CUSCÓ: *Feblesa, amistat i musicalitat* 43

JOAQUIM PERRAMON: *Amistat, economia i filosofia*..... 59

ALBERT LLORCA: *De l'amistat a la comunitat. (Una aproximació a la institucionalització de l'amistat)* 63

XAVIER ESCRIBANO: *La primera amistat. Una reflexió personal* 77

MARTÍ TEIXIDÓ: *L'amistat a l'edat jove i l'educació. Gènesi de l'amistat a l'edat jove. L'amistat com a dimensió vital*..... 85

MARC MERCADÉ SERRA: *L'amistat com a bé de consum* 97

MARTA PALACÍN: <i>La phratria de Mistràs: de la cura del llegat filosòfic a la reforma política</i>	105
JOAN LLUIS LLINÀS: <i>Sobre la relació amb l'altre: amistat i generositat en Descartes</i>	115
CONRAD VILANOU: <i>Gaziel, l'amistat com a comunitat espiritual</i>	125
NATÀLIA RODRÍGUEZ: <i>María Zambrano: amistats epistolars</i>	143
FRANCESC BALLESTÉ ESTRADA: <i>L'amistat en l'ecumenisme</i>	151

[Lliçó de cloenda]

MARGARITA MAURI: <i>L'amistat: camins i cruïlles</i>	165
--	-----

COL·LOQUIS DE VIC

COL·LOQUIS DE VIC I: LA CIUTAT

MANUEL RIBAS PIERA: *La ciutat, realitat de sinergies*

SALVI TURRÓ: *El marc constitutiu de la ciutat en Kant*

JORDI SALES: *Ciutat, Raó i Estat*

RAMON VALLS: *La ciutat i la llei*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1997

COL·LOQUIS DE VIC II: LA LLEI

RAMON VALLS: *Llei i legalitat*

SALVI TURRÓ: *Llei pràctica i esquematització. De Kant a Fichte*

DÍDAC RAMÍREZ: *Llei i Regla*

JORDI SALES: *Llei i cultura (un exemple d'aporètica política)*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1998

COL·LOQUIS DE VIC III: LA CULTURA

RAMON VALLS: *Llei i Cultura*

LLUÍS DUCH: *Mite i Cultura*

SEGIMON SERRALLONGA: *El mite del foc o del progrés*

JOSEP M. PUJOL: *Introducció a una història dels folklores*

ENRIC PUJOL: *Cultura i institucions*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999

COL·LOQUIS DE VIC IV: LA HISTÒRIA

MIQUEL BATLLORI: *La Cultura de la Història i la Història de la cultura*

JORDI GALÍ: *Sobre el sentit de la Història*

JORDI SALES: *A quin defecte de sentit posa remei el possible sentit de la història?*

JORDI FIGUEROLA: *L'ofici d'historiador*

SALVI TURRÓ: *Des d'on escrivim la Història*

JOSEP M. SALRACH: *Història de les mentalitats*

FRANCESC FORTUNY: *Aproximació filosòfica a la història de les mentalitats*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000

COL·LOQUIS DE VIC V: LA POLÍTICA

YVES-CHARLES ZARKA: *Hobbes et l'invention de la volonté publique*

ANTONI TRUYOL SERRA: *Sobre Hobbes*

JOSEP MONSERRAT MOLAS: *Els orígens de la política*

BARTOMEU FORTEZA PUJOL: *La formació de la tradició política*

HERIBERT BARRERA: *La política com a exercici*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001

COL·LOQUIS DE VIC VI: EL DRET

PHILIPPE BÉNÉTON: *Sur les impasses du positivisme juridique*

POMPEU CASANOVAS: *Models: xarxes i pautes de conducta en el dret contemporani*

ENCARNA ROCA: *Dret i cultura a Catalunya*

MIQUEL ROCA JUNYENT: *La pràctica del dret: aspectes professionals*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002

COL-LOQUIS DE VIC VII: LA POESIA

JAUME MEDINA: *Poesia i filosofia. L'experiència de Carles Riba*

JOSEP M. PUJOL: *Actes etnopoètics, actes de paraula*

CARLES DUARTE: *Poesia i ciutat*

DAVID JOU MIRABENT: *L'ofici de poeta*

VÍCTOR SUNYOL COSTA: *Una poètica*

FRANCESC CODINA I VALLS: *De l'ofici i el benefici de poeta*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003

COL-LOQUIS DE VIC VIII: LA NATURA

DAVID SERRAT: *Natura i home*

ANTONI PREVOSTI: *Natura i filosofia*

JOAN FRANCESC MIRA: *Natura i poesia*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004

COL-LOQUIS DE VIC IX: LA SALUT

RAMON VALLS PLANA: *Bioètica i salut*

LLUÍS DUCH: *Salut i filosofia*

ANNA BONAFONT: *La salut i la gent gran*

ANTONI BAYÉS DE LUNA: *La recerca i la salut*

TAULA RODONA: *La salut en l'àmbit professional*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2005

COL·LOQUIS DE VIC X: LA IDENTITAT

JOAN F. MIRA: *Identitat i festa, o la festa com a espill*

JOSEP LLUÍS CAROD-ROVIRA: *Identitat nacional i identitat col·lectiva*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006

COL·LOQUIS DE VIC XI: L'ECONOMIA

DÍDAC RAMÍREZ SARRIÓ: *Economia i filosofia*

JOSEP M. URETA: *Economia, ciències i art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2007

COL·LOQUIS DE VIC XII: LA MEMÒRIA

MARIA ROSA PALAZÓN MAYORAL: *Memòria dividida entre nacionalisme i internacionalisme*

POMPEU CASANOVAS: *Memòria escrita i imatge gràfica*

JOSEP M. SOLÉ SABATÉ: *Història i memòria*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona

Ajuntament de Vic, 2008

COL·LOQUIS DE VIC XIII: LA MODERNITAT

JORDI SALES CODERCH: *Hermenèutica i modernitat*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Arte e modernità*

CONRAD VILANOU: *Esport i modernitat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona

Ajuntament de Vic, 2009

COL·LOQUIS DE VIC XIV: **LA BELLESA**

IGNASI ROVIRÓ ALEMANY: *Belleza i Filosofia*

PABLO GARCÍA CASTILLO: *La belleza en Plotino*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona,
Ajuntament de Vic, 2010

COL·LOQUIS DE VIC XV: **EUROPA**

Europa i la Filosofia. Europa, ciències i art

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2011

COL·LOQUIS DE VIC XVI: **LA IMATGE**

ROMÀ DE LA CALLE: *Més ençà de la imatge. Més enllà del text.*
Diàlegs entre les imatges i les paraules

ANTONI BOSCH-VECIANA: *Εἶδωλον i εἰκόν.* *Dos noms i una problemàtica sobre la representació de la imatge*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2012

COL·LOQUIS DE VIC XVII: **EL CALENDARI**

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA: *El calendari i el problema dels orígens de l'ésser en el món*

POMPEU CASANOVAS: *Calendaris: del control del temps com a coneixement polític*

VICENÇ MATEU: *Temps sagrat i temps profà a l'obra de Mircea Eliade*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2013

COL·LOQUIS DE VIC XVIII: L'ESTAT

KLAUS-JÜRGEN NAGEL: *Sobirania: origen, passat i present d'un concepte*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *El poder i les seves representacions*

VICENÇ MATEU ZAMORA: *Avantatges i inconvenients de ser un estat petit*

POMPEU CASANOVAS: *Homo Necans, per una relectura de Hobbes en l'era digital*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2014

COL·LOQUIS DE VIC XIX: LA GUERRA

SALVADOR GINER: *De quaesto bellica: un buit filosòfic*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *La guerra i l'art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2015

COL·LOQUIS DE VIC XX: LA FESTA

GREGORIO LURI: *La festa és la celebració del nostre ordre*

ANTONI BOSCH-VECIANA: *Festa, filosofia, amistat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2016

COL·LOQUIS DE VIC XXI: LA TRADICIÓ

STEFANO PETRUCCIANI: *Tradició i nous reptes en filosofia política*

LLUÍS M. ANGLADA: *Sis preguntes sobre la tradició com a excusa per pensar en el futur de la lectura i el llibre*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2017

COL·LOQUIS DE VIC XXII: **EL TEATRE**

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Hamlet o les esperances trencades sobre el sense-sentit del món.*

SERGI BELBEL: *El teatre a Catalunya avui i reptes de futur.*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2018

COL·LOQUIS DE VIC XXIII: **L'EDUCACIÓ**

CONRAD VILANOU: *Europa, província pedagògica.*

STEFANO PETRUCCIANI: *Democràcia i educació: sobre el retorn de l'epistocràcia.*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2019

COL·LOQUIS DE VIC XXIV: **LA MORT**

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2020

COL·LOQUIS DE VIC XXV: **EL DIÀLEG**

EMÍLIA OLIVÉ: *El diàleg com a horitzó d'utopia*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2021

COL·LOQUIS DE VIC XXVI: **L'AMISTAT**

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2022

Els Col·loquis de Vic promouen el debat entre els professionals de les humanitats. El volum recull les aportacions fetes en el 26ens Col·loquis de Vic. En aquesta ocasió les lliçons i comunicacions versaren sobre el tema de l'amistat entès des d'una pluralitat de perspectives. Les aportacions, entre altres, de Salvatore Tedesco i Margarita Mauri, donen com a resultat un llibre amè, àgil i ric.

Il Col·loquis de Vic promuovono il dibattito tra esperti e studiosi delle scienze umane. Il volume contiene le riflessioni realizzate nel 26esimo Col·loquis de Vic. In questa occasione le lezioni e comunicazioni si sono incentrate sul tema de l'amicizia, messo a fuoco secondo una pluralità di prospettive. Gli apporti, tra altri, di Salvatore Tedesco e Margarita Mauri hanno come risultato un libro piacevole, agile e ricco.



Ajuntament de Vic

Consell Comarcal



d'Osona

