

COLLOQUIS DE VIC

XXI

# LA TRADICIÓ



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA



Institut  
d'Estudis  
Catalans

COL·LOQUIS DE VIC (XXI)  
LA TRADICIÓ



COL·LOQUIS DE VIC

XXI

# LA TRADICIÓ

**Edició a cura de Josep Monserrat i Ignasi Roviró**

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

2017

**Col·loquis de Vic (21è : 2016 : Vic, Catalunya), autor**

La Tradició : Col·loquis de Vic XXI. — Primera edició

Bibliografia

ISBN 9788499653655

I. Monserrat i Molas, Josep, 1967- editor literari II. Roviró, Ignasi,

1958- editor literari III. Societat Catalana de Filosofia IV. Títol

V. Títol: Col·loquis de Vic XXI

1. Tradició (Filosofia) — Congressos

165.612(063)

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, Sapienza Università di Roma i l'Institut de Dret i Tecnologia (IDT-UAB).

Fotografia de Portada: Antoni Bover

Fotografies interiors: Xavier Roviró i Josep Temporal

© 2017, dels autors

© d'aquesta edició, Societat Catalana de Filosofia,  
filial de l'Institut d'Estudis Catalans

Primera edició: juliol de 2017

Revisió lingüística: Marta Lorente

Imprès a I.G. Sta. Eulàlia, de Sta. Eulàlia de Ronçana  
C/ Sant Joan Bosco, 10 - [www.igsantaaulalia.com](http://www.igsantaaulalia.com)

ISBN 978-84-9965-365-5

Dipòsit Legal: B 17369-2017

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del copyright, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

## INTRODUCCIÓ

Els Col·loquis de Vic dedicats a «La tradició» van iniciar-se a la seu del Consell Comarcal d'Osona a primera hora de la tarda del dijous dia 6 d'octubre del 2016. A més de la protocol·lària sessió d'obertura –on s'hi presentà el volum 20è dels Col·loquis de Vic–, el Dr. Stefano Petrucciani, catedràtic de ciència política de la Sapienza, Università di Roma i president de la Societ  Italiana di Filosofia Política, encetà els treballs amb la lli o «Tradizione e nuove sfide in filosofia política».

Com es pot veure en les pàgines que segueixen a aquestes línies, els temes abordats foren d'indole variada. Si bé hi sobresurten les aportacions fetes des de la història de la filosofia i del pensament, s'hi poden veure també alguns treballs que relacionen la tradició amb l'art i la bellesa –una relació sovint tensada pels nous paradigmes est tics– o amb l'educació i el pensament pedagògic –una altra tensió potser més benèvola que l'anterior– i, finalment, cal també mencionar els treballs que vehiculen el concepte de tradició amb la història del pensament del nostre país.

El conjunt final apareix com un ric mosaic d'una vintena de comunicacions de tons, accents i ritmes variats; totes elles, però, subratllant la importància i el diàleg amb la tradició per tots els temes abordats. Tots aquests treballs tingueren com a lli o de cloenda l'aportació de Lluís Anglada, director de ciència oberta del Consorci de Serveis Universitaris de Catalunya (CSUC).

Les institucions que van fer possible aquesta nova sessió dels col·loquis de Vic van ser 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, la Sapienza - Università di Roma, el Col·legi Sant Miquel dels Sants de Vic, la Universitat Ramon Llull i l'Institut de Dret i Tecnologia (IDT-UAB).

*Ignasi Roviró i Josep Monserrat*



# LA TRADICIÓN





# TRADICIÓ I NOUS REPTES EN FILOSOFIA POLÍTICA

STEFANO PETRUCCIANI

*Sapienza, Università di Roma*

## **1/ La gran tradició de la modernitat política**

Una de les característiques més destacades del pensament polític modern és la seva ruptura amb la concepció tradicional de la legitimitat: mentre que en el pensament medieval, per dir-ho d'una manera extremament sintètica, la legitimitat d'un ordre polític reposa sobre la seva conformitat envers les lleis naturals que, al seu torn, cal entendre-les com a lleis conformes a la voluntat divina, amb el pensament polític modern s'estableix una concepció del tot nova. Es desenvolupa la crítica al fonament tradicional de l'autoritat (recordem, per exemple, el *Primer tractat sobre el govern*, de Locke, amb la seva crítica al *Patriarca*, del bisbe Filmer) i s'elabora un nou concepte de legitimitat que es basa fonamentalment en el consens que els individus atorguen al poder sobirà.

Podem afirmar, doncs, que és precisament la crítica a la legitimitat tradicional, ancorada teològicament, allò que es constitueix a tots els efectes en una nova tradició: la tradició del pensament polític modern. En la seva arrel, trobem justament la idea que la legitimitat del poder es basa, en última instància, en el consens d'aquells que han d'obeir. Però amb la simple idea del consens no n'hi ha prou: el con-

sens, de fet, també podria justificar una autoritat teocràtica o tirànica. Per això, aquesta idea es desenvolupa i s'articula de manera més sofisticada a través de la reflexió sobre el pacte social i les característiques que aquest ha de tenir per engendrar un ordre polític legítim. La gran tradició de la filosofia política moderna és, per tant, des del meu punt de vista, la tradició del contractualisme polític, que té els seus fonaments en l'obra de Hobbes, Locke, Rousseau i Kant. Aquesta tradició del pensament, però, no roman confinada en l'àmbit de la filosofia, sinó que, si la llegim atentament, és la que defineix les coordenades i l'estructura en què es recolza l'Estat polític modern.

La fortalesa del model contractualista no rau, certament, en la pretensió de reconstruir el procés historicogenètic de la societat política a partir d'homes, concebuts com a individus originàriament isolats. Si s'entengués així, el model contractualista es trobaria de cara amb totes aquelles objeccions, sovint simples i trivials, que al llarg del temps se li han anat traslladant, començant per aquella que podríem considerar com la més decisiva en tots els sentits: la pretensió de separar la humanitat de la societat i d'establir un home isolat, que ja fos home fins i tot abans d'establir el vincle social amb els seus semblants, no seria altra cosa que una ridícula «robinsonada», com diu irònicament Marx, al·ludint al *Robinson Crusoe* de Defoe.

El model contractualista, al contrari, és essencialment un mètode que busca donar una resposta racional a la pregunta fonamental del pensament polític; a saber, com s'ha d'organitzar un Estat legítim en què tots els ciutadans hi hagin dipositat llur consentiment. Si es raona utilitzant l'esquema del contracte, la via per respondre aquesta pregunta queda oberta i traçada de manera extraordinàriament nítida i interessant: l'ordre polític legítim seria aquell que es decidiria atorgar als individus que, suposem, encara no viuen en un Estat constituït, sinó que es troben en una condició

prepolítica i preestatal, privats de relacions de subordinació recíproca i, per tant, en una situació d'igualtat i llibertat substancials. Aquí es troba, i no a cap altra banda, el gran valor revolucionari de la idea contractualista i el seu nucli més curull de significat: l'ordre polític legítim és aquell que seria fruit del consens racional dels individus lliures i iguals que es disposessin a decidir com organitzar llur convivència, partint d'una condició prepolítica o, com diran els contractualistes, d'un «estat de natura».

Aquest model és fonamental per a la modernitat política, fins i tot abans de les revolucions anglesa, americana i francesa: és aquell al qual ja es refereixen, per exemple, els quasi cent «pares pelegrins» que el 1620 arriben a Amèrica a bord de la nau Mayflower. El document que subscriuen diu així: «Havent emprès un viatge per fundar la primera colònia a la zona septentrional de Virgínia, per a major glòria de Déu, per a la difusió de la Fe Cristiana i per a l'Honor del nostre Rei i de la nostra Pàtria; amb aquestes paraules, davant de la presència de Déu i de cadascun de nosaltres, convenim un solemne pacte recíproc i, solemnement, acordem constituir una Societat Política civil per a la millor administració i la millor conservació de la nostra comunitat i per tal d'assolir els Fins abans esmentats; i per això formularem i aplicarem Lleis, Ordenances, Mesures i altres actes que siguin justos i iguals per a tots i instituïrem Oficis, segons el que es consideri útil i oportú en cada moment per al bé general de la Colònia, i per a tals accions i oficis prometem la deguda Submissió i Obediència»<sup>1</sup>.

En el pensament dels grans contractualistes s'han anat gestant així les bases de la comunitat política moderna, basada en principis racionals. Són aquests els que n'han defi-

1. Citat a J. W. GOUGH, *Il contratto sociale. Storia critica di una teoria*, Bologna: Il Mulino, 1986.

nit els continguts essencials. Per Hobbes, el primer bé que els contraents d'un pacte social voldrien garantir-se és la seguretat i, per aquest fi, és necessària una submissió igual de tots a les lleis que emanen de l'autoritat política. Per Locke (que se situa amb això a l'arrel del liberalisme) és indispensable, a més, que el pacte protegeixi la «llibertat negativa» dels individus; és a dir, que els protegeixi de les arbitriarietats del poder i que els assegurí el gaudi de llurs propietats i, per tant, l'essencial llibertat econòmica, com és vendre i comprar béns i serveis. Amb Rousseau, en canvi, s'afirma el principi democràtic, segons el qual per assegurar la llibertat és necessari que la llei que obeïm sigui una llei que nosaltres mateixos ens hàgim donat. Amb la revolució moderna, els principis de llibertat i igualtat elaborats pel pensament contractualista es traduiran en les Declaracions dels drets i més tard en les Constitucions.

El pacte constitucional modern, en què ens reconeixem, més o menys, com a ciutadans dels diversos Estats europeus, ha nascut justament de l'aportació –això cal subratllar-ho enèrgicament– del pensament polític que, sobretot amb la tradició del contracte social, n'ha fixat les coordenades essencials. Els Estats estan compromesos a garantir abans que res la seguretat dels ciutadans, a defensar llurs drets personals, incloent-hi la iniciativa econòmica, a garantir la participació democràtica i, finalment, també a assegurar, gràcies sobretot a la influència del pensament socialista, unes condicions d'existència i laborals dignes, accés als serveis essencials, a la sanitat, a la cultura i a l'educació.

També cal recordar, però, que aquest últim aspecte, encara que hagi estat recollit a la Constitució europea de la segona postguerra i també a la Carta dels Drets de la Unió Europea, ha constituït sempre, en la tradició moderna, un punt de divergència i de confrontació. Ja amb la primera revolució anglesa emergeix, de fet, la discrepància entre dues

interpretacions possibles del nexa entre llibertat i igualtat, o bé de la relació entre democràcia política i ordre econòmic. Als que atorguen a la democràcia una interpretació liberal i respectuosa amb el sacre dret a la propietat s'hi contraposa la tesi d'aquells que, com els jacobins, pensen que la democràcia política resta incompleta si no s'hi afegeix el desenvolupament de la democràcia social i econòmica. Aquesta dialèctica esdevé absolutament central per al desenvolupament de la història europea entre els segles XIX i XX, amb el naixement dels moviments i dels partits socialistes, comunistes, socialdemòcrates, i amb les grans conquestes socials i constitucionals, de les quals Europa n'hauria d'estar encara orgullosa.

Però la interpretació liberal-lockeana del pacte social, vinculada a l'individualisme possessiu, no ha estat només superada a la pràctica pel desenvolupament de l'Estat social europeu. Aquesta interpretació també resulta, al capdavall, teòricament insostenible: en el moment en què els individus s'uneixen per acordar, mitjançant un contracte, les regles de llur vida en comú, aquests es preocupen certament per garantir-se la seguretat i la llibertat privada; però no hi ha cap raó per la qual no s'hagin de preocupar també perquè la societat garanteixi a cadascú allò que és necessari per viure; a saber, un dret a la subsistència, un dret al treball, etc. Si es pensa coherentment, doncs, el pacte haurà d'incloure també les regles o els principis que regeixin la distribució dels costos i dels beneficis de la cooperació social. I aquest tema (que el pensament socialista havia abordat ja molt abans que Marx) ha estat finalment reconegut també pels màxims exponents de la tradició liberal, com John Rawls, que amb la seva *Teoria de la justícia*<sup>2</sup> ha inclòs, de fet, entre les matè-

2. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, traducció italiana, Milano: Feltrinelli, 1997. [Traducció catalana: *Una teoria de la justícia*, a cura de Joan Vergés i Oriol Farrés, Girona: Accent, 2010.]

ries fonamentals del pacte social, no només la garantia dels drets liberals i democràtics, sinó també la repartició de les riqueses (o bé els límits acceptables de les desigualtats econòmiques) i, consegüentment, la garantia dels drets socials.

La tradició moderna, doncs, ens deixa d'herència la idea d'una democràcia que es pot definir al mateix temps com a constitucional, liberal i social, o bé, per dir-ho en altres termes, procedimental i substantiva. Es tracta d'un ideal polític en construcció, ja que encara no està plenament implementat; de fet, és un ideal que ha sofert moments de notable regressió durant les últimes dècades (pensem, per exemple, en la regressió oligàrquica o de casta de la democràcia, contra la qual protesten els nous moviments polítics, o bé en la reducció dels drets socials generada per les polítiques neo-liberals). Però just en el moment en què el llegat de la tradició moderna (la democràcia liberal i social) hauria de ser completat i realitzat més adequadament, els Estats europeus s'enfronten, en l'era de la globalització, a nous reptes com ara els fluxos migratoris contemporanis, envers els quals els recursos teòrics i pràctics de la tradició moderna resulten insuficients.

## **2/ La crisi de la tradició moderna en l'era global**

El problema té moltes cares, però convé començar per l'aspecte que potser resulta més evident: una de les qüestions principals que ens planteja l'era global contemporània és el fet que, en gran mesura, el principi sobre el qual, segons la tesi de Rousseau –represa el segle xx, entre d'altres, per Hans Kelsen–, es basa la democràcia moderna ha quedat desfasat; és a dir, aquell principi a partir del qual s'afirma que els destinataris de les decisions polítiques n'han de ser alhora els autors. No només perquè la democràcia moderna, a diferència del que pensava Rousseau, s'hagi configurat com una democràcia representativa. La qüestió actual és

que, en l'era global, la coincidència entre els autors de les normes i els destinataris d'aquestes s'ha tornat cada vegada més incerta. En primer lloc, perquè les decisions polítiques dels Estats singulars cada cop venen més determinades per les decisions d'organismes supranacionals, que tenen una dèbil o nul·la legitimitat democràtica. En segon lloc, perquè arran dels moviments migratoris de masses, actualment els Estats europeus són habitats per milions de no-ciutadans, sotmesos a les lleis de la nació sense ser-ne de cap manera llurs autors. La democràcia a la mesura de l'Estat-nació es troba, llavors, amb limitacions evidents, i això fa probablement necessari repensar també aquells principis fonamentals que havíem heretat de la gran i filosòficament riquíssima tradició del pensament polític de la modernitat.

Al capdavant, aquesta gran tradició ja albergava dins seu un problema no resolt, dramàtic, encara que no sempre s'havia posat prou en relleu: la contradicció entre el caràcter universal dels seus principis i el caràcter particular del seu lloc d'implementació, que és un poble unificat en un Estat-nació. La qüestió s'ha observat en més d'una ocasió. És el cas, per exemple, de Sheyla Benhabib, quan apunta: «the tension between universal human rights claims and particularistic cultural and national identities is constitutive of democratic legitimacy. Modern democracies act in the name of universal principles, which are then circumscribed within a particular civic community. This is the “Janus face of the modern nation”, in the words of Jürgen Habermas»<sup>3</sup>.

3. S. BENHABIB, *Another Cosmopolitanism*, Oxford: Oxford University Press 2006, p. 32. L'autora reenvia a Jürgen HABERMAS, «The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», in *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998, p. 105-129: 115.



Actualment, però, aquesta tensió entre les dues cares de la democràcia moderna ha esdevingut molt més dramàtica, ja que els Estats dels països més avançats es troben que han de fer front a fenòmens globals, com les onades migratòries que els envesteixen impetuosament, que apel·len a raons universals i que, en relació amb aquests, les institucions polítiques dels països europeus estan molt poc preparades per afrontar-los.

Tanmateix, no crec que es tracti tan sols d'una falta de preparació tècnica. Des del meu punt de vista, i aquest és el punt que vull subratllar en aquesta intervenció, es tracta sobretot d'una manca de preparació filosòfica, del pensament. Mentre que el gran pensament de la modernitat ens ha ajudat a elaborar els principis dels pactes constitucionals moderns, el que manca avui és una reflexió que sigui capaç de situar amb claredat conceptual i profunditat de pensament la qüestió sobre quins podrien ser els principis que inspiressin les coordenades del pacte polític, no només entre els ciutadans d'una comunitat, sinó entre el conjunt de pobles de l'era global. En aquest pla, el pensament encara té per davant una tasca àrdua, tot i que, per descomptat, la filosofia política cada vegada és més conscient que no pot defugir aquests desafiaments; malgrat això, les respostes encara resulten molt febles –pensem, per exemple, com la *Teoria de la justícia* de John Rawls és eminentment més rica i elaborada que no pas el seu text sobre el *Dret dels pobles*<sup>4</sup>, o pensem en la diferència qualitativa entre la reflexió teòrica que Jürgen Habermas desenvolupa a *Fets i normes* respecte a la que dedica a la qüestió del dret cosmopolita<sup>5</sup>.

4. J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, Torino: Edizioni di Comunità, 2001.

5. Cf. J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano: Guerini e associati, 1996 i *L'occidente diviso*, Roma-Bari: Laterza, 2005.

Les grans qüestions del nostre temps que s'han anat situant dramàticament a l'ordre del dia, com les migracions, la justícia global, la protecció respecte als tirans, la defensa dels drets humans o la salvaguarda d'un medi habitable, requereixen abordar en primera instància, al meu entendre, la qüestió sobre quins haurien de ser els principis d'un pacte global entre els Estats, els pobles i els ciutadans del món. La qüestió és en certa mesura anàloga a la que van abordar els clàssics de la tradició filosòfica política, quan elaboraren els principis del pacte social (que foren la base dels nostres pactes constitucionals); però, alhora, també és una qüestió diferent, en tant que és diferent la comunitat de ciutadans del món respecte a la d'un poble unificat en un Estat-nació. Les diferències són prou evidents.

En primer lloc, la comunitat política nacional s'assenta sobre la territorialitat i els seus límits fronterers. L'acte de fundació d'una nova ciutat (que originàriament es tractava d'un acte sagrat) consistia a traçar un solc que no podia ser arbitràriament traspasat, sota pena de mort; com diu Ròmul en el mite de la fundació de Roma narrat per Titus Livi. Així doncs, la frontera estableix una comunitat; però, d'altra banda, també reporta violència (Ròmul mata el seu germà bessó Rem per haver creuat la línia del solc que havia traçat). Com que la comunitat política es forma a través de l'apropiació de la terra, no deixa de presentar una analogia envers l'acte de delimitar un terreny que, segons Rousseau, constitueix el naixement de la propietat privada, amb totes les conseqüències nefastes que comporta. La comunitat política domèstica pressuposa, doncs, la categoria del límit fronterer. I és evident que aquesta categoria és central en el desenvolupament dels Estats moderns i en les guerres que es lliuren entre ells que, precisament, es produeixen a l'entorn de les seves fronteres.

En segon lloc, la comunitat política nacional ha estat pensada de tal manera que pressuposa que hom s'hi ha ad-

herit voluntàriament; això suposa, almenys en principi, que els ciutadans decideixen unir-s'hi seguint llur voluntat.

A la comunitat global, en canvi, hi som abocats sense poder sortir-ne, per motius obvis. La comunitat dels pobles és una comunitat que no té un *exterior* i a la qual ens hem de lliurar encara que no vulguem; d'una nació podem sortir-ne (almenys si aquesta respecta aquest dret bàsic dels seus ciutadans). De la comunitat dels terrícoles no podem escapar-ne; ni tampoc de les relacions entre nosaltres perquè, com deia el vell Kant, després de tot la Terra és rodona<sup>6</sup> i, per tant, encara que ens n'allunyem, acabarem retrobant-nos amb les mateixes persones amb qui no volíem tenir res a veure. Si la comunitat domèstica pot ser comparada amb una associació que constituïm voluntàriament, la comunitat dels terrícoles seria més aviat com un condomini o, fins i tot, una cohabitació forçada.

Però el fet que la comunitat global no sigui una comunitat d'elecció, sinó de necessitat, canvia completament l'esquema dels drets i deures recíprocs respecte a l'àmbit d'una comunitat nacional escollida, o bé el deixa inalterat, almenys pel que fa a alguns principis i orientacions fonamentals?

### **3/ Cap a un pacte cosmopolita?**

Allò que, sens dubte, ha canviat és que, en aquest àmbit, els subjectes o bé els portadors de pretesa legitimitat, no

6. A l'assaig sobre la *Pau perpètua* (Tercer article definitiu) Kant escriu precisament que, essent la Terra una superfície esfèrica, els homes que l'habituen «no poden dispersar-se a l'infinit i, al final, han de suportar-se els uns als altres, sense que ningú tingui originàriament més dret que un altre a estar en un determinat lloc d'aquesta» (I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura de F. Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, 1995, p. 177). [Traducció a I. KANT, *Història i política*, edició i traducció a cura de Salvi Turró, Barcelona: Ed. 62, 2002.]

són només els individus, com en la tradició del contracte social, sinó els Estats i els pobles. Aquesta qüestió ja fou observada per Kant quan teoritzà el dret cosmopolita com un dret que regula les relacions entre els Estats i els individus que no són súbdits d'aquests Estats<sup>7</sup>; i això resulta evident si es pensa, per exemple, en un dret que ha estat tan sovint invocat en els temps de la modernitat; a saber, el dret a l'autodeterminació dels pobles.

Però quins són els principis que poden ser disposats a la base d'un hipotètic contracte cosmopolita per regular les relacions entre els pobles, els Estats i els individus que ara es troben necessàriament en relació recíproca? Assumint com a fil conductor, per una banda, la tradició del contracte polític «domèstic» i, per altra banda, la que alguns importants pensadors i estudiosos han començat a encaminar, afrontant aquestes qüestions (des de Karl-Otto Apel al Rawls de *Dret dels pobles*, així com David Held amb el seu *Global Covenant*<sup>8</sup>), podríem tractar de raonar de la manera següent.

El primer principi sobre el qual podríem arribar a un consens en relació amb un hipotètic pacte cosmopolita és aquell que aborda la necessitat d'assegurar i garantir la supervivència dels individus singulars i del gènere humà en conjunt. D'aquest axioma fonamental, acceptable també des d'un punt de vista hobbesià (perquè la seva exigència fonamental és evitar la mort), en deriven diverses conseqüències, respecte a les quals es pot identificar ja actualment una certa convergència entre les teories polítiques i, vist en perspectiva, també en algunes pràctiques institucionals.

7. A la *Pau perpètua* Kant explica que el dret cosmopolita s'ocupa dels «homes i Estats que es troben en relacions de recíproc influx extern» i que, per tant, han de «considerar-se com a ciutadans d'un Estat universal dels homes» (I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 169).

8. D. HELD, *Global Covenant: the Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge: Polity Press, 2004.

En primer lloc, la il·licitud de la *guerra*, i particularment de la guerra d'agressió i, per tant, seguint la inspiració kantiana, la necessitat de desenvolupar institucions de pau en l'àmbit mundial que siguin capaces de prevenir-la. Almenys a partir de Kant, aquest tema s'ha imposat al pensament polític occidental traduint-se en realitzacions institucionals parcials, com fou primer la Societat de Nacions i, després, l'Organització de les Nacions Unides.

Tanmateix, avui dia, la comesa d'assegurar la supervivència dels individus i del gènere humà (o bé, per dir-ho com Apel, la conservació de la «comunitat real de la comunicació») comporta altres problemàtiques que a l'època de Kant eren desconegudes. Sobretot la d'assegurar les condicions *ambientals* de la supervivència del gènere humà, que podria posar-se en perill no només per les guerres convencionals o nuclears, sinó també per les conseqüències de les activitats humanes sobre un clima i una ecosfera vulnerables.

En tercer lloc, garantir la supervivència actualment també significa construir sistemes i institucions recolzades en els Estats que puguin protegir els individus, des d'un punt de vista global, de les amenaces provinents de la fam, la carestia, l'extrema pobresa, les epidèmies i les catàstrofes naturals. En la formulació que ens dona Rawls, es traduiria en el principi segons el qual «els pobles tenen el deure d'assistir els altres pobles que travessen condicions desfavorables que els impedeixen tenir un règim polític just o decent»<sup>9</sup>.

Aquests principis bàsics, relatius a la protecció de la vida enfront de les guerres, de la destrucció del medi ambient i de la pobresa, semblen difícilment discutibles i, de fet, comencen a ser practicats o, almenys, a ser reconeguts a

9. J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, Torino: Edizioni di Comunità, 2001, p. 48.

bastament. Tanmateix, quan hom s'aventura a anar més enllà d'aquest àmbit prou consolidat, les qüestions esdevenen molt més difícils de descabdellar. Es podria sostenir, per exemple, que dels principis bàsics als quals ha de referir-se la comunitat global dels pobles i dels Estats, se'n deriva que caldria prendre mesures per defensar els drets més elementals dels individus quan aquests són trepitjats pels Estats dels quals són ciutadans (tot i que en aquest cas seria més exacte parlar de súbdits). Però un principi d'aquestes característiques, que es podria resumir en la idea que la comunitat cosmopolita, ha de defensar els drets humans contra els Estats que els trepitgen i d'aquí se'n poden deduir conseqüències no del tot pacífiques, quelcom objectat constantment per part d'alguns, ja que darrere la defensa dels drets humans es pot amagar la voluntat hegemònica dels Estats més forts de voler imposar llur model a aquells Estats més febles. Tot i així, moltes d'aquestes qüestions que ens haurien de permetre pensar la *cosmòpolis*, actualment encara es presenten difícils i problemàtiques. Em limitaré a traçar-ne una breu llista, tan sols de manera aproximativa:

— Tenim dret a establir barreres a la lliure circulació de persones en un món cada vegada més unificat? Com es justifica el fet que haver nascut a una part del món en lloc d'una altra, condemni alguns a viure de la manera més absolutament desfavorida i precària?

— Quin dret té una comunitat nacional a incloure forçosament dins seu aquells que no volen formar-ne part i que volen constituir-se com a *demos* autònom, juntament amb llur Estat independent? Què ha de dir sobre això la comunitat dels pobles?

— Quina actitud cal que tinguem pel que fa als pobles que es rebel·len contra els tirans que els oprimeixen? La ingerència per part dels altres països és legítima? I com cal conciliar el suport a les minories oprimides amb l'exigència de mantenir l'estabilitat geopolítica?

— I, finalment: els principis de justícia (re)distributiva i de lluita contra la desigualtat, que haurien d'aplicar-se a l'àmbit de l'Estat nacional, són susceptibles d'una extensió global? Sobre això, s'ha desenvolupat una extensa discussió que avui es coneix com a *justícia global*.

Evidentment, aquestes qüestions requereixen un raonament que es pugui desenvolupar en termes de viabilitat i realisme, allò que Habermas ha anomenat la raó «pragmàtica». Tanmateix, els problemes pràctics sorgeixen només a partir del moment en què s'han aclarit els principis segons els quals seria desitjable actuar, però em sembla que en aquest front restem força desarmats. El que fa que aquests problemes consisteixin en una empresa nova i difícil, des del meu punt de vista, és que respecte a aquests es poden desenvolupar plausiblement argumentacions contraposades o, fins i tot (reprent un terme de Kant), veritables antinòmies a la raó cosmopolita mateixa.

Vegeu alguns exemples de tesis contraposades.

*Migracions.* Tesis A: Entre les característiques essencials de l'Estat hi ha la potestat sobre les seves pròpies fronteres i, per tant, això significa que té el dret d'acollir i rebutjar a qui vulgui. Tesis B: A ningú li correspon un mèrit específic per haver nascut en un lloc o en un altre. Per això no és acceptable que les oportunitats de vida de cadascú es defineixin en funció del lloc on s'hagi tingut la sort o la dissort de néixer<sup>10</sup>.

*Secessió.* Tesis A: No hi ha democràcia si un poble tan sols pot exercir-la a l'interior d'una comunitat política que de fet rebutja; tots els pobles tenen dret a l'autodeterminació. Tesis B: El concepte de poble unitari és una ficció (Kelsen) i la pretensió de fer correspondre la geografia dels Es-

10. Per a una il·lustració sintètica de l'extens debat sobre aquests temes, vegeu E. GREBLO, *Etica dell'immigrazion. Una introduzione*, Milano: Mimesi, 2015.

tats amb la dels pobles és, o bé irrealitzable, o bé portadora de conflictes i de caos<sup>11</sup>.

*Tiranies.* Tesi A: Els pobles lliures tenen el deure d'ajudar aquells que volen alliberar-se dels règims opressius i tirànics. Tesi B: A la base de les relacions entre els Estats hi ha el principi de la no intervenció i, si es donés el cas, hi hauria d'haver almenys la garantia que els alliberadors no es convertissin en nous opressors, com molt sovint succeeix<sup>12</sup>.

*Global Justice.* Tesi A: A la *cosmòpolis* haurien de fer-se valer els mateixos principis de redistribució de la riquesa que es donen a l'Estat social democràtic. Tesi B: La solidaritat redistributiva només pot justificar-se quan existeix un fort vincle comunitari, com succeeix en el context nacional, no tenint cap sentit estendre-la fora d'aquest<sup>13</sup>.

Òbviament, cadascuna d'aquestes oposicions es podria desenvolupar (com en efecte ha succeït en el debat més recent de la filosofia política) encaminant-se a la recerca dels millors arguments. Tanmateix, el problema rau en el fet que, davant de dilemes com els que acabem d'esmentar, és molt difícil produir arguments que puguin imposar-se de manera efectiva i amb prou capacitat de convèncer els oposats. També cal assenyalar, i aquí sorgeix una qüestió encara més difícil, que tampoc hi ha un *demos* que pugui reivindicar-se legítimament amb el dret a dirimir la controvèrsia. A l'Estat-nació, fins i tot els més aspres conflictes de valors (per exemple, sobre la licitud de l'eutanàsia, o de la interrupció voluntària de l'embaràs) són remesos en última instància a la decisió del *demos*, que s'expressa a través dels seus

11. Sobre aquesta qüestió cf. A BUCHANAN, *Secession. Quando e perché un Paese ha il diritto di dividersi*, Milano: Mondadori, 1994.

12. Sobre aquests problemes cf. L. SCUCCIMARRA, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, Bologna: Il Mulino, 2016.

13. Sobre aquesta discussió es pot llegir, per exemple: L. YPI, *Global Justice and Avant-garde Political Agency*, Oxford: Oxford University Press, 2012.



representants. Però qui disposa del dret a dirimir les controvèrsies que divideixen la *cosmòpolis*?

Com afrontar, doncs, les qüestions respecte a les quals no disposem ni de principis establerts i indiscutibles, ni d'un *demos* definit que pugui decidir, sigui a través de la confrontació, el diàleg o el compromís? De solucions fàcils no n'hi ha pas. Però és cert que aquest tipus de qüestions no poden deixar-se només en mans de les parts involucrades; necessitem un punt de vista més ampli i més elevat. Jo diria que, en aquest sentit, els difícils reptes de l'era global no poden (i no podran) afrontar-se si no és des del conjunt de la *cosmòpolis*; des d'una *cosmòpolis* que podria ser pensada, potser, com un tipus de subjecte polític inèdit, d'escala global i en formació; que hauria de fer-se càrrec de la recerca de solucions i mediacions acceptables per a totes les parts implicades i que, sobretot, hauria de referir-se a un principi fonamental de coresponsabilitat (*Mit-Verantwortung*, per utilitzar un terme introduït per Apel<sup>14</sup>) respecte a les solucions dels problemes que afecten el conjunt. El punt més important que caldria subratllar, en relació amb aquest propòsit, és que situar-se en la perspectiva de la *responsabilitat compartida* no és tan sols una opció èticament superior; probablement, també consisteix en la millor decisió estratègica, utilitàriament més prudent, ja que, en un món totalment interconnectat, els problemes dels altres, així com les tensions destructives que no s'aborden ni es gestionen, poden acabar girant-se catastròficament contra qualsevol (i el terrorisme global dels últims quinze anys ho ha demostrat de manera irrefutable). En un món cada vegada més petit, on ningú es troba completament emparat, no hi ha alternatives acceptables a la coresponsabilitat pel que fa al destí de tothom.

[Traducció de Roger Castellanos]

14. Cf. Karl-Otto APEL, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, a cura de M. Borrelli, Cosenza: Pellegrini Editore, 2004, p. 221 i s.

## ELS LLOCS DE LA TRADICIÓ EN LA POESIA DE TITOS PATRIKIOS

FRANCESC MORFULEDA I CARALT

«Hem hagut de trencar amb la nostra tradició per trobar la nostra veu; però, un cop trobada la nostra veu, podem vincular-nos de bell nou amb l'antiguitat». Són paraules dites recentment al periodista Alfonso Napoli per a la revista online *404: file not found* pel poeta atenès Titos Patrikios<sup>1</sup>. M'atreviria a dir que Patrikios resulta un home del tot desconegut a casa nostra perquè, entre altres motius, no disposem encara d'una traducció dels seus poemes en llengua catalana (tampoc existeix en llengua castellana) tot i que, de tant en tant, el seu nom ressoni entre la terna de candidats al Premi Nobel de literatura amb la mateixa condició que la de tants escriptors catalans —insignes exponents també d'una llengua minoritària—, és a dir, la de ser un etern aspirant.

No em dispo a fatigar-vos amb les lletanies d'un elenc exhaustiu de dades feixugues que recorri la trajectòria vital —gairebé nonagenària— d'aquest poeta. Simplement pretenc parlar-vos del seu especial vincle amb la tradició grega antiga, de la conscient ruptura a l'inici fins al retrobament en la darrera etapa de creació poètica, la qual cosa em penso

1. <https://quattrocentoquattro.com/2012/12/03/uscire-dal-labirinto-unintervista-a-titos-patrikios/>

que encaixa amb el lema que presideix enguany els Col·loquis de Vic. De totes maneres, no puc obviar alguna informació important de la biografia de Patrikios —i, en el fons, de la convulsa història recent de Grècia— perquè m’ha de servir com a fonament on sustentar la meua intervenció.

Un capvespre de l’any 1944, durant el període en què les potències de l’Eix havien ocupat Grècia en el marc de la Segona Guerra Mundial, un jove de setze anys, Titos Patrikios, havia de trobar-se amb una jove de la clandestina Organització Juvenil Panhel·lènica Unida (EPON) —la branca juvenil del Front d’Alliberament Nacional (EAM)— per tal de recollir una sèrie de fulls volants i cartells insurgents als quals calia donar àmplia difusió. Resulta que aquesta missió secreta va ser descoberta als oficials ocupants per un delator i aquests, advertits, van detenir el jove. Seguidament, després d’aparedar-lo contra el mur, al moment que ja es disposaven a ajusticiar-lo sense cap tipus de prova inculpatòria, poc abans de prémer el gallet, un oficial va tenir un moment de vacil·lació i, tal com relata el mateix poeta, va exclamar: «Us imagineu que no fos aquest l’individu que estàvem esperant? Va massa ben vestit». Aleshores, per primera vegada, van registrar-lo i no van trobar-li cap element que instigués la insurrecció. Van preguntar-li per què voltava pel carrer durant el toc de queda. El jove atenès va respondre que esperava la seva enamorada per fer una passejada furtiva pels voltants de l’acròpolis. Aleshores, amb to amenaçant, un d’ells va anunciar que li concedia deu minuts de gràcia, només deu minuts, i, passat aquest interval, si no es presentava la noia, seria executat. En aquell moment, al cap del carrer, va comparèixer la protagonista femenina de la història. Anava damunt una bicicleta i, penjada a l’esquena, hi duia la bossa que contenia la documentació revolucionària. Ella, ferma, sense cap tipus de temença, va anar de dret cap al jove, va llançar-se als seus braços i li va besar els llavis. L’oficial alemany, veient l’escena, va profe-

rir un insult groller i va dir al captiu: «Fot el camp, aquesta vegada te n'has sortit, fastigós, però vigila que no et torni a enxampar perquè a la propera et volaré el cap!» Fou així, doncs, que el poeta, en l'esclat de la joventut, va ressuscitar. Va salvar una vida, la seva, que a partir d'aleshores, tal com afirma en el poema *Deute*, escrit el novembre de 1957, ha viscut, d'una banda, com una generosa propina i, de l'altra, com un tribut per a la d'aquells que no van disposar de la mateixa sort:

*Entre tanta mort que ha caigut i cau,  
guerres, execucions, processos, mort i més mort,  
malaltia, fam, accidents fortuïts,  
assassinats d'enemics i amics a mans de sicaris,  
destrucció sistemàtica i esqueles anticipadament enllestides,  
és com si m'hagués estat regalada la vida que visc.  
Un present del destí, si no un furt de la vida dels altres,  
perquè la bala que vaig esquivar-li no es va perdre  
sinó que va clavar-se en l'altre cos que es trobava al meu lloc.  
Així, com un present immerescut, em fou lliurada la vida,  
i tot el meu temps restant  
és com si els morts me l'haguessin ofert  
per fer la seva narració.*

Titos Patrikios no tenia gaire més de dotze anys —un vailet que *d'un bot m'enfilava a la bicicleta mentre somniava un escúter*— quan, a l'octubre de 1940, Itàlia atacava Grècia. Desestabilitzada per l'arribada, en un país de 4,7 milions d'habitants, d'un milió i mig de refugiats expulsats l'any 1923 de l'Àsia Menor pel nacionalisme turc de Kemal Atatürk, la societat grega havia estat durament posada a prova per la crisi mundial dels Estats Units d'Amèrica, el 1929. De tal manera que l'any 1936, la monarquia parlamentària, restaurada recentment, s'havia transformat en una dictadura coronada, inspirada pel feixisme italià. Mussolini, humiliat perquè havia obtingut ben poca cosa a França i endut pel deliri megalòman de bastir un imperi mediterrani, decideix

atacar Grècia. Però, tot i que ell creia que se n'apoderaria fàcilment gràcies a la seva superioritat numèrica i logística, la reacció patriòtica dels grecs (fins i tot la d'aquells que el règim havia perseguit, els comunistes sobretot) va permetre que l'exèrcit hel·lènic, mal organitzat i mal equipat, fes recular l'enemic fins a l'interior d'Albània.

Aquesta primera victòria d'un país atacat per l'Eix va constrènyer Hitler a auxiliar el seu aliat. D'aquesta manera, la nit del 6 d'abril de 1941, l'aviació alemanya bombardejava el port del Pireu i, pocs dies després, les tropes germàniques ja feien la seva entrada triomfal pels carrers d'Atenes. Al mateix moment s'organitzava la guerrilla grega i, a partir d'aleshores, com més importants serien els actes de resistència, més cruel esdevindria la repressió de l'ocupant. De fet, durant l'hivern del 1941, la fam i la violència s'emportarien entre 250.000 i 300.000 individus d'una població formada per 7,36 milions d'habitants, és a dir, un 8 - 9% del total de la població grega: un estrall només superat a Polònia i Rússia. El rei Jordi II va haver d'exiliar-se i, a les regions muntanyoses, un comitè de resistència va organitzar un poderós i eficaç exèrcit d'alliberament, l'Exèrcit Popular d'Alliberament Nacional (ELAS), de tendència comunista.

Poc temps després, amb menys força, sorgiria un altre moviment guerriller, la Lliga Nacional Republicana Grega (EDES), monàrquic, que va comptar amb l'ajut anglès. L'octubre de 1944 es van retirar les tropes alemanyes, però la guerra va prosseguir, aquesta vegada sota la forma d'un combat civil: l'anomenada Guerra Civil Grega (1945-1949), la qual va provocar més de 150.000 morts. De fet, es tracta del primer cas d'una insurrecció comunista sorgida després de la Segona Guerra Mundial o, dit altrament, del primer conflicte bèl·lic de la Guerra Freda. D'una banda, enfrontava l'esquerra antimonàrquica i les guerrilles de l'ELAS, sostingudes per Iugoslàvia i la URSS, i, de l'altra, els grups monàrquics i les tropes britàniques, auxiliades pels EUA.

La fi de l'ajut exterior i l'assassinat del seu dirigent, el general Markos, van decantar la derrota cap al bàndol comunista. Començava el període de persecució dels perdedors i la reclusió en els funestos camps de concentració. Els anys següents la política grega, regida per Papagos i Karamanlís, fou dominada pel problema de Xipre. Tanmateix, la revitalització dels partits de centre, dirigits per Papandreu, i d'esquerra, majoritaris en el parlament des del 1964, va desplaure al rei Constantí II i l'exèrcit, per tal d'impedir que se celebressin les eleccions previstes per al mes de maig, va promoure un alçament militar: la Junta o Dictadura dels Coronels (1967-1974). A conseqüència de la revolta, els partits polítics foren prohibits, els dirigents centristes i esquerrans —i també els principals intel·lectuals— foren empresonats i les garanties constitucionals, suspeses.

Així doncs, en un interval no superior a cinquanta anys, Grècia va haver de superar l'ocupació de Mussolini, la invasió de les tropes de Hitler, una Guerra Civil, la repressió de la postguerra i un cop d'estat militar. El panorama, per tant, resulta absolutament desolador.

La biografia de Titos Patrikios, és clar, va ser testimoni de tots aquests esdeveniments i, a més, juntament amb altres 70.000 grecs acusats de ser «resistents d'esquerra», ell fou un dels confinats a les illes de Makrònisos (dins l'arxipèlag de les Ciclàdes) i Àios Efstràtios (al nord del mar Egeu) durant quatre anys, del 1951 al 1954. Finalment, també hagué d'exiliar-se: primer, a París (1959-1964); més tard, a Roma (1967-1974). No serà fins aquest mateix any, el 1974, que Patrikios s'instal·larà definitivament a Atenes: «Em plau acabar la meua vida / a la pàtria / i encara que sigui una pàtria diversa / d'aquella que vaig somniar / és tanmateix una pàtria autèntica / per això cada dia / com tots els progenitors / se'm fa més estranya».

Titos Patrikios concep la poesia com un testimoniatge, un remei contra l'oblit, una exhortació inegotable del re-

cord dels companys morts, de la barbàrie viscuda i mai erradicada del tot, del dolor que no tan sols ha experimentat ell mateix sinó també tota una generació sencera. Sap, per altra banda, que la poesia no exerceix cap influència sobre la política o la història, per això no es postula com un cantautor d'una ideologia o una classe oprimida. En canvi, no dubta que la poesia serveixi per arrencar al temps esquerdills de veritat, per narrar la història de qui no té veu, per treure llustre a uns fets que els historiadors no contaràn mai, per aconseguir que els morts no restin oblidats.

Qui ha viscut l'horror, qui ha hagut de suportar un dia rere l'altre la mullena de la pluja al cos, qui ha plantat cara al vent, qui ha sofert la privació de la llibertat, l'anul·lació de la identitat i l'afecte no pot tornar a circular pels carrers d'Atenes sense avisar de la contradicció lacerant que hi ha entre l'acomodada família asseguda al cafè, desconexedora del seu passat, i la sang que va vessar-se en aquella mateixa plaça durant la lluita per la llibertat.

En la poesia de Titos Patrikios, per tant, extremadament concreta, volgudament allunyada de divagacions banals, essencialment contrària als ornaments literaris artificiosos («La poesia es fa / sense sons melodiosos / sense colors / només amb signes en blanc i negre / amb negres i blancs silencis / amb fonemes negres i blancs. / La poesia es fa / sense paroxismes del cos / aquests són per a l'abans / i per al després») no hi pot tenir cabuda, de cap manera, l'evasió que proporciona el mite. El poeta és plenament conscient de la perillositat del mite, dels afalacs amorosits del mite, capaços de desviar la mirada de la crua realitat en la qual els seus ulls són immersos fins a córrer el perill d'ofegar-s'hi. En aquesta poesia, vist el context social, econòmic i polític que l'ha creada, malgrat la ingènua convicció que sembla que hauria d'obligar qualsevol poeta en llengua grega a evocar per força el mite en els seus versos, si de veritat vol expressar el present amb tota la seva contundència

sense repetir el passat, és evident que no hi ha lloc per a l'ideal de Grècia. La poesia ha de silenciar el mite, negligir aquella infantesa escolar que havia omplert el món d'Argonautes, Hèracles, Aquil·les, Perseu, etc, espolsar-se del damunt el llast d'una tradició tan difosa i prestigiada que pel seu pes es mostrava asfixiant. Aquesta exigència vital a prendre necessàriament distància respecte de la tradició mítica apareixerà d'una manera recurrent entre la majoria de poetes grecs del segle xx. Vegem, si no, com ho formula el poeta Iorgos Seferis en uns versos, de debò extraordinaris, del seu recull *Mythistorima*: «M'he desvetllat amb una testa de marbre a les mans, / m'esgota els colzes / i no sé on recolzar-la».

En aquests moments, doncs, en el marc d'un escenari tan trist i feroç, el poeta ha de cercar els mots que donin veu, per exemple, als grans amargs de raïm que van madurar abans d'hora, l'angoixa per la reunió clandestina, els cadàvers que un hivern excessivament rigorós ha estès damunt el camí de l'escola, la resistència dels fets, els interrogatoris, les mans lacerades de l'esclavitud, les boques buides de somriure, els filats espinosos de filferro i el calabós glaçat, la fosca sollada pels fanals, els dits encarcerats dels pagesos, els lladrucs famèlics dels gossos, les velles que han de desclavar una post de fusta per mantenir encesa la flama escassa del brazer, la pobra minestra familiar damunt la taula dominical, el blat molt que esdevindrà pa, la mainada que pinta els cabells de la mar amb un llapis gruixut de color blau, la bonificació pel bloqueig dels lloguers, les aficcions de l'ànima, els nois amb impulsos apressats al compàs de les marxes militars, les venes obertes del temps sense inici sense final, la soledat aspra del salobre, els mil camins cap a la llibertat, les persecucions i les caresties, la finestra que s'obrirà de bat a bat envers la felicitat, la basarda i les grosses botes militars del torturador, els cucs densos de les latrines en el confinament, la duresa de la pedra que no es trenca, les parets florides que



rosega la humitat, etc. Una sola vegada apareix una referència al mite clàssic, en el poema «Història d'Èdip», inclòs en l'obra *Parada facultativa* (1981), per mitjà del qual Titos Patrikios ens manifesta, d'una banda, que la poesia imposa sempre la contemplació de la realitat i, de l'altra, ens assegura que aquesta contemplació tan brutal, encara que ens cegui la vista, seguirà essent visible perquè distingirem *amb el tacte / les coses que ningú no volia veure*.

És ben sabut que, durant el segle XVIII, mentre Europa descobria Egipte, eren molts els escriptors romàntics, entre ells Byron o Shelley, que visitaven les desolades ruïnes gregues. Els seus escrits culminaren la idealització de l'antiga Grècia iniciada ja en el segle XV amb el Renaixement. La creativitat de l'Hèl·lade contrastava amb Roma, vista com la força militar i el poder hegemònic. Així doncs, a través del mite, Grècia esdevenia la civilització de la llum, la bellesa, la justícia i la llibertat: «La nostra forma de govern no ha d'envejar res a les institucions dels pobles veïns, perquè som més aviat uns models que no pas uns imitadors d'altres. De nom és una democràcia, perquè l'administració està en mans, no d'uns pocs, sinó de la majoria» van ser, segons l'historiador Tucídides, els mots que Pèricles va pronunciar l'hivern de l'any 430 aC en l'elogi fúnebre dedicat a les víctimes de la Guerra del Peloponès per tal d'encoratjar els ànims decaiguts dels atenesos. Són els mateixos mots que encara avui, en lletra majúscula, es mostren gravats a la façana del Parlament grec. A poc a poc, doncs, el segle V aC, es convertia en el bressol primigeni de la plenitud de l'home.

Aquest ideal lluminós, tan difícil de suportar pels escriptors grecs actuals, el somni d'una Grècia sobrevalorada — provocat, segons Hegel, per una nostàlgia malaltissa — que molt probablement no va existir mai (de fet, sabem que ni tan sols les exaltades columnes de marbre dels temples no eren blanques, sinó pintades amb colors llampants i també

hem après que la democràcia atenesa més aviat tenia poc a veure amb les democràcies actuals), quan es contrastava amb la realitat present, es convertia en motiu de desengany i frustració; alguns cops fins i tot provocava l'insult o l'expressió grollera per part d'alguna de les personalitats que emprenien la peregrinació cap a Grècia amb l'afany d'endinsar-se en aquesta època àuria de la Humanitat. Al·ludim, a tall d'exemple, a tres casos del segle passat: el viatge que hi feu, l'any 1908, l'escriptor i estudiós de la literatura clàssica, Hugo von Hofmannstahl, el qual mostra la seva decepció —que fins i tot farà que anticipi la data del seu retorn al clima fred i boirós de la seva Viena natal— exclamant en els fulls del seu dietari: *Aquests grecs, em preguntava, on són?*; la mateixa desil·lusió de Carles Riba, l'il·lustre hel·lenista i traductor de l'*Odissea* i els tràgics grecs, quan aquest, l'any 1927, en l'únic viatge que va fer a terres gregues sufragat per Francesc Cambó, escriu amb un to gairebé ofensiu al seu amic Josep Obiols: «Una vegada més he comprovat que davant les coses i els llocs que un havia voltat d'il·lusió durant anys i anys, s'és idiota i fred. Quan estic d'aquest humor, creuria, amb En López-Picó, que decididament els noms valen més que les coses»; o, en tercer lloc, la paraula eixuta i sòbria d'un empordanès, en Josep Pla, que va viatjar com a mínim en cinc ocasions a Grècia i m'atreviria a dir que va comprendre l'ànima grega: «En definitiva, Grècia és una immensa decepció —com Itàlia (en el seu *genius loci*) és una permanent meravella» (Les escales de Llevant, p. 360).

Al cap de molts anys, en canvi, tal com Titos Patrikios té cura d'explicar-nos, el poeta finalment pot sortir del seu laberint i comença a percebre que la tradició antiga també li resulta útil per descriure l'actualitat. D'aquesta manera, després d'una dilatada trajectòria poètica de gairebé cinquanta anys que inclou la publicació de tretze llibres de poesia i uns quants centenars de poemes, després d'haver-se

erigit en «el poeta de la derrota» capaç de verbalitzar tots els actes del drama grec del segle xx, finalment sobrevé el mite en la seva obra. L'elecció de les històries, però, no serà mai el fruit d'una planificació prèvia sinó, més aviat, deguda a l'espontaneïtat, probablement com a fruit de la maduresa d'una dolorosa i sostinguda experiència vital.

Això s'esdevé amb el tombant del segle i l'adveniment d'un nou mil·lenni, l'any 2002, gràcies a la publicació d'un llibre el títol del qual ja suggereix el món antic: *La porta dels lleons*. Aquest recull significa un gir absolut en la poesia de Patrikios perquè és testimoni del seu retrobament amb l'antiguitat mítica per mitjà d'un joc que, entrelaçant diversos plans, es concretarà sempre en la coexistència de tres categories: la identitat, l'alteritat i la mistificació. Perquè, al capdavant, com bé assegurava el poeta Iannis Ritsos, company de Patrikios en les llargues hores damunt l'ermit de Makrònisos: «Repeticions –diu–, repeticions sense fi, quin cansament, déu meu! / Tot el canvi només en els matisos –Jàson, Odisseu, Còlquida, Troia, / Minotaure, Talos– i justament en aquests matisos / tota la impostura i alhora també la bellesa –obra ben nostra.»

A partir d'aleshores, doncs, apareixen poemes com «Història del laberint», el qual ens assegura que, per descobrir la realitat i bandejar els monstres de damunt nostre, hem d'endinsar-nos temeràriament dins les galeries del laberint fins i tot abans que hàgim trobat la manera de sortir-ne. És, en efecte, exactament allò que va fer el poeta amb la seva tradició:

*D'ençà que Teseu va matar el Minotaure  
el laberint va ser abandonat, llicenciada la guàrdia,  
amb el temps el sostre va esfondrar-se,  
van sortir a la llum corredors horrorosos,  
les sales per a les tortures i l'antropofàgia,  
les galeries amb els ginys ocults,  
els tresors ben enterrats,  
van caure els murs, només van quedar les marques*

*d'unes intricades incisions sobre la terra.  
Però simulacres de laberints, construccions obscures  
mai no van deixar de construir-se amb materials nous,  
amb nous monstres, víctimes, herois, sobirans,  
es basteixen sobretot laberints amb paraules,  
cada any entren al seu interior fornares noves  
de nois i noies, amb temor i alhora indiferència  
per a les trampes, les portelles, els carrerons sense sortida,  
amb l'ambició de tornar a donar forma i representar  
l'antic drama adaptat als postulats nous  
donant els mateixos noms als papers principals:  
Minos, Pasifae, Minotaure, Ariadna,  
Dèdal, Ícar; Teseu.*

O bé, dins el mateix llibre, hi fa estada un Odisseu, abillat amb la roba d'un filòsof pre-eleàtic, que es converteix en un paladí de la irreversibilitat del temps («Mentre envellia, s'adonava / que tot el que va veure i va sofrir / era suficient per als altres, no per a ell mateix, / malgrat els tonificants, les plantes de llarga vida, / cada vegada amb més dificultats aconseguia d'enginyar / coses noves que poguessin omplir / els seus desitjos prolongats incessantment»); de la mateixa manera que, en una altra poesia, el seu fill Telèmac és posat a prova per «Sirenes de dos metres amb pitrera voluptuosa, / Cèrbers patrocinadors de citaredes i rapsodes, / Circes amb liposucció i escorta personal» i, a la fi, després del seu períple iniciàtic, s'adona que el món ha avançat mentre ell, en canvi, s'ha quedat endarrerit.

Fins i tot, un cop s'ha després de la càrrega de la tradició i, posteriorment, en un acte conscient, ha estat capaç de retrobar-la, el poeta se sent amb autoritat per descriure'ns el gest extrem del llenguallarg rei d'Efira. En efecte, Sísif, que havia revelat als humans els designis ocults dels déus, en el seu desesperat intent per continuar existint i aconseguir que la seva vida no perdés el sentit, es mostra disposat a sacrificar la seva pròpia felicitat:

*Ho va veure i va quedar-se mut,  
impossible imaginar que se n'havia sortit —  
després de l'enèsim intent  
finalment havia arribat al cim.  
Tants segles empenyent la roca,  
un pas rere l'altre fins al capdamunt  
o corrent avall cada vegada que se li esmunyia  
per agafar-la altra cop i començar de bell nou,  
no havia pogut clavar mai la seva vista al cim  
i vet aquí que ara ha pujat tan enlaire  
amb la roca immòbil al seu costat.  
Va provar de bellugar-la, va assegurar-se  
que hagués quedat fixada sòlidament, va agafar alè,  
va girar-se per gaudir del panorama infinit  
i de sobte va aturar-se —  
si el seu suplici acabava així de bé,  
al mateix temps desapareixeria el mite,  
les contínues interpretacions trobarien un final,  
ningú no diria mai més ni piu de Sísif.  
Amb totes les forces que encara tenia va empènyer la roca  
per fer-la rodolar rostos avall.*

## TRADICIÓ, TRADUCCIÓ, TRAÏCIÓ. SOBRE L'ESCRITURA I EL MÓN

JOAN LLUÍS LLINÀS

*Universitat de les Illes Balears  
Grup de recerca sobre pensament científic  
i filosòfic modern i contemporani*

El tema dels col·loquis d'enguany em va fer pensar tot d'una en Montaigne. No només perquè és un dels meus autors de capçalera, sinó també perquè, objectivament, encaixa perfectament amb el tema de la tradició. En efecte, quan llegim els *Essais* per primer cop, una de les coses que sobta és l'elevat nombre de citacions: més de mil, la majoria d'autors llatins. Hi hem d'afegir les freqüents al·legacions, generalment també d'autors clàssics, del tipus «Aristòtil deia que...», així com els préstecs amagats, on Montaigne fa servir passatges d'altres autors, especialment de Sèneca i Plutarc, sense mencionar-ho. La impressió és que ens trobam amb un llibre fet de retalls, un llibre apedaçat. Però a la vegada, Montaigne presenta el seu llibre com a únic al món, com a consubstancial al seu autor. En els altres llibres, ens diu Montaigne, l'autor pot separar-se del llibre. En el seu, no: qui coneix un, coneix l'altre. De manera que el que hi ha escrit en el llibre no és aliè a l'autor. Com explicam, doncs, que Montaigne copii, però que escrigui un llibre que sigui ell i només ell, un llibre genuí?

Aquesta pregunta ens posa davant del problema de la relació entre tradició i novetat. Recordem que *tradició* ve

del llatí *traditio, traditionis*, nom derivat del verb *tradere* (transmetre, entregar), format amb el prefix *trans-* a partir del verb *dare*. Així, tradició és el que passa a través de les generacions, el que es dona, d'una generació a una altra, en els grups humans a través del temps.

Així, Montaigne, citant, recull la tradició i la transmet. Però cal fer dues observacions sobre això: en primer lloc, Montaigne transmet la seva tradició, i no em referesc merament a la tradició cultural de la societat a la qual pertany, sinó que Montaigne escull, selecciona, entre aquest conjunt cultural allò que més l'interessa. El que fa no és estrictament el que s'entén per tradició, perquè no es tracta de tradició entesa (segons el diccionari català-castellà-llatí-francès-italià per una societat de catalans, 1839, ed. Josep Torner) com a notícia d'alguna cosa antiga que ve de pares a fills i es comunica per relació successiva d'uns a altres. Es tracta, més aviat, d'una tradició perduda i recuperada. Una primera opció de Montaigne, doncs, és que tria la seva tradició, la que li interessa. Però tria doblement perquè, dintre del que anomenem cultura grecollatina (que és la tradició a la que es remet Montaigne), en fa una tria a la seva conveniència, car l'objectiu del llibre no és mantenir una tradició, donar una cosa d'una generació a l'altra, sinó millor entendre's a si mateix.

I aquesta és precisament la segona observació que faig: el tema dels *Essais* és el mateix Montaigne, i tot se subordina al projecte de pintar-se i d'entendre's millor en el procés. Per dur a terme aquesta tasca, Montaigne, en el procés de recull de la tradició, ha de fer seus els elements que escull. Ell se sent lliure per agafar allò ja dit si amb això expressa millor el seu pensament. Es tracta de fer seu el material aliè, no merament reproduir-lo, sinó sentir-lo com a propi. Així, Montaigne pot copiar i pretendre ser original. Podriem dir que és original en tant que va a l'origen.

Una altra manera de dir el mateix és dir que Montaigne, en el procés de recull de la tradició, tradueix. *Traduire* ve del

llatí *traducere*, que significa passar d'una banda a l'altra, i es compon del prefix –trans, que significa «d'una banda a l'altra» i ducere, «guiar, dirigir». L'ús de la tradició condueix inevitablement, per a Montaigne, a la traducció, entenent aquí traducció no tant el pas d'un idioma a un altre (no present en les citacions i sí en les al·legacions), sinó com la transferència de sentit que es produeix en agafar material aliè, sigui o no del mateix idioma. Així, tenim que, per a Montaigne, tant la tradició com la traducció són inevitables. No hi ha escriptura sense tradició: «nous faisons que nous entregloser», escriu Montaigne. L'inici absolut, el començar des de zero, malgrat Descartes i els metafísics moderns, no és possible, i en això consisteix la tragèdia de la metafísica: la impossibilitat d'eliminar el marc que condiciona i limita el nostre pensament.

He assenyalat abans que en Montaigne hi ha tradició, però novetat. La tradició necessita traduir-se, necessita assimilar-se al nou temps. Montaigne tradueix, és a dir, passa d'un costat a un altre una informació: llegeix, assimila, produeix. En els *Essais* trobam tots els llibres que empra i que conformen una tradició, però ja no són una mera reproducció, sinó el material amb el que es basteix quelcom de nou. Dues metàfores empra Montaigne, en el capítol «Sobre l'educació dels infants», per exemplificar això. La primera és la metàfora de la digestió: és un desastre treure allò que un s'ha enviat sense que hi hagi hagut un procés digestiu, d'assimilació, de fer propi allò extern: amb el procés de digestiu de l'alimentació, transformam quelcom extern i ho fem nostre, alhora que rebutjam el que no ens serveix. La segona imatge és la de les abelles: van de flor en flor recollint material i el transformen per fer quelcom de nou: la mel. De la mateixa manera, hem de transformar la informació que ens ve donada per elaborar un coneixement propi. Aquestes metàfores es refereixen al procés educatiu, però són aplicables a la recepció de la tradició: no podem rebre



passivament, hem d'assimilar. I l'instrument de l'assimilació és el judici. Per tant, no tota tradició és acceptable, ni es manté del tot invariable. L'escriptor la tradueix, o ho hauria de fer, fent-la seva i donant-li un nou sentit d'acord amb les seves circumstàncies.

Però, com diu el proverbi, traduir és traïr. Curiosament, *traïció*, que prové del mot llatí *traditionem* (nom. *traditio*), que significa entrega, rendició, comparteix origen amb «tradició» car provenen del mateix verb, tradere, lliurar, donar més enllà. Aquesta paradoxa, un mateix origen de dos mots amb una càrrega valorativa molt allunyada, adquireix el seu sentit si hi posam entre aquests dos mots el de traducció (tot i que tingui origen etimològic diferent). La recepció de la tradició suposa una necessària traducció (adaptació), que en la mesura que és vista com una dislocació pot ser considerada com a una traïció. Montaigne, quan cita un autor clàssic, encara que sigui literalment, tradueix, el descontextualitza i el posa en un altre context que li dona un nou sentit. Suposa això una traïció? En certa manera, tota traducció és una mena de traïció, car suposa modificar el que s'ha rebut. Però que ho considerem tal, en un sentit no merament descriptiu ans valoratiu, depèn del concepte de veritat que manegem. Si sostenim que hi ha una veritat essencial a les coses, un desvetllament, quelcom invariable que es manté inalterable davant les diverses situacions concretes, aleshores traduir és traïr, i la traïció és en certa manera inevitable. Però si, per contra, sostenim que la veritat depèn de les circumstàncies, que no hi ha essencialitat de la veritat de les coses (o, més precisament en el cas de Montaigne, que no hi podem accedir), aleshores la traducció no només és inevitable, sinó necessària, i la traïció és quelcom que eventualment pot ser positiu. Aquesta segona posició és la que exigeix la formació del judici, ja que és aquest qui duu a terme l'operació de traducció-assimilació i transforma la tradició en quelcom útil. Perquè aquí rau la clau del que estam parlant: no es

recupera una tradició perquè sí, sinó perquè en el procés d'escriptura d'un projecte com el montanià, l'home es constitueix a partir –entre altres– d'aquests elements de tradició. I és el judici qui duu a terme aquest procés constitutiu.

Fins ara m'he referit a l'escriptura, però és clar que aquestes consideracions són extensibles a la vida de l'home sencer. El mateix Montaigne ens permet aquest pas, en la mesura que ell manifesta que el que sigui ho vol ser més que en paper, i que dirigeix l'escriptura cap a la vida, cap a l'home concret que viu experiències en un lloc i temps concret. La consubstancialitat que es pretén en els *Essais* entre llibre i autor ens remet a l'home. I l'home, en la seva vida, incorpora la tradició però la fa seva i per tant la modifica. Més precisament, ens hauríem de referir a la dimensió social de l'ésser humà, puix que la tradició és quelcom de compartit per una comunitat. En aquest sentit, hem d'entendre que la tradició d'un poble presenta alhora continuïtat i ruptura. És allò que el configura, però que és contínuament transformat i adaptat a les circumstàncies. Com en el procés d'escriptura, es produeix una selecció d'elements, de manera que uns s'ignoren i altres són posats en relleu, però, en la mesura que inserits en el present, prenen un significat nou.

El problema, com en el cas de l'escriptura, apareix quan hi ha gent que maneja una concepció de la veritat essencialista aplicada a la tradició. És a dir, quan es creu que hi ha una tradició que palesa l'essència d'un poble, i que, en conseqüència, no ha de ser alterada, car això suposaria la pèrdua d'essencialitat d'aquell poble. Un exemple el podem trobar en la llengua. Empraré un exemple de Roger Bartra, el sociòleg i antropòleg mexicà, fill dels escriptors catalans Agustí Bartra i Anna Murià, en el seu discurs d'ingrés a l'Acadèmia Mexicana de la llengua. Bartra refereix que la Real Acadèmia Espanyola de la Llengua té com a missió vetllar perquè els canvis «no quiebren la unidad que mantiene la lengua en todo el orbe hispánico». Per contra, la Acade-

mia Mexicana de la Lengua renuncia a vetllar per la unitat i es proposa únicament «el estudio de la lengua española y los modos en que se habla y se escribe en México». Aquest exemple val per al conjunt de la tradició, en la mesura que es consideri aquesta com a dipositària de la identitat d'un poble, identitat que es mantindria invariable al llarg del temps. Aquesta identitat no podria ser traduïda, car això implicaria una traïció a la seva essència. Davant aquesta visió, l'alternativa basada en l'anàlisi que hem fet sobre Montaigne (que, dit sigui de passada, forma part de la nostra tradició, si més no de la meva) consideraria la tradició com a element que constitueix un poble, però no hi hauria essència immutable, i la tradició seria traduïble i adaptable a les circumstàncies. Un poble no seria sense tradició, però aquesta hauria de ser, si cal, traïda en el curs de l'exercici del judici que constituïria contínuament aquest poble. Bartra diu que la tradició i la traducció sempre van acompanyades de la traïció, i que, en conseqüència, des de les Acadèmies de les llengües han d'admetre i àdhuc estimular dosis de traïció en l'ús de les llengües. Això mateix podem pensar en relació amb la constitució de l'home i de la comunitat: cal traïr la tradició perquè aquest poble sigui. El criteri, seguint Montaigne, és el judici, per tant, la conversa, el diàleg, la posada a prova dels arguments i les opinions. És el judici, així, qui decideix sobre la tradició, qui la tradueix i qui, eventualment, decideix traïr-la.

# UNA ANÀLISI FENOMENOLÒGICA SOBRE EL CONCEPTE DE «TRADICIÓ» EN BASE AL TEXT DE HUSSERL SOBRE L'ORIGEN DE LA GEOMETRIA

JOAN GONZÁLEZ-GUARDIOLA

*Universitat de les Illes Balears  
Societat Catalana de Filosofia*

Si ens interroguem sobre el concepte «tradició», és més fàcil que acostumem a pensar en festes, usos i costums i societat que no pas en les ciències, quan és ben cert que bona part de les nostres ciències no deuen tan sols el seu rigor i fortalesa al mètode, sinó a la seva capacitat per instituir-se com a tradicions. Husserl agafa com a exemple d'aquest fet la geometria, i en un cèlebre annex a *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental* hi dedica una anàlisi minuciosa que té importància en la filosofia contemporània per la seva fertilitat, i del qual, defensem nosaltres, podrien seguir-se els rudiments d'una teoria fenomenològica sobre la tradició, encarnada textualment en la forma que Husserl batejarà com a «meditació històrica»<sup>1</sup>.

1. El text de *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie* va aparèixer com «Beilage III» al capítol 9-a de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, començada a 1936, i ocupa les planes 365-386 de l'edició de Husserliana (volum

## 1/ L'estructura de la pregunta per l'origen de la geometria

La pregunta per l'origen de la geometria *com a meditació històrica* no és: (a) ni la pregunta filològicohistòrica, ni (b) un informe (*Erkundung*) sobre els primers *geòmetres* que van formular teoremes geomètrics purs, demostracions i teories, ni (c) tampoc un informe sobre els determinats teoremes que van descobrir.

L'interès fenomenològic i, per tant, filosòfic de la pregunta per l'origen de la geometria, al contrari, rau en un tornar a preguntar pel sentit més originari, «*pel qual una vegada va néixer la geometria i des d'aleshores ha esdevingut tradició de segles, seguint encara en un viu treball continuat per a nosaltres*»<sup>2</sup>. La conjunció de coordinació (*und*) és especialment subratllada per Husserl en vistes a assenyalar el

VI) de 1954; aquest serà el text que Derrida traduirà el 1962 al francès, desvetllant-lo com a text origen de bona part de les seves reflexions més rellevants (amb la primera *Investigació Lògica*, que comentarà exhaustivament a *La voix et le phénomène*). També M. Merleau-Ponty hi dedica una lectura molt atenta a unes lliçons dels anys 1959 – 1960 al *College de France*, ara editades per R. Barbaras (*Notes de cours sur 'L'origine de la géométrie' de Husserl*, Paris: PUF, 1995). L'aproximació de Merleau-Ponty al text de Husserl es fa en el context d'un lliçó que proposaven comparar el text de Husserl i el de *Unterwegs zur Sprache*, de Heidegger, a la vista de comparar la concepció que del llenguatge presenten el darrer Husserl i el darrer Heidegger; per tant, un context allunyat d'una reconstrucció del text husserlià *per se*.

2. *Hua VI*, pàg. 167. La nota a aquesta oració subratlla encara més: «Així també per a Galileu, i des del Renaixement, en un treball viu i continu que és a la seva vegada tradició». És important remarcar, doncs, que ara, en el moment en el qual s'entra a considerar un «cas concret» de la ciència (la geometria), s'observa el cas del procediment entre la ciència anterior al Renaixement i la posterior des del mateix *continuum* en el qual se'ns explicitarà posteriorment l'esquema de la síntesi continuada; és a dir, com a continuïtat, i no com a ruptura. El mateix sentit de ciència, *en aquest sentit formal i formant part d'aquell esquema de síntesi continuada*, roman per a Husserl a la ciència premoderna i a la moderna.

caràcter específic del vincle entre aquestes dues parts de la pregunta: la pregunta per l'origen de la geometria és, doncs, la pregunta pel sentit «pel qual una vegada va néixer» i pel qual «ha esdevingut tradició»; i tradició «nostra» i «actual-actuant», *com una sola pregunta*. Husserl s'encarrega de subratllar encara més la segona dimensió de la pregunta per l'origen de la geometria: «preguntem per aquell sentit pel qual va entrar a la història va haver d'entrar, encara que no sabéssim res dels primers creadors ni preguntem per això».

La pregunta filosòfica per l'origen de la geometria es constitueix doncs sobre aquestes dues dimensions, i en aquesta bilateralitat de la pregunta rau la seva especificitat respecte del plantejament filologic-històric, que comença directament i unilateralment des de la qüestió dels orígens històrics de la geometria<sup>3</sup>. En la pregunta filosòfica per l'origen de la geometria, segons Husserl, la pregunta pel sentit del seu origen i la pregunta pel seu sentit com a tradició ja actuant en nosaltres són inseparables. L'important és veure que no estem tractant per a Husserl amb dues preguntes, ni amb una pregunta composta de dues parts: al contrari, precisament adonar-nos que el sentit de la coordinació remarca-

3. El que el plantejament filosòfic-fenomenològic no pot acceptar és el «salt metòdic» que respecte a la interrogació sobre l'origen de la geometria suposen els plantejaments filologic-històrics. Però no ens equivoquem: el «salt» metòdic no es refereix aquí al salt cronològic segons el qual hom pot instal·lar-se immediatament i fàcilment fa milers d'anys tot assistint a l'origen de la geometria a Egipte i Mesopotàmia responent la pregunta històrica des d'aquelles coordenades històriques com a ja donades. Gairebé al contrari; el salt es refereix al fet que el plantejament filologic-històric no reïx a veure «el més proper»; la connexió de la nostra pregunta sobre la nostra geometria com a investigació filosòfica sobre l'origen del coneixement amb la pregunta sobre el naixement històric de la geometria, i la seva identitat final. La qüestió remet, finalment, a la consideració sobre la diferència entre el que hem anomenat accés directe i accés indirecte a la història.

da per Husserl és tot un altre que el de lligar una interrogació general sobre dos camps en principi separats i diferents, cosa que pot ser una de les guies conductores de tot el text (i no precisament la més dolenta), que podria ser entès des d'aquí com l'explicitació exacta de l'esforç de comprensió d'aquesta unitat.

Perquè aquesta unitat no és tan evident com en principi podria semblar. En principi sembla que una qüestió és la del *naixement* de la geometria, i una altra és la de la *conservació* de la geometria. L'estructura de la pregunta de Husserl, no obstant això, parteix (desafiant aquesta lògica divisió) d'una unitat que s'expressa en una bilateralitat: la pregunta sobre l'origen de la geometria és una pregunta per *un* sentit originari (*ursprünglichsten Sinn*) pel qual<sup>4</sup> una vegada va néixer, i va esdevenir tradició (*Tradition*) per a nosaltres. Per tant, se suposa una unitat entre el sentit pel qual la geometria «neix» en un moment i el sentit que la «conserva».

L'equívoc contra el qual Husserl actuaria en la presentació de la seva pregunta (i contra el qual reaccionarà durant tot el text) consistiria a confondre el sentit originari general que unifica i dirigeix la pregunta fenomenològica en la seva especificitat amb l'origen com a naixement «en un moment donat» del temps, del qual aquest darrer seria només (per a Husserl) una dimensió possible de la pregunta. L'altra dimensió possible d'aquell «sentit originari» referiria precisament a quelcom molt distant a aquell i molt proper a nosaltres: el «sentit originari» pel qual es pregunta és, no menys que aquell origen històric, també el *sentit de la nostra geometria*, amb la qual aixequem els nostres edificis i confeccionem els objectes que ens envolten durant la pràctica totalitat del temps de les nostres vides; la geometria tal

4. Per tant, una relació de *causalitat* entre l'*unívoc* «sentit originari» i els *dos* sentits que vindran tot seguit.

com està conservada en els nostres manuals i en les nostres biblioteques. Veiem, doncs, ja plantejada en la pròpia estructura bilateral de la pregunta la problemàtica sobre la qual pivotarà tot el text: ¿quina és la relació entre la unitat de la pregunta i la seva bilateralitat? ¿És descendent del sentit originari al sentit de l'origen històric i al sentit de la nostra geometria, o ascendent des de l'equívoc entre l'origen històric i la nostra geometria fins a un «sentit originari» il·lusori?

L'estructura mateixa de la pregunta ens situa la problemàtica del text. Però creiem que cal fer un esforç més per comprovar la problemàtica de la curiosa coordinació sobre la qual s'aixeca la pregunta: ¿en virtut de què se'ns presenten aquestes dues preguntes «diferents» sota el prisma d'una sola interrogació comuna? Dit d'altra manera, ¿com podem ni tan sols *fer* la pregunta? Tenint en compte, és clar, que som en l'àmbit d'una investigació fenomenològica. ¿Quina és la síntesi sota la qual s'ha pogut obtenir un fenomen unitari tal que pugui ser objecte d'una sola interrogació unificada sobre origen i tradició? ¿A quina experiència respon? És, doncs, legítim preguntar-se, definitivament: ¿què «solda» les dues parts de la pregunta en una pregunta nova, unitària i específica, més enllà d'una mera juxtaposició de dos *quid*, de manera tal que cal parlar de la fenomenologia com a «meditació històrica», tot seguint un procediment específic respecte al d'altres investigacions fenomenològiques en altres textos de Husserl?

## **2/ La constitució «en ziga-zaga» de la meditació històrica des de l'estructura bilateral de la pregunta per l'origen de la geometria**

Una possibilitat de resposta se'ns ofereix en el primer desplegament del text a partir de la formulació de la pregunta que podríem anomenar pròpiament la *constitució*



*de la meditació històrica*, que procedirà a continuació, i que ens ocuparia una part relativament molt breu del text. A penes dues planes de «fonamentació» del procediment que se seguirà en la forma de la meditació històrica, quantitat ridícula si la comparem amb el volum de planes que Husserl ha emprat abans d'iniciar les seves molt diverses investigacions fenomenològiques en multitud de diversos àmbits. Derrida creu veure en això una feblesa inevitable de la meditació històrica en la «*superficialitat relativa de la seva descripció*»<sup>5</sup>. Merleau-Ponty, per la seva banda, passa també molt ràpidament per sobre de les dues primeres planes de constitució del procediment per situar-se decididament en la qüestió central de la relació entre el substrat sensible de la significació i la idealitat matemàtica, per allí desplegar les seves anàlisis fenomenològiques<sup>6</sup>. Podríem qüestionar la poca atenció generalitzada en la lectura atenta de les primeres planes de la constitució de la meditació per la pràctica totalitat dels intèrprets, però és cert que, almenys aparentment, aquesta constitució sembla lluny de tenir la profunditat d'anàlisi d'altres inicis fenomenològics husser-

5. J. DERRIDA, *Introduction a l'Origine de la Géométrie*, Paris: Épyméthée, 1974, p. 12. Derrida parla de «superficialitat relativa» en tant que la meditació de Husserl pressuposaria ja moltes conquestes anteriors de la fenomenologia, com la constitució de les objectivitats ideals de la lògica i del llenguatge en general, la constitució correlativa de la intersubjectivitat, i totes les investigacions que les possibiliten, etc. Però Derrida adverteix, molt intel·ligentment al nostre judici, que hom podria incórrer la temptació d'«invertir» aquesta relació de dependència: ¿no inverteix el fenomen de la «crisi» com oblit dels orígens la dependència dels resultats d'aquelles investigacions a la urgència d'aquesta meditació? Aquesta pregunta, fonamental per entendre el sentit global del text que ens ocupa, és essencial a l'hora d'interpretar si Husserl ens està proposant o no una veritable «inversió» (*Umkehrung*) de la fenomenologia, qüestió que encara espera resposta.

6. M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur «L'origine de la géométrie» de Husserl*, R. Barbaras (ed.), Paris: PUF, 1995.

lians, i se'ns presenta com una «narració distesa». Deixem ara per ara aquesta discussió<sup>7</sup>. L'important, en la breu constitució formal de la meditació històrica que Husserl ens proposa, és veure com la meditació històrica explícita aquesta bilateralitat específica del tractament fenomenològic de la pregunta per l'origen de la geometria *en el propi moviment de la meditació i en el seu ritme intern*. L'estructura bilateral de la pregunta és representada ja pel moviment mateix de la meditació històrica tal com se'ns està donant: en un constant zigzageig entre la qüestió de l'origen i la qüestió de la nostra geometria com a tradició. Un dels objectius fonamentals de la nostra exposició serà veure detalladament aquest constant moviment de ziga-zaga entre origen i tradició des del «tot» que el configura: la constitució de la meditació històrica.

Mentre el tractament filologic-històric sobre l'origen de la geometria té el seu punt de partida ja en la investigació sobre el naixement de la geometria en un passat històric concret, el punt de partida de la investigació fenomenològica sobre l'origen de la geometria s'ubica amb molta força més aviat sobre aquella segona vessant de la pregunta més subratllada per Husserl. L'estructura de la meditació històrica, tot seguint un ordre analític, parteix així d'*allò que ja sabem; de la nostra geometria*. És a partir d'allò que ja sabem, de la nostra geometria com a donada, a partir de la qual la meditació històrica es constitueix des d'un «tornar a preguntar» (*Rückfrage*) incessant i originari sobre els començaments remots de la geometria com *necessàriament* devien haver estat quant a *profundants (urstiftende)*. Aquests començaments profundants són doncs el que «no sabem». Però, tot

7. Potser més endavant ens adonarem que aquesta aparent feblesa és precisament el tret constitutiu d'una meditació històrica que s'aixeca sobre l'anàlisi fenomenològica de les generalitats com a precomprensions habituals d'allò que ja sempre s'està donant.

i així, aquesta pregunta pels començaments profunds en el seu lloc dins de l'ordre propi de la meditació històrica, segueix estant encara lluny de ser una pregunta pròpiament històrica; ella es constitueix com a *desideratum* necessari d'un punt de partida que és altre que l'històric: el de la reflexió fenomenològica sobre el coneixement, i en aquest cas concret, sobre el coneixement geomètric que, com a tradició, ens mediatitza constantment (mitjançant les seves produccions) en la nostra relació amb el món. La pregunta pels orígens profunds pertany encara, en el moment de fonamentació de la meditació històrica que estem seguint, a allò que encara «no sabem», i serà com a pregunta un moment posterior a l'origen de la meditació, que cal ubicar en la *nostra* geometria i en allò que sabem<sup>8</sup>. Allò que sabem és pròpiament la nostra geometria acabada; la geometria com allò que ens «apareix» des de la normalitat del nostre viure com a corpus donat que conforma una ciència total. A partir d'aquesta geometria nostra, *que és l'origen del tornar a preguntar (Rückfrage) i per tant de la meditació històrica*, i de la qual aquell *Rückfrage* sorgeix, sabem més coses. El «saber» inicial, començament de la meditació, tindrà la forma (diu Husserl) de «generalitats» com a «principis» de la meditació històrica, en tant que pilars en els quals el «tornar a preguntar» originari es funda.

### **3/ Les «generalitats» (*Allgemeinheiten*), origen de la meditació històrica**

No hauríem de permetre, però, que aquesta aparentment lleugera arrencada del text husserlià ens amagués la complexitat real de la constitució de la meditació històrica

8. Podríem dir també, *allò en el qual estem*. Husserl contempla la dimensió «fàctica» de l'horitzó humà com l'horitzó dels sabers que el constitueixen en les mediacions del seu «fer».

que Husserl ens està proposant. Husserl avança a base de grans traços que estaran molt lluny de romandre perfectament clars fins i tot quan la meditació històrica pròpiament ja hagi arrencat. Per exemple, és legítim interrogar-nos sobre què són aquestes «primeres generalitats» donades de les quals parteix el «tornar a preguntar» incessant i per tant tota la meditació històrica. Quin és el seu estatut exacte? El text husserlià obvia qualsevol aclariment o explicació sobre aquesta qüestió, i passa directament a presentar-nos-les en la seva efectivitat immediata. Analitzem-les:

1/ La «geometria acabada», de la que sorgeix el «tornar a preguntar», és una tradició (*Tradition*)<sup>9</sup> entre altres tradicions.

2/ L'estar humà viu i es mou immers en un sens fi de tradicions de les quals la geometria n'és una més.

3/ El món sencer de la cultura neix en totes les seves formes de la tradició.

4/ Les formes del món de la cultura (nascudes de la tradició) no han nascut només causalment, i *sabem cada vegada més* que la tradició quant a tal tradició ha sorgit en el nostre àmbit de l'*activitat humana*, això és, *espiritual*, encara que *res o quasi res sapiguem en general sobre un determinat origen* ni de l'espiritualitat que a allò va contribuir de fet.

Aquestes «generalitats» són «allò que ja sabem» de la «nostra geometria»<sup>10</sup>. El primer que ens cal observar és

9. Aquí arribaríem a un concepte primer, o pre-comprès, en tant que Husserl no donaria cap definició o determinació de «Tradition». La tradició seria doncs un sentit de l'allò en el qual «ja sempre s'està»; és el «què» no-tematitzable de la qüestió que el text intentarà aclarir en la seva descripció funcional en el cas concret i especial de la geometria.

10. Aquesta forma de la generalitat com a origen del *Rückfrage* de la meditació històrica ha de ser posada en relació amb la investigació husserliana sobre el mode de jutjar de l'«en general» tal com ha estat investigat a la tercera secció d' *Erfahrung und Urteil*.

doncs l'ampli concepte sobre el qual l'expressió «nostra geometria» està operant, en tant que base d'aquestes «generalitats»: no com a mer *corpus* en tant que ciència, sinó en un marc més ampli del que l'expressió «geometria acabada» implica. El «tornar a preguntar» no es clava en la nostra geometria actual-actuant com si la geometria fos una mera estructura, quelcom ja simple i mancat de parts<sup>11</sup>. La geometria és un saber. Com a tal saber, apareix i se'ns dona en un sentit més ampli de ser que com a simple *corpus* de teoremes. El tot del fenomen de la geometria comprèn doncs, força més que la simple interioritat dels seus teoremes i la seva possible aplicabilitat pràctica: comprèn tot el marc fenomènic en el qual ja sempre s'estan donant aquests teoremes i les seves aplicabilitats, com a context d'un saber transmès i rebut d'uns humans a uns altres. En aquest sentit, les generalitats donades són la primera comprensió de com el fenomen total de la geometria se'ns ha donat i ha estat rebut en la normalitat<sup>12</sup> de la nostra recepció. Les generalitats sobre la geometria, com aquella «comprensió primera», són l'única base possible del nostre «tornar a preguntar» sobre

11. El concepte de «part», aquí en sentit fenomenològic; com a *part fenomènica* del «tot» que el fenomen «geometria» com a saber representa.

12. El concepte de «normalitat» (*Normalität*) és fonamental en les exposicions «generatives» de la fenomenologia de Husserl. El concepte té el seu origen ja als manuscrits de l'etapa psicològica, en les controvèrsies amb Meinong, i es desplegarà fins a la seva elaboració fonamental a la darrera obra de Husserl. Podria ser l'equivalent aproximat (no exacte) de la «quotidianitat» heideggeriana, o de la comprensió de «terme mig» tal com estaria tematitzada a *Sein und Zeit*. La diferència entre ambdues instàncies serà tractada més endavant, però podem anunciar ja la diferència essencial: la *normalität* husserliana té com a concepte tota una dimensió *normativa* essencialment diferent de la normativitat de la «quotidianitat» heideggeriana, que es lliga directament amb els modes de la propietat i la impropietat.

l'origen de la geometria, en tant que són la comprensió en la qual la «geometria acabada» ja s'està donant. El tot del fenomen de la geometria com a saber les inclou doncs com a les seves constituents<sup>13</sup> tal i com ho podrien ser el teorema de Pitàgoras o els axiomes d'Euclides.

El desplegament d'aquestes generalitats primeres ens condueix a la qüestió de l'origen espiritual de la geometria, origen del qual no sabem res o quasi res. *D'allò que sabem passem a allò que no sabem*; de la pregunta per la nostra geometria com a tradició rebuda que ens ha fet un problema en el desplegament coherent de les seves innocents generalitats passem a la pregunta pel sentit del naixement de la geometria. Però Husserl no està fent aquí, segons el que s'ha dit anteriorment, cap anàlisi de proposicions. La naturalesa d'aquest moviment no és la d'una deducció lògica, en tant que aquelles generalitats no eren mers principis formals, sinó el desplegament coherent de la primera comprensió del fenomen de la geometria tal com aquest se'ns presenta en la normalitat de la nostra comprensió. Per tant, el moviment és aquí el desplegament evident de les conseqüències viscudes de les generalitats en les quals ja s'està, en un procediment només formalitzable, per exemple, en el sentit de *narracions* com la que segueix.

La nostra geometria l'hem après de mestres que la van haver d'aprendre en algun moment concret de la seva vida d'altres mestres (això darrer ho sabem encara que nosaltres no coneixem les dades exactes de la data en la qual el nostre mestre va aprendre geometria a l'escola superior, ni la data en la qual es va matricular a la facultat de matemàtiques, ni

13. En la resolució de problemes geomètrics no tenim el tot de la geometria. Aquest ha d'incloure en si tots els processos (en una més àmplia seqüència fenomenològica a la que el fenomen «geometria» va lligada) fins que quelcom com un saber geomètric s'exerceix en la seva efectivitat.

la data i hora de la matinada en la qual el nostre mestre va comprendre per fi adequadament el sentit d'aquell problema de geometria avançada; aquest és un fet evident per si mateix, conegut d'altra manera que mitjançant una deducció). El desplegament obvi d'aquestes consideracions ens condueix a aquella pregunta infantil i profunda alhora: si la geometria s'ha transmès constantment entre generacions constituint una tradició, ¿què va esdevenir exactament amb el «primer geòmetra»?<sup>14</sup> El pas, doncs, del que sabem al que no sabem no té un estatut més complex (però tampoc menys profund), en la fonamentació inicial de la meditació històrica, que el d'aquella pregunta infantil i profunda sobre el «primer geòmetra».

#### **4/ Segon moviment: els «superficials llocs comuns»**

Ara bé, aquest és només un primer moviment llampegant. El segon moviment de la ziga-zaga constant entre origen i tradició, iniciat just en l'aparent punt mort de la «quarta generalitat» sobre la nostra geometria rebuda, comença des del «no saber» en el qual ens ha deixat aquella quarta generalitat: en aquell no-saber hi ha un saber implícit, que cal explicitar, *un saber d'una evidència inviolable*. El moment de la pregunta pel primer geòmetra (expressió infantil per als començaments profunds)

14. Repari's que, com moltes vegades en la vida, la pregunta infantil és en la seva innocència més profunda en la seva tosquedat que la pregunta històrica sobre la geometria primitiva; és més pròpiament filosòfica. L'expressió «el primer geòmetra», per altra banda, està lluny de tenir una connotació històrica; no pregunta pel primer geòmetra fàctic (qüestió que ha estat rebutjada amb les primeres paraules del text), sinó per la primera adquisició des d'allò pregeomètric. El nen no pregunta per *qui* va ser aquell primer geòmetra, sinó per *què* va passar en el moment d'aquell primer geòmetra.

conté ja en si el seu saber. Aquest saber s'inicia ara en «*superficials llocs comuns o tòpics*» (*oberflächlichen Selbstverständlichkeiten*<sup>15</sup>). Aquí ve la inevitable pregunta: ¿és l'estatut d'aquests «superficials llocs comuns» (que ens passen del no-saber al saber) quelcom diferent de les generalitats fonamentals de la meditació històrica (que ens passaven del saber al no-saber)? ¿És possible establir alguna diferència? Llegim-les tal com Husserl ens les passa a exemplificar: 1/ tot el tradicional prové d'una producció humana<sup>16</sup>; 2/ per tant, va haver-hi una humanitat anterior, els homes de la qual (primers inventors) van donar, a partir de materials a mà informats espiritualment forma a allò nou, etc.

La lectura normal d'aquests superficials llocs comuns no ens permet dir en qualsevol moment que hi hagi una discontinuïtat o diferència d'estatut amb les generalitats que eren l'origen del tornar a preguntar incessant i que desembocaven en la qüestió de l'origen, *malgrat que el moviment que estem realitzant (gairebé imperceptiblement) ja no és en principi el mateix que el d'abans*. Sembla com si les seguís-sim enunciant sense cap discontinuïtat. Hem fet una primera ziga-zaga. L'estructura del text avança constantment a base d'aquestes ziga-zagues en les que resideix molt íntimament

15. Kosme de Barañano tradueix per «superficiales perogrulladas», traducció força correcta. *Selbstverständlich* refereix a «conegut per si mateix; evident, obvi». El català emprà «trivialitat», «tòpic» o «lloc comú». Escollim aquesta pel seu caràcter menys pejoratiu.

16. Aquest primer «superficial lloc comú» pot ser entès com una inversió ascendent de la primera generalitat anterior, així com el moviment general donat a partir de la quarta generalitat. La primera generalitat deia: «La geometria acabada és una tradició». La geometria acabada inclou en cert sentit la dimensió productiva no explicitada de la nostra geometria actual quant a tècnica productiva. Ara se'ns diu: «tot el tradicional prové d'una producció humana». Estem, per tant, en el mateix terreny de generalitats, tot traçant una circularitat.



la seva pròpia forma<sup>17</sup>. Òbviament, si de l'anàlisi de les generalitats fruit de la interrogació sobre la nostra geometria es desemboca a la pregunta per l'origen, i aquesta pregunta per l'origen troba la seva resolució implícita precisament en l'anàlisi de les generalitats que van originar la pregunta, estem en una circularitat implícita que ens assenyalava que ens trobem amb *una sola pregunta que pot ser empresa des de dues pols; no amb una pregunta de dos parts, o amb dues preguntes*. Les generalitats evidents sobre la nostra geometria són, en el seu desplegament coherent i evident, la base de l'interrogar sobre un sentit primer de la primera aparició històrica de la geometria, sentit primer sobre el qual no en sabríem gairebé res; però, tot seguit, se'ns diu que aquest no-saber conté un saber implícit d'una evidència invalidable consistent precisament en generalitats com les que ens havien conduït abans fins a aquell no-saber mateix en la interrogació sobre la nostra geometria. Les generalitats o superficials llocs comuns que ens fan llum sobre l'origen de la geometria no són generalitats o superficials llocs comuns de la geometria mesopotàmica o egípcia, sinó generalitats considerades des de l'anàlisi de la nostra geometria actual-actuant. La pregunta no és doncs una pregunta entre dos plans, un pla present com a problemàtica amb la tradició i un pla històric sobre la qüestió del sentit de l'origen, sinó que es resol en un sol pla únic d'interrogació: el pla sobre l'*origen fenomenològic de la geometria*, que inclou tant la interrogació sobre el sentit de la nostra geometria actual-actuant com la interrogació sobre el sentit de l'ori-

17. Husserl emprà una vegada la imatge de la fenomenologia com a «zigzagueig» en un manuscrit de 1.931. En aquell text, Husserl qualifica la fenomenologia d'«arqueologia». El moviment de la interrogació regressiva de la fenomenologia com arqueologia és caracteritzat no com una «construcció, com en Kant», sinó com una «reconstrucció, comprènent en un zigzagueig», com es fa pròpiament en l'«arqueologia».

gen històric de la geometria *com una sola i mateixa pregunta*. La constitució de la meditació històrica en aquest camí en ziga-zaga *demana* l'origen com a instància fenomenològica de la interrogació en tant que carril invisible sobre el qual es poden donar els girs del zigzagueig entre origen històric i qüestió de la tradició<sup>18</sup>. Però aquí podria ser legítima la següent pregunta: per què ens cal aquesta complicada estructura triple entre dos pols i un carril des del qual es fa el zigzagueig? No podríem preguntar directament i simplement per l'origen fenomenològic de la geometria, tot prescindint de la qüestió de l'origen històric i del sentit de la tradició? No podríem simplement fer una investigació fenomenològica sobre l'estatut ontològic de la geometria, per exemple? La resposta a aquesta pregunta és precisament la novetat en el procedir de la meditació històrica com a nova fenomenologia, novetat que es plasma en dues reflexions:

a/ En primer lloc, *el sentit del fet que ens fem la pregunta és un sentit que inclou la qüestió històrica en el mateix moment del qüestionament present*. Simplement, si en el tot del fenomen de la pregunta que ens podem fer sobre la geometria no trobem fenomenològicament (és a dir, en la cosa mateixa) una part que ens lliga l'aparició o manifestació present de la pregunta a la història, *simplement no estem fent bé la pregunta, o almenys no estem fent la pregunta fenomenològica sobre la qüestió*. Dit d'alguna manera, no estem fent una bona anàlisi fenomenològica de les relacions

18. L'origen «fenomenològic», és a dir, aquell que no és ni origen històric «en un primer moment donat de la història», ni mera tradició, però que serà el sentit d'ambdós. Potser en aquest punt resideix el fet més original de l'aproximació husserliana a la pregunta: tant necessita el camí, com a meditació possible en el moment de ser plantejada, de l'estructura de la pregunta, com l'estructura de la pregunta necessita, com el seu desplegament fèrtil i adequat, del propi camí de la meditació.

tot-part (segons la triple estructura) de la pregunta *tal com aquesta se'ns presenta efectivament*.

b/ En segon lloc, la triple estructura de la unitària pregunta és necessària perquè *el zigzagueig entre origen històric i qüestió de la tradició instaura el terreny fenomenològic sobre el qual pot avançar la qüestió del sentit*. Aquesta segona raó és la raó de la *fertilitat*. En aquest sentit, la figura del zigzagueig de la meditació històrica s'oposa a la figura del cercle. De banda a banda del zigzagueig, sobre el carril de l'origen fenomenològic, que inclou els pols com a parts seves, la meditació avança obrint noves qüestions i tancant o desplaçant-ne d'altres.

D'aquesta manera, l'associació entre generalitat i pre-comprensió és així el lligam estructural necessari per la posada en marxa de la investigació: en la generalitat queda condensada la pre-comprensió, però precisament perquè la pre-comprensió és sempre general, i, per tant, intersubjectiva. Per tant, tot el que passarà a desplegar-se-ns a continuació, roman ja formalment a l'origen de la meditació històrica.

## LA TRADICIÓ PEDAGÒGICA JUEVA: DEL NEOHUMANISME DE L'ASSIMI- LACIÓ A L'ALTERNATIVA HERME- NÈUTICA NEOHEBRAICA

ÈRIC ORTEGA

*Universitat de Barcelona*

Que un dia d'octubre de 1920 Franz Rosenzweig fundés a Frankfurt la *Freie Jüdische Lehrhaus* no respon, ni de bon tros, a una mera casualitat. Ben al contrari, podríem dir que segueix una lògica diferent: la que permet que el pensament d'alguns autors (com Plató, el mateix Rosenzweig o el nostre Joaquim Xirau) acabi esdevenint pedagogia. El que volem portar aquí a col·lació són les tradicions pedagògiques que s'emmarquen entre dues traduccions bíbliques, traduccions que, al nostre parer, simbolitzen dos moments cabdals en la història de la *Bildung* jueva.

I no podem menys que començar la nostra intervenció fent referència al fracàs que va suposar que els jueus de la *Mitteleuropa*<sup>1</sup> (al dir de Magris) no poguessin ser assimilats a la cultura centreeuropea. Dita cultura, de marcat accent neohumanista, va assentar les bases, juntament amb la primera de les traduccions bíbliques a la que ens hem de re-

1. C. MAGRIS, *El mito habsbúrgico en la literatura austríaca moderna*, México: UNAM, 1998.

ferir (la de Mosses Mendelssohn), del que seria un projecte il·lustrat de síntesi que hauria de tenir com a resultat (i aquí seguim a Traverso) l'aparició d'un nou tipus humà: la d'un jueu alemany més alemany que jueu<sup>2</sup>.

Podem fer-nos una idea d'aquest nou tipus si pensem en la figura de l'Stefan Zweig<sup>3</sup> i en com aquesta encarna perfectament l'esperit de la *Bildung* neohumanista que compartien tots el jueus partidaris de l'assimilació. Però no avancem esdeveniments. Perquè el cert és que un dels més forts intents d'entesa entre totes dues cultures és el que va emprendre Mendelssohn, que a part de justificar la seva traducció argüint la necessitat d'ensenyar la llengua alemanya tant als seus infants com a una part de la nació, pretenia que la seva traducció pogués ser útil a qualsevol alemany, amb independència de la seva confessió<sup>4</sup>.

Paga la pena recordar que l'intent d'assimilació, a banda de tenir uns precursors lingüístics –la llengua alemanya va servir per a unificar lingüísticament els territoris de centre-europa– va tenir també, un precursor cívic (l'emancipació política) que es va donar amb l'Edicte de tolerància de 1781 a l'Imperi Austrohongarès<sup>5</sup> i amb l'Edicte de l'11 de març de 1812 a Prússia com a resultat de les reformes polítiques esdevingudes per la victòria de Napoleó sobre les tropes alemanyes a Jena.

Així les coses, podem posar de relleu la relació entre el neohumanisme i l'assimilació si prenem en consideració el fet que la Universitat alemanya del segle XIX va néixer

2. E. TRAVERSO, *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, València: Publicacions de la Universitat de València, 2013, p. 48.

3. S. ZWEIF, *El món d'ahir. Memòries d'un europeu*, Barcelona: Quaderns Crema, 2001.

4. D. BOUREL, «D'une Bible à l'autre: de Mendelssohn à Buber-Rosenzweig», *Revue germanique internationale*, 5 (1996): 32.

en plena època neohumanista i sota l'empara d'autors com Schelling, Fichte i Wilhelm von Humboldt. Aquest últim, amb el seu *Sobre l'organització interna i externa dels establiments científics superiors de Berlín* (1810) pot ser considerat el veritable pare fundador de la universitat berlinesa<sup>6</sup>.

Vet aquí però, que aquella universitat que tenia com a idees rectores la idea de soledat i la idea de llibertat contenia alhora, en el seu si, una sort d'horitzó utòpic que, incardinat amb el romanticisme pedagògic goethenià, pretenia convertir la *Mitteleuropa* en una veritable província pedagògica. És en aquest sentit que pren força la idea de formació (*Bildung*) entesa com l'home culte gràcies al contacte amb les arts, les lletres i les ciències i que, exemplificat meravellosament pel mateix Goethe o els germans Humboldt, tenia com a finalitat transcendir els marges que imposa una formació de caire utilitarista<sup>7</sup>.

Des d'aquesta perspectiva neohumanista, en la que segons Humboldt «l'autèntica meta de l'ésser humà és aconseguir la més elevada formació integral de les seves energies»<sup>8</sup>, s'entenia que tota ciència i tot saber quedaven en el fons subordinats a la idea de formació humana, considerada aquesta globalment. No obstant això, i amb el pas del temps, la idea rectora de llibertat sobre la que s'havia bastit la Universitat alemanya va anar deixant lloc a un germanisme que, si bé va permetre la unificació lingüística de l'Eu-

5. J. LE RIDER, *Los judíos vieneses en la Belle Époque*, Barcelona: Ediciones del Subsuelo, 2016, p. 13.

6. J. GARCÍA, I. VILAFRANCA, C. VILANOÛ, «Entre Berlín (1810) y Fráncfort (1920): De la Universidad Humboldtiana al Freie Jüdische Lehrhaus», *Historia de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 34 (2015): 69.

7. *Ibidem*, p. 73.

8. M. MARTÍ MARCO, *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*, Madrid: Verbum, 2012, p. 31.

ropa central i va possibilitar en part aquesta idea de *Bildung*, alhora (en la seva deriva nacionalista) va impossibilitar la plena assimilació jueva. Les paraules de Norbert Elias descriuen molt bé aquesta condició: «És una experiència força singular, ens diu, pertànyer a un grup minoritari estigmatitzat i alhora sentir-se completament inserit en la corrent cultural central així com en el destí polític i social de la majoria que t'estigmatitza<sup>9</sup>».

Així doncs, i per bé que la majoria de jueus havien confiat en l'educació i per extensió en una cultura alemanya en la que van trobar una via privilegiada d'afirmació i reconeixement,<sup>10</sup> –recordem que l'esperit educa i que ens trobem en una època de culturalisme pedagògic–, el cert és que a partir del 1880 hi haurà una recreuada dels sentiments antisemites que s'estendrà als discursos polítics i que acabaran per fer-se sentir a la Universitat. El ja mític *Die juden sind unser Unglück* [*Els jueus són la nostra desgràcia*] popularitzat per l'historiador de la Universitat de Berlín, Heinrich von Treitschke, i que posteriorment hauria de ser adoptat com a eslògan del diari de ideologia nacionalsocialista *Der Stürmer*,<sup>11</sup> ho il·lustra perfectament.

Enzo Traverso explica aquesta estranya combinació d'assimilació cultural i exclusió política en termes d'una contradicció insuperable entre la idea de *Bildung* i l'ideal de *Sittlichkeit* (eticitat)<sup>12</sup>. Mentre que la *Bildung*, a través de l'apropiació cultural, estava essent cada vegada més ju-

9. E. TRAVERSO, *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, op cit., p. 54.

10. *Ibidem*, p. 52.

11. J. GARCÍA, I. VILAFRANCA, C. VILANOU, «Entre Berlín (1810) y Fráncfort (1920): De la Universidad Humboldtiana al Freie Jüdische Lehrhaus», op cit., p. 78.

12. E. TRAVERSO, *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, op. cit., p. 58.

daïtzada, l'eticitat (*Sittlichkeit*) —que suposava una sèrie de d'atributs com la decència, la moralitat i la respectabilitat— era, en canvi, relegada a l'espai públic i dipositada únicament sobre els alemanys d'origen no-jueu. Amb tot, s'entén que des d'instàncies jueves es proposés una alternativa (que anomenem «hermenèutica») que cristal·litza amb la fundació de la *Freie Jüdische Lehrhaus*.

Davant de tres possibles sortides, una de caire polític encarnada pel sionisme herzlelià, una altra de caràcter transcendental representada per Paul Natorp i una última, de caire neohebraic, representada Hermann Cohen i Franz Rosenzweig, mirarem de posar l'accent en la darrera per donar una mica de llum a les implicacions pedagògiques d'una tradició que hem volgut emmarcar a l'entorn de la traducció bíblica de Buber-Rosenzweig. I és que si podem veure en la traducció mendelssohniana un projecte amb vistes a l'ensenyament de la llengua alemanya per facilitar l'assimilació dels jueus alemanys, la traducció de Buber-Rosenzweig, en canvi, pot ser interpretada en clau de reacció que convida al retrobament dels jueus amb la seva pròpia tradició un cop vista la impossibilitat de l'assimilació<sup>13</sup>.

Ben mirat, la via neohumanista representada per Goethe i Humboldt suposa una veritable insatisfacció per a Franz Rosenzweig, que veu en l'idealisme alemany que la fonamenta, el responsable (si més no, indirecte) de la difícil situació en la que es troben els jueus no només en el si de la cultura germànica sinó també en la Universitat alemanya<sup>14</sup>.

13. D. BOUREL, «D'une Bible à l'autre: de Mendelssohn à Buber-Rosenzweig», *Revue germanique internationale*, op. cit., p. 36.

14. D. BARRETO, «Escuchar al extranjero. Sobre la idea de traducción en Rosenzweig», *Doletiana: revista de traducció, literatura i arts*, 4 (2013): 2.



Així les coses, s'entenen els esforços de Rosenzweig per formular un nou pensament que podríem dir (i aquí seguim Löwy) és el resultat de filtrar la cultura alemanya a través de la fe jueva, retornant així a un judaisme no ortodox que pot inscriure's en el moviment neoromàntic de reencantament del món<sup>15</sup>.

I si podem dir que la Universitat alemanya és filla del pensament idealista no cal forçar en excés l'argument per a veure entre el pensament de Rosenzweig (que es nodreix del temps i de l'altre) i la *Freie Jüdische Lehrhaus*, una veritable via pedagògica que havia de retornar el judaisme al centre de la vida o, en paraules de Rosenzweig en el discurs d'apertura de la *Lehrhaus*: «Per a ser jueus no hauríem de renunciar a res sinó que ben al contrari, hauríem de reconduir-ho tot al judaisme. De la perifèria novament al centre, de l'extern a l'intern<sup>16</sup>».

No és estrany doncs, que la institució lliure d'ensenyament jueu, que va començar l'any 1920 amb 600 estudiants i que en el moment de màxim esplendor suposava més del 4 per cent de la població jueva de Frankfurt (al voltant de 1100 estudiants)<sup>17</sup>, representi allò que Martha Friedenthal-Haase posa en boca d'Ernst Simon al dir que l'educació d'adults jueva s'eleva, en èpoques de crisi, a la categoria de resistència espiritual.<sup>18</sup> En el fons, del que es tractava era de plantejar una alternativa al fracàs de l'assimilacionisme

15. M. LÖWY, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*, Barcelona: Anthropos, 2015, p. 40.

16. N. GLATZER, *On Jewish Learning*, New York, The University of Wisconsin Press, 1955, p. 98.

17. J. GARCÍA, I. VILAFRANCA, C. VILANOU, «Entre Berlín (1810) y Fráncfort (1920): De la Universidad Humboldtiana al Freie Jüdische Lehrhaus», *op cit.*, p. 98.

18. M. FRIEDENTHAL-HAASE, «Educación de adultos y crisis en el pensamiento de Martin Buber», *Educación*, 45, 1992, p. 25.

mitjançant un discurs pedagògic neohebraic que permetés, a través de l'estudi de la història jueva, la Bíblia i els textos de la Tradició (i per tant, de l'hermenèutica), un nou enllaç amb la tradició del ser jueu<sup>19</sup>.

Aquest discurs, que va ser designat amb l'expressió *Bildung und kein Ende*<sup>20</sup>, va de la mà amb un pedagogia de caire relacional, dialògic, i de reconeixement de l'alteritat que té, com un dels seus pares filosòfics, el mateix Rosenzweig<sup>21</sup>. No és el moment d'entrar en pensament d'aquest autor però no ens sembla difícil veure en el paper cabdal que per a aquest pensament té el diàleg no només una nova forma de pensar, sinó també, una nova manera d'ensenyar i aprendre. I per a mostra, com se sol dir, un botó. A la *Lehrhaus*, la major part dels professors que hi donaven classe no eren especialistes en la matèria que ells mateixos havien escollit impartir; i aquesta peculiar situació era intencionada, hi havia reflexió pedagògica al darrere: no volien arribar a classe amb respostes sinó més aviat veure's a si mateixos com a participants compromesos amb els interrogants que els estudiants posaven sobre la taula. Rosenzweig ho va expressar molt bé quan va afirmar que la tasca de la *Lehrhaus* era assegurar la fecunditat pedagògica de l'*amhaartzus* (la ignorància) amb vistes a la il·luminació<sup>22</sup>.

Voldríem posar punt i final a la nostra comunicació fent palesa l'atracció que va suposar l'obertura de la *Lehrhaus*

19. *Ibidem*, p. 32.

20. J. GARCÍA, I. VILAFRANCA, C. VILANOU, «Entre Berlín (1810) y Fráncfort (1920): De la Universidad Humboldtiana al Freie Jüdische Lehrhaus», *op cit.*, p. 95.

21. J.L. BUENO, «El “nuevo pensamiento” de Franz Rosenzweig: Una filosofía del diálogo y de la experiencia», *Cuadernos Judaicos*, 28 (2011): 8.

22. B. POOLOCK, *Franz Rosenzweig*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/rosenzweig/>>.

per a molts dels principals intel·lectuals jueus de la l'Àlemania de Weimar que, en algun moment dels divuit anys que va romandre oberta, van passar per les seves aules. En els primer anys trobem noms com el de Martin Buber, el del ja citat Ernst Simon o Rudolf Hallo. I durant la dècada dels anys 20, hi van participar figures com la d'Erich Fromm, Berta Pappenheim o Leo Strauss. Amb la menció d'aquests noms aprofitem per, ara sí, acabar d'enllestir un camí «entrebíbic» que ens ha portat de la solitud i l'estudi del diàleg i l'altre.



## ***SHEVIRAT HA-KELIM***

POMPEU CASANOVAS

*IDT-Universitat Autònoma de Barcelona / Deakin University*

Començaré amb una observació de Clive S. Lewis, citada per Anthony Bonner en el seu llibre final sobre la lògica i l'art de Ramon Llull. Deia Lewis referint-se a la literatura medieval: «Si haguéssiu preguntat a Layamon o a Chaucer ‘Per què no inventeu una història totalment nova?’ em sembla que haurien respost ‘No pot pas ser que ja hàgim arribat al punt d’haver-nos de rebaixar a fer això’ [...] L’originalitat que nosaltres considerem un senyal de riquesa a ells els hauria semblat un reconeixement de la pròpia pobresa»<sup>1</sup>.

Tradició i innovació, en efecte, depenen de moltes variables: algunes són introduïdes de cop. D’altres varien lentament. D’altres es mantenen més o menys constants. Però totes depenen de les formes de vida, de decisions prèvies, de la transmissió lingüística, del context dinàmic que creen les societats humanes. És fàcil incórrer en el platonisme de les formes culturals i parlar d’arquetipus, èpoques, paràmetres, paradigmes, epistemes o *eons*. Fariem bé considerar-les un mer escambell on pujar per veure-hi millor i més lluny, o com una mera bastida del (nostre) llenguatge

1. Clive S. LEWIS *The Discarded Image*, Cambridge: Cambridge University Press, citat per A. BONNER, *L’Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d’ús*, Barcelona: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2012, p. 334.

per recollir, classificar dades, i construir hipòtesis sobre les seves relacions i la dinàmica que mostren. Amb tot, descobrir patrons no és defensar cap ciència. Més aviat penso que la denominada «ciència de la cultura» consisteix més en un conjunt d'eines per a les quals inventem regles d'ús per obtenir un coneixement precari i revisable, més que no pas en un conjunt de tesis consolidades sobre les quals bastir la nostra certesa.

Quan parlo d'eines no em refereixo només a la tecnologia aplicada. Els conceptes que arrelen i són arrelats en les narracions, els relats, els poemes, les invocacions religioses, constitueixen també una tecnologia cognitiva: són eines naturals del coneixement per manipular la realitat circumdant i fer-la més fàcil de copsar i actuar. Posem exemples.

*Càbala* vol dir *recepció i tradició* [*qabbalah*]. La càbala jueva aconsegueix aquest paper d'origen, transmissió i transformació de la cultura. És dependent del context econòmic i social, certament, però la seva arquitectura interna ha educat i aculturat grups socials molt diferents entre si, i ha permès la seva reinterpretació contínua segons diverses línies de discurs i segons els esdeveniments històrics. Breu: ha estat *institucionalitzada* de moltes maneres.

El mite, la narració, de *Shevirat Ha-Kelim*, per exemple, segueix funcionant avui i ha contribuït a la regeneració de la identitat jueva després de l'Holocaust. Significa «el trencament dels vasos», i es refereix a un mite fundacional de la cosmogonia jueva. Per a la Càbala, els vasos són els primers receptacles de la llum divina, les formes de la creació. L'univers és el producte de la contracció divina (*tzimtzum*) i no pas de l'expansió de la matèria com en la teoria astrofísica: el creador es contrau per donar lloc a la matèria. Des de la perspectiva de la cosa emanada, la creació s'esdevé *Yesh me-Ayin* (Quelcom de no-res). Des de la perspectiva divina, la creació s'esdevé *Ayin me-Yesh* (No-res de quelcom).

Incapaços de contenir la llum divina, els set primers vasos (*Sefirot*) es van trencar, i els altres tres es van esquerdar. Els fragments contenen espurnes de Déu i en ser llançats al món originen la resistència al mateix Déu, que els va crear i que no pot contenir cap forma. Així, la discòrdia, el mal, també té el seu origen en el bé, i nosaltres ens reflectim en aquest mirall imperfecte de la creació, on Déu desapareix per tal que nosaltres el retrobem en l'esperit. Només així podem rebre l'infinit i adquirir coneixement. Cal davallar al fons per poder ascendir després. Som objecte de devastació i de miracle al mateix temps.

Històricament, en aquest mite de la tradició rabínica luriana<sup>2</sup> se li han associat altres relats, com el de la mort sacrificial dels deu rabins condemnats per l'emperador Adrià a morir cremats dins dels rotlles de la *Torah* després de la destrucció del Temple de Jerusalem l'any 70 d. C. El mite de la creació i la figura de la llum són una de les constants en la filosofia i poesia sagrada de l'alta edat mitjana, tal com va mostrar un dels investigadors més interessants del CSIC sota el franquisme, J.M. Millàs Vallicrosa.<sup>3</sup> Indicaré de passada que *Sefarad* es referia a *Al Andalus*, i no pas a Catalunya (almenys no més enllà del segle XV), i que la llengua hebrea era una llengua sagrada, però no d'ús comú.<sup>4</sup> El cant d'Els Segadors podria tenir els seu origen en una melodia d'aquest darrer segle (*Ein K'Eloheinu*). Des del segle XI, els cabalistes de la Provença, Girona i Barcelona —Işhaq Saggi Nehor (Isaac el Cec), Yehudá Ibn Šēšet, Işhaq ben

2. Es tracta de Rabi Isaac Luria Ashkenazi (Jerusalem 1534- Safed1572), un dels principals pensadors de la mística hebrea.

3. J.M. MILLÀS VALLICROSA, *La poesia sagrada hebraicoespanyola*, Madrid: CSIC, 1940.

4. Cf. Eduard FELIU, «Quatre notes esparses sobre el judaisme medieval», *TAMID. Revista Catalana Anual d'Estudis Hebraics*, (2002): 81-122.

Šalom ha-Aškenazi, Šelomó Gerondí, Işhaq ben Šešet Perfet, entre molts d'altres— van insistir en la via mística cap el coneixement, contra l'averroisme de Maimònides<sup>5</sup>.

Mošes ben Naḥman Gerondí (Bonastruch sa-Porta), cap de l'escola de cabalistes de Girona i l'adversari de Pau Crestià en la disputa de Barcelona del 1263 davant Jaume I, descrivia així el moviment de l'ànima:

[Parla l'ànima]

D'ençà del vell origen del món

Que era als tresors ocults de Déu.

Del No-res em feu sorgir; i a la fi dels temps

Em cridarà de nou el rei.

Ma vida prové del fonament de les esferes,

i ordre i forma escaients en treu;

funcionaris reals la sospesen

per tal de dur-la a les cambres del rei.<sup>6</sup>

El famós *Kéter Malkut* [la corona reial] de Šelomó Ibn Gabirol descriu encara millor la mística de l'effluvi diví:

Tu ets savi, i de la saviesa has derivat una Voluntat precisa, tal com un obrer i artista

a fi de deduir la matèria del no res, tal com dimana la llum que surt de l'ull [Gen 2: 10].

I Ella s'extragué, sense poal, de la font de la llum, i ha fet tota cosa, sense necessitat d'eines, i ha tallat, ha traçat, ha purificat i ha esclarit.

Crerà al no-res i aquest s'esquinçà; a l'èsser, i aquest s'erigí; al món, i aquest s'expandí.

Ajustà els cels amb pam, i la seva mà acoblà el tendal de les esferes celestials.

I amb llaços de poder lligà els dossers de les creatures, i la

5. G. VAJDA, «Recherches récentes sur l'ésotérisme juif: II (1954-1962) (Suite)», *Revue de l'histoire des religions*, (1963): 191-212.

6. Eduard FELIU, Jaume RIERA (ed.), *Poemes hebraics de jueus catalans*, Barcelona: Llibres del Mall, 1976, p. 83.

seva força arribà al llindar de la més humil i darrera de les creatures: «l'últim dossier de tots».<sup>7</sup>

Des de l'obra de Gershom Sholem si més no, la filosofia i historiografia jueves han filtrat el mite a través de la història dels segles XIX i XX també. Sholem situa la perspectiva luriana dels s. XVI i XVII en la reacció a l'èxode de finals del XV. De l'escola de Girona al hassidisme posterior a Luria hi hauria la concreció individual d'assumir i recrear la història.<sup>8</sup> La comunió amb Déu (*Devekut*) s'internalitza. Suportar la desgràcia es converteix en un atribut essencial de la identitat: implica l'acceptació del trencament de la tradició i de la pròpia destrucció.<sup>9</sup> En la interpretació que n'ha

7. IBN GABIROL, *Kéter Malkut*, a *La poesia sagrada hebraicoespanyola*, 9: 57-63 op. cit., p. 207-208. Millàs no tradueix de forma poètica, sinó literal, de l'hebreu al castellà. He procurat respectar-ne el sentit en la versió catalana.

8. Cf. Gershom SHOLEM, «Devekut or Communion with God», a G. SHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism, and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Shoken Books, 1971, p. 203-227. Sholem estableix l'estret lligam entre l'escola de Girona el segle XIII i el hassidisme modern a partir dels textos de la pròpia escola, especialment d'Azriel de Girona, i.e. Ezra ben Měnahem ben Šēlomó (1160-1238), deixeble d'Isaac el Cec i mestre de Mošé ben Naḥman, Nehmenides. «Hasidic *devekut* is no longer an extreme ideal, to be realized by some rare and sublime spirits at the end of the path. It is no longer the last run in the ladder of ascent, as in Kabbalism, but the first. Everything begins with man's decision to cleave to God. *Devekut* is a starting point and not the end. Everyone is able to realize it instantaneously. All he has to do is to take his monotheistic faith seriously» (p. 208).

9. «Shevirat ha-kelim represents not only the breakdown in the nineteenth century of traditional structures in both philosophy and Jewish life, but also the possibility, in the absence of such structures, of pluralistic and dynamic responses to the cataclysms of the twentieth century». (Gershom GREENBERG, «Nineteenth-Century Jewish Thought as Shevirat Ha-Kelim», *Jewish Philosophy and the Academy*, ed. Emil L. Fackenheim & Raphael Jospe, Madisno as Teanek: Dickinson University Press, 1996, p. 111.



fet darrerament Anselm Kiefer (2007), el trencament dels vasos s'associa a la nit dels vidres trencats (*Kristallnacht*, 9-10 novembre 1938) i a la crema de llibres (Fig. 1) . *Shevirat Ha-Kelim* dona lloc a *SternenFall*, una obra en plom, vidre i acer, doncs, que surt de la tradició jueva per reflectir la necessària reconciliació amb si mateix i amb els altres, per tal que aquests puguin suportar el record viu del que succeí al segle xx.



Fig. 1. Anselm Kiefer, *SternenFall/ Shevirath Ha-Kelim (Falling Stars/ Destruction of the Vessels, 2007)*. MONA, Hobart.

Tanmateix, aquesta és una història antiga. Hom serva una llarga memòria, que inclou tant el dolor com la joia, i permet la resistència interna a l'adversitat. Hi ha tant conflicte com harmonia entre l'individu i una comunitat que fa de pont necessari entre l'ànima i Déu. Işhaq ben Séšet Perfet (1326–1408) de Barcelona, que fou rabí de l'aljama de Saragossa i de València, escrivia en el seu plany sagrat:

*Com la mar, de profund, és mon dolor;  
I em nodreixo d'afanys i amargor,  
Car ma ciutat és desolada.*  
Plany-te, filla del meu poble,  
I vesteix-te de sac,  
Arrenca't els cabells,  
Fins que siguis calba com el voltor.  
D'estar alegre, què en trauràs?  
¿S'acosta potser el dia en què Déu prendrà una decisió?  
[Isaïes 5:19]  
Sostén-me, Senyor,  
I empara'm en el meu exili.  
Que el meu heretatge no trontolli ni s'esgarriï.  
Fes venir el bàlsam de Galaad [Jer 8:22]  
Per als qui encara restem.<sup>10</sup>

Eixamplem una mica més la «calba del voltor». Es tracta en realitat de la *qinà* [*lamentació*] que el rabí va escriure després de fugir a Alger, poc després dels pogroms de València i Barcelona de juliol i agost del 1391. El 9 de juliol van morir uns dos-cents cinquanta jueus dels cinc-mil que hom calcula que hi havia a la ciutat. Šéšet es convertí per salvar la vida, esdevenint Jaume de València, de l'orde dominicà. Val la pena la cita extensa de la hipòtesi de Jaume Riera en aquest punt, perquè mostra com havia d'operar el poder reial per contrarestar la revolta:

Quan l'infant Martí i els seus oficials s'adonaren que la millor manera d'apaivagar l'avalot popular de la ciutat era aconseguir que els jueus no es resistissin al baptisme, i que el millor argument per a això era poder-los presentar la conversió del rabí, prengueren rabí Issach Perfet i l'instaren, en bé de tots, a convertir-se, fent-li veure que era la millor via per a fer cessar la commoció i evitar la mort

10. *Poemes hebraics jueus catalans*, op. cit. p. 161-62. Traducció d'Eduard Feliu.

massiva dels seus correligionaris. Rabí Issach Perfet s'hi va negar. Exhausts els mitjans a l'abast que van trobar per convèncer-lo a rebre el baptisme (suborns, amenaces, etc. ), el posaren davant l'opció final: uns testimonis pagats declararen contra ell crims gravíssims –com podia ser haver tingut relacions carnals amb una cristiana–, i el procurador fiscal redactà els capítols d'acusació formal pels quals havia de ser sentenciat a cremar . . . si no volia rebre públicament el baptisme. Davant una mort tan horrorosa i injusta, i per motius no religiosos, rabí Issach Perfet abandonà la seva actitud i acceptà el baptisme, i amb ell l'alliberament i l'immediat sobreseïment d'aquella paròdia de procés sumariíssim. Obtingut el seu propòsit, l'infant Martí i els seus oficials es dedicaren a propalar la notícia del baptisme del rabí –en el qual prengué el nom del cardenal i bisbe de València, Jaume d'Aragó, aleshores resident a Avinyó–, presentant-lo com a exemple.<sup>11</sup>

La llegenda diu que Isaac Perfet, de la presó estant, va dibuixar amb carbó un vaixell a la paret, i que fou aquest el vaixell que Déu va fer arribar a Alger. El cert és que hi arribà un any i escaig després, i que fou més o menys llavors quan compongué la *qinà*. La cultura jueva ha hagut de conviure i aprendre a conviure amb el perill, la decepció i la mort. El mallorquí Mošé Remós, nascut a Mallorca i metge a Sicília, fou acusat falsament d'enverinament i forçat a acceptar la conversió. No ho feu. Morí ajusticiat als vint-i-quatre anys a la plaça pública de Palerm el 1430. En el plany redactat el dia abans, escriví:

El cap dels enemics ha dit que em salvaré  
si al seu déu dono glòria.  
He respost: «Més val morir del cos  
que no de l'ànima».

11. Jaume RIERA I SANS, «El Baptisme de Rabí Ishaq ben Siset Perfet» *Calls*, 1 (1986): 43-52, p. 47.

Per a mi el Déu vivent; el mort [Crist crucificat] per a ell.<sup>12</sup>

El que vull dir amb tot això és que la narració, el relat, el discurs, quan es posen en contacte amb la cognició social, acompleixen un paper important en la creació i transmissió de la *identitat cultural*. Però la identitat es fa *personal*, i és fruit tant de de la transmissió per la llengua escrita, parlada, oïda o visual com dels conflictes exteriors i interiors. La identitat resulta una mica més complexa que la llengua, perquè les matrius de la identitat no es deixen parametritzar fàcilment. El flux cultural arriba a conformar els individus, i ofereix l'arc de decisions possibles als membres d'una comunitat. Les vivències es nodreixen d'aquest fruit. Però el resultat no és previsible.

El diàleg, la interacció —i també la disputa, la controvèrsia i el conflicte— són essencials per comprendre la tensió entre tradició i innovació de què hem partit. Les cultures s'originen i es mantenen, perviuen o arriben a desaparèixer mitjançant multitud de formes que són en elles mateixes creades i dotades de significat (contingut). Per dir-ho així, poden saltar fora de la circumscripció de l'espai i la cronologia del temps.

Per exemple, és forçós constatar que dins de les ontologies que Ramon Llull configura en la seva art, en la línia racionalitzada i racionalitzant dels deu *sefirot* si es vol, no hi figura el pacte. El pacte de poder, tal com és pensat pels juristes catalans del segle XIII i XIV i culmina en l'obra del *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis, és absent en l'apologètica cristiana.

És com si entre el déu en la ment humana que assumia Llull i l'acció que ell empenia com a obra literària, hi fes estada l'ignot, la incertesa que resulta de les accions que segueixen a l'art de trobar la veritat. Tanmateix, com recorda Bonner, això en el fons és només una estratègia

que cedeix a l'adversari el terreny de la raó, però que no oblida la finalitat última de la conversió. ¿Cal recordar l'estratègia inversa i complementària dels grans dominics del seu temps (Tomàs d'Aquí, Ramon de Penyafort, Ramon Martí)? A la lletra, el *Pugio Fidei* (1278) de Ramon Martí assevera «cap *enemic* de la fe cristiana és més 'familiar' ni més ineludible per a nosaltres que el jueu»<sup>13</sup>. El punyal serveix per degollar la seva «impietat i perfídia desvergonyida» (*impietatem atque perfidiam jugulandam*)<sup>14</sup>.

Tornant a Kiefer, sempre he sospitat que és justament en aquest ús explícit d'*inimicus* per part de l'apologètica cristiana medieval, i no pas en cap dels escrits jurídics llatins, on Carl Schmitt trobà l'origen de l'ús conceptual que fa posteriorment d'aquest terme. La seva teologia política fonamentà les lleis de Nuremberg (*Nürnberger Gesetze*) del 15 de setembre del 1935 contra els jueus. Foren considerats enemics públics, i no merament adversaris polítics, de l'estat nacionalsocialista que ell estava configurant. El discurs inaugural que va dirigir al Congrés que l'Associació de Joventuts Nacionalsocialistes va dedicar al tema *Das Judentum in der Rechtswissenschaft* el 3-4 d'octubre de 1936 començava amb aquesta cita: «El sentit últim i més profund d'aquesta batalla [el conflicte ideològic contra el judaisme i el bolxevisme], i per això de la nostra labor actual, residex en la següent màxima

12. *Poemes hebraics*, op. cit. p. 212.

13. «Deinde cum juxta sententiam Senecae, 'nulla pestis sit efficacior ad nocendum quam familiaris Inimicus': nullus nutem inimicus Christiani fidei magis sit familiaris, magisque nobis inevitabilis, quam Judae» *Pugio Fidei*, p. 2, citat per A. BONNER, «L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme», *Estudi General*, 9 (1989): 171-185 (p. 176).

14. *Ibid.* p. 177.

pronunciada pel Führer: “Mentre em defenso dels jueus, lluito per l’obra de Déu”»<sup>15</sup>.

Això ens duria certament massa lluny. Em quedo en el misteri d’allò que produeix la ment humana de més personal, de més íntim i creatiu, de més resistent i *resilient*, que es troba també més enllà dels nou vasos esquerdatats i incapços de contenir la llum divina: l’estudi al diàleg i l’altre.

15. Carl SCHMITT, «Discursos en el congreso organizado por el grupo de estudiantes universitarios de la Asociación Nacionalsocialista para la Salvaguarda del Derecho (3-4 de octubre de 1936)», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 47 (2013): 307-315 (p. 307). (Traducció de Federico Fernández-Crehuet).



## **LA TRADICIÓ PURITANA I FRANCIS SCOTT FITZGERALD: ENTRE *FLAPPERS* I FILÒSOFS<sup>1</sup>**

RAQUEL CERCÓS I RAICHS & CONRAD VILANOU TORRANO

*Universitat de Barcelona*

No hi ha dubte que la literatura de Francis Scott Fitzgerald (1896-1940) va constituir una veritable novetat i, fins i tot, un trencament en relació amb la cultura americana anterior a la Gran Guerra. Així s'expressa Philipp Blom en el seu recent llibre sobre la fractura que es va produir durant el període d'entreguerres, entre 1918 i 1938<sup>2</sup>. D'alguna manera, el puritanisme de Nova Anglaterra –un referent clar de l'epopeia dels pioners– que havia arrelat a les ciutats de l'Est com Boston i Filadèlfia va començar a retrocedir amb la irrupció de l'Era del Jazz, el període comprès entre l'1 de maig de 1919 –quan les tropes americanes van desfilar per Nova York, després de finalitzar la guerra– i el dijous 24 d'octubre de 1929 quan es va produir l'ensorrament de la Borsa de Wall Street. Aquells deu anys en què es va aplicar la Llei Seca van comportar un canvi radical de la joventut americana que va assistir al sorgiment d'un nou estil de

1. La recerca que ha donat lloc a aquests resultats ha estat impulsada per RecerCaixa.

2. P. BLOM, *La fractura. Vida y cultura en Occidente, 1918-1938*. Barcelona: Anagrama, 2016, p. 94-96.



vida. Així es trencaven motlles en relació amb la tradició heretada, la qual cosa va implicar l'aparició de nous models socials i pedagògics.

Per bé que aquí ens fixem en les *flappers* i els filòsofs des de la perspectiva de la literatura de Fitzgerald, tampoc podem oblidar el nom de Dorothy Parker, una *flapper* autèntica, tal com ella mateixa va recollir en un conte autobiogràfic, amb tocs autodestructius, titulat *Big blonde* (1929)<sup>3</sup>. No debades, una de les primeres feines que Dorothy va trobar va ser la de pianista en una acadèmia de ball, novetat que va arribar a Nova York l'any 1914, en un moment en què el puritanisme va prohibir el tango en el ball de fi de curs de Yale<sup>4</sup>. No deixa de ser significatiu que el primer conte que Djuna Barnes va incloure en el llibre sobre Nova York es referia al tango en una sala de ball –anomenada Arcàdia– que volia mantenir les formes, al marge de l'alcohol i la perversió. «Estamos intentando elevar el tono del baile y asentar el negocio de las salas de baile sobre una base limpia y sana»<sup>5</sup>.

En realitat, es pretenia liquidar una etapa dominada pel prototipus del jove cristià, de l'atleta cristià, que es va desenvolupar als Estats Units gràcies a moviments com l'YMCA (Young Men's Christian Association), que tenia gimnasos i centres de formació per tot el país. A tal fi, es proposava l'ideal d'un jove que havia d'observar una vida metòdica, basada en principis com ara l'estudi, el treball i l'esport, un arquetipus que es trobava en tots els Campus universitaris i que, justament, va anar a la baixa després del *crack* de 1929 amb la depressió consegüent. De fet, molts joves americans –a la dècada dels trenta– ja no s'identificaven amb l'ideal

3. D. PARKER, *Una rubia imponente*. Madrid: Nórdica libros, 2013.

4. M. MEADE, *Dorothy Parker ¿Qué nuevo infierno será éste?* Barcelona: Circe Ediciones, 2000, p. 41.

5. D. BARNES, *Nueva York*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 11.

de l'atleta-cristià que combinava la lectura de la Bíblia amb l'estudi a les aules. Ben mirat, la dècada dels anys vint va significar una nova era per a una nova generació, en què els joves –que durant la Gran Guerra havien vist a la vella Europa una societat decadent, en especial a París– van optar per seguir una vida que es movia entre l'alcohol, la música estrident del jazz i les drogues (amfetamines, morfina, cocaïna, etc.). Naturalment, en aquest ambient la sexualitat es va viure de manera més lliure, amb la qual cosa s'esquerdava el model familiar tradicional amb la novetat del divorci, que cada vegada s'estenia per més estats, sense oblidar l'avortament, experiència viscuda per la pròpia Dorothy i que emergeix a la seva narrativa.

No cal dir que la societat victoriana i puritana de Nova Anglaterra es va veure sacsejada com si es tractés d'un terratrèmol. Lluny quedaven aquelles dones amb faldilla fins al terra, cabells llargs, vestits negres i barrets amples, dones que ocultaven el cos i evitaven qualsevol contacte amb l'altre sexe. Una rigidesa que regnava al si de les famílies nord-americanes, tal com Henry James va reflectir a la novel·la *Washington Square*, escrita el 1880 però que situa la narració cap al 1850, abans que Nova York creixés exponencialment els darrers anys del segle XIX. També a *Les bostonianes* (1886), James posa de manifest el contrast entre el puritanisme de Nova Anglaterra, centrat a Boston, i la cultura conservadora i tradicional del Sud, que dominava encara en els vells estats confederats que havien perdut la Guerra Civil (1861-1865). Per completar l'atmosfera moral de l'època, James contrasta a *Els europeus* (1878) els estils de vida d'ambdós costats de l'Atlàntic, el puritanisme americà –basat en la lectura bíblica i en la moral calvinista– i el liberalisme dels joves europeus que, des de les darreries del segle XIX, vivien en un ambient moral més relaxat i permissiu, sota la seguretat aparent de la *Belle Époque*. Una situació que autors com Joseph Roth van denunciar

àcidament en novel·les com *Die Geschichte von der 1002. Nacht*, publicada pòstumament el 1939, i en què posava de manifest la hipocresia i les contradiccions de l'imperi austro-hongarès, per bé que es mantenia la idea d'una certa comunitat en la cultura de l'Europa central<sup>6</sup>. Al cap i a la fi, el dia de l'*Anschluss* –el 12 de març de 1938– per a alguns autors com Sándor Marai es va produir la fi de la vella Europa, assentada sobre les bases de la cultura cristiana i d'una estructura política imperial, amb la qual cosa l'antic continent quedava sota el jou de la barbàrie del nazisme<sup>7</sup>.

Com és lògic, després que els joves americans militaritzats a partir de 1917 veiessin el sistema de vida europeu, les coses van canviar, sobretot quan, a partir de la seva repatriació, es va iniciar una breu i trepidant etapa: l'Era del Jazz. Més en concret, Fitzgerald fixa l'inici d'aquesta etapa en la desfilada de l'1 de maig de 1919, moment històric que l'escriptor nord-americà va immortalitzar en un petit escrit, *Ressons de l'era del Jazz*, signat el novembre de 1931, on –a banda d'esmentar les *flappers*– retrata una generació que va protagonitzar una revolució, en el sentit que es buscava l'hedonisme i el plaer, tot i la implantació de la Llei Seca (1920-1933). «Fue una época de milagros, fue una época de arte, fue una época de excesos y fue una época de sátira»<sup>8</sup>. Amb altres paraules, l'Era del Jazz va erosionar la moral victoriana-puritana dels pioners que havia arrelat amb força a Nova Anglaterra, fins al punt que alguns sectors van reclamar el retorn a la situació anterior. Per tot plegat, es demanava intensificar l'educació a fi de mantenir la moral puritana que el ball, l'alcohol, la moda i una nova sexualitat desvinculada de la procreació havien malmès en pocs anys.

6. J. ROTH, *La noche mil dos*. Barcelona: Anagrama, 1992.

7. S. MARAI, *Lo que no quise decir*. Barcelona: Salamandra, 2016.

8. F. S. FITZGERALD, «Ecos de la Era del Jazz» en *El Crack-Up*. Madrid: Capitán Swing, 2012, p. 22.

Amb aquest rerefons va sorgir la figura de la *flapper*, el referent femení d'aquells nous temps. Val a dir que el fenomen del *flapperisme* –estudiat per Philipp Blom– va ser un moviment nord-americà que va significar una actitud alegre i lliure, entre l'hedonisme i el nihilisme, que coincideix amb els «feliços anys vint», amb nous ritmes musicals (jazz, xarleston, etc.), noves pràctiques sexuals (*petting*), i així –segons Blom– Zelda Fitzgerald, esposa de Francis Scott, va esdevenir una mena de deessa de les *flappers*<sup>9</sup>. No per atzar, Fitzgerald va publicar el 1920 un conjunt de contes amb el títol genèric de *Flappers i filòsofs*, nom que es deu a Maxwell Evarts Perkins –l'editor de llibres que va modernitzar el tarannà conservador de l'editorial Scribner's– qui va promoure aquella generació d'escriptors trencadors com ara Ernest Hemingway, Ring Lardner i Thomas Clayton Wolfe<sup>10</sup>. Es fa difícil trobar una traducció exacta de *flapper* –que tal vegada es podria identificar amb l'expressió «egocèntrica esbojarrada»–, si bé queda clar que reflecteix un nou tipus de dona, jove, alegre i festiva, que s'agita constantment, que balla, beu i fuma, que freqüenta platges i piscines, que viatja en cotxe a gran velocitat i que viu perillosament. Una dona atractiva que llegeix revistes com *Vanity Fair* i *Vogue*, sorgides durant els primers compassos del segle XIX, que forma part d'un batalló de joves esveltes, egoistes i mimades, que petonegen (*petting*) nois i noies, i que troben una icona en una imatge publicitària: la de Betty Boop, inspirada en la cantant Helen Kane, una veritable *flapper* que, segons Blom, va esdevenir símbol de la feminitat durant la depressió, i que va transcendir dels Estats Units a tot el

9. P. BLOM, *La fractura. Vida y cultura en Occidente, 1918-1938*, op. cit., p. 279.

10. A. S. BERG, *Max Perkins. El editor de libros*. Madrid: Rialp, 2016, p. 37.

món. «Ser *flapper* era una moda universal, y no tardó en extenderse gracias al cine, a las revistas ilustradas y los discos de jazz»<sup>11</sup>. A la llarga, i després de la Segona Guerra Mundial, el model de *flapper* emparentat amb la *garçon* francesa va donar pas al de la *pin up*, molt més sensual que la *flapper*, que va servir com a reclam publicitari de primer ordre.

Si *flapper* es pot traduir per «bellugadissa», en el sentit que implica un estil nou de dona amb cabells curts, roba esportiva, que balla al ritme del jazz i del swing, el filòsof –que substitueix la figura de l’atleta cristià– representa l’home d’èxit, és a dir, al jove que sense preocupar-se pels mitjans vol guanyar molts diners en poc temps, en operacions especulatives al marge del treball i de l’esforç, aquells vells ideals dels pioners que l’ètica de Benjamin Franklin havia fet seus. Així *El Gran Gatsby* (que data de 1925) es va formar segons un vell programa de vida inspirat en els valors del puritanisme, que va assumir els principis de l’atletisme muscular. No deixa de ser simptomàtic que Amory Blaine –l’egòlatra protagonista d’*En aquest costat del paradís* (1920)– declari el següent: «jo no crec en un “cristianisme muscular”»<sup>12</sup>. Unes pàgines més endavant, el mateix protagonista ho rebla amb unes paraules que sintetitzen el sentir dels membres d’aquella generació de l’Era del Jazz: «No som més que una generació [...] que està trencant tots els vincles que l’unien a d’altres distingides generacions»<sup>13</sup>.

No oblidem, emperò, *El gran Gatsby* perquè si agafem les darreres pàgines de la novel·la –quan el protagonista ja és mort– ens assabentem que portava quan era jove una vida metòdica (herència de John Wesley), amb un horari estricte.

11. P. BLOM, *La fractura. Vida y cultura en Occidente, 1918-1938*, op. cit., p. 284.

12. F. S. FITZGERALD, *A este lado del paraíso*. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 172.

13. F. S. FITZGERALD, *A este lado del paraíso*, op. cit., p. 204.

Es llevava a les sis del matí, feia exercici físic, estudiava, treballava, jugava al beisbol i, entre els propòsits de millora, es comprometia a no perdre el temps (un tòpic franklinià), a deixar de fumar i mastegar xiclet, a banyar-se cada dos dies, a llegir un llibre o una revista profitosa totes les setmanes, a estalviar i portar-se millor amb els pares. Tot un programa de vida metòdic on, si es troba a faltar alguna cosa, és precisament l'aspecte religiós, l'oració diària i el compliment del precepte dominical<sup>14</sup>.

Altrament, el model masculí del filòsof que Fitzgerald dibuixa no vol saber res de la tradició anterior, del món purità i, menys encara, de l'ideal de l'atleta cristià. El perfil dels joves –que han d'acompanyar les *flappers* en les festes i escapades– respon a una tipologia de jove ociós i ambiciós, altiu i elegant, que busca la fortuna immediata, que vol guanyar diners ràpidament, que veu el pas per la Universitat com quelcom fugisser, atès que només persegueix ascendir socialment, en fi, una mena de *broker* que especula a la borsa fins a desencadenar el *crack* del 29. Tot seguit reproduïm un fragment d'un dels vuit contes –en concret, «Dalyrimple s'equivoca»– que configuren la tria *Flappers i filòsofs*, de Fitzgerald, en què es palesa el capgirament de la moral victoriana-puritana per una de nova que busca el triomf immediat, al marge de l'esforç i de l'ètica calvinista del treball: «Buscar atajos significaba rechazar los antiguos principios de su infancia acerca de que el éxito sólo se lograba siendo fiel al deber, que la maldad era forzosamente castigada y la virtud recompensada..., que mediante la honestidad los pobres conseguían mucha más felicidad que los ricos mediante la corrupción. Significaba ser duro»<sup>15</sup>.

14. F. S. FITZGERALD, *El Gran Gatsby*. Barcelona: Debolsillo, 2015, p. 180.

15. F. S. FITZGERALD, *Flappers y filósofos*, pròleg d'Andrés Barba, Madrid: Veleció editores, 2007, p. 267.

Així, doncs, el *trepador* –el triomfador– esdevé el filòsof que sap, com el Gran Gatsby, que el luxe, la diversió, la beguda i la seducció, esdevenen les millors armes per reeixir en el món, per tal de viure com un autèntic milionari. No debades, Fitzgerald –que vivia sempre a crèdit, gràcies a les bestretes del seu editor Max Perkins– portava un tren de vida per damunt de les seves possibilitats econòmiques, la qual cosa el va obligar a escriure contes i narracions curtes per als grans setmanaris i, fins i tot, treballar com a guionista a Hollywood després d’haver obtingut –en alguns exercicis– ingressos de 36.000 dòlars anuals<sup>16</sup>. En suma, Fitzgerald simbolitza perfectament el tipus del nou filòsof, encara que darrere de la descripció d’aquell món de luxe i sofisticació algú pugui entreveure algun element de crítica i denúncia. És per això que si el món d’ahir s’aixecava sobre falses seguretats –puritanes als Estats Units, polítiques a la vella Europa–, el món modern que el va substituir optarà per les aparences, per la simulació i la posada en escena.

Sigui com sigui, el cert és que alguna cosa havia canviat en aquells anys en què l’univers victorià-purità començava a minvar. Naturalment, en aquells moments, després de l’Era del Jazz, la influència de la Bíblia –un dels elements clau per entendre l’obra dels pioners– retrocedia. És cert que aquells escriptors rupturistes coneixien i llegien les Sagrades Escripures, en especial l’*Eclesiastès*, on trobaven tot un arsenal sapiencial que va servir per posar nom a algunes novel·les com *The sun also rises* (1926), de Hemingway, paraules que remetien al següent passatge bíblic: «El sol surt, el sol es pon, anhelant d’arribar al lloc, d’on tornarà a sortir» (*Ec.* 1, 5). No deixa de sobtar que Fitzgerald, preguntat en una carta datada el 15 de novembre de 1938 i

16. F. S. FITZGERALD, *Cómo sobrevivir con 36.000 dólares al año*, Madrid: Gallo Nero Ediciones, 2011.

dirigida a la seva filla Scottie, sobre aquesta cita bíblica de l'*Eclesiastès*, a la vegada que adverteix que no el confongui amb l'*Eclesiàstic* (*Siràcida*)<sup>17</sup>. Al seu torn, aquesta fenomenologia posava de manifest el retrocés de l'educació liberal i la irrupció, amb força, dels ideals pragmàtics que buscaven l'èxit econòmic i social.

Per consegüent, la Bíblia –malgrat atresorar el saber de l'antic Creixent fèrtil– retrocedia pel que fa, sobretot, a la formació dels joves americans. D'una banda, André Maurois copsa aquesta situació l'any 1931 quan professava un curs a Princeton –l'establiment presbiterià on havia estudiat Fitzgerald– en observar com els estudiants atemptaven contra l'estàtua de l'estudiant-cristià, que s'havia aixecat el 1879 per homenatjar l'estudiant William Ear Dodge, model d'estudiant i esportista cristià mort prematurament. Llavors –després de la depressió que va seguir al 1929– els estudiants nord-americans ja no s'identificaven amb els valors que representava aquella escultura de l'estudiant cristià (*The Christian Student*) o atleta cristià (*Christian athlete*) que, finalment, va ser retirada del campus de Princeton<sup>18</sup>.

Per la seva banda, John Dos Passos va reflectir la pèrdua de significació de la Bíblia entre els estudiants en un text «Una nota sobre Fitzgerald» que va dedicar al seu amic, en ocasió de la mort de Fitzgerald, esdevinguda el 21 de desembre de 1940<sup>19</sup>. Malgrat que l'Era del Jazz havia finalitzat el 1929, sembla clar que la moral victoriana i puritana que fomentava i divulgava la lectura de la Bíblia havia

17. F. S. FITZGERALD, *Cartas a mi hija*. Barcelona: Alpha Decay, 2013, p. 99.

18. A. MAUROIS, «Entre la vida y el sueño» a *Obras Completas*. IV. Barcelona: Plaza & Janés, 1962, p. 905.

19. J. DOS PASSOS, «Una nota sobre Fitzgerald», a F. S. FITZGERALD, *El Crack-Up*, op. cit., p. 368.



reulat entre els joves americans, la qual cosa no només va erosionar el puritanisme d'altre temps, sinó també les bases d'una educació clàssica que necessitava conèixer la Bíblia per entendre la literatura i cultura angleses i nord-americanes. Després de la Segona Guerra Mundial, a partir de 1945, aquesta dinàmica no va fer més que créixer i augmentar, i així les *flappers* donaven lloc a les *pin up* i els nous filòsofs als *Bright Young Things*, de manera que la tradició puritana semblava del tot superada, una veritable antigalla del món d'ahir, ja fos als Estats Units o a la vella Europa, en un món en què les certeses d'antuvi havien estat substituïdes per les aparences, nova imatge de la modernitat que alguns poden identificar amb l'arribada dels primers vents postmoderns.



## JAUME SERRA HÚNTER: CULTURA I TRADICIÓ

ALBERT LLORCA

L'objectiu fonamental de la present comunicació consisteix a analitzar i valorar el grau de implicació –o interacció mútua– que la noció de «cultura» de Serra té en relació amb la de «filosofia» i amb la de «tradició». El nivell que s'hi descobreixi servirà per diagnosticar si hi ha –i com hi és– transmissió història de la cultura. Aquest no serà un estudi preferentment erudit; sinó que respon al desig de pensar què dona de si el concepte «cultura» de Serra Hunter, ja que constitueix una figura intel·lectual i vital imprescindible per poder valorar la seva aportació a la filosofia catalana recent.

Respecte a la hipòtesi, considero convenient tenir presents dues vessants: la primera, que, dins de l'obra de Jaume Serra, *entre cultura i tradició hi ha heterogeneïtat*; la qual cosa ens explica per què en la seva noció de «cultura» resulta improbable trobar raons per interpretar-la com a mer procés de transmissió històrica, que és el que tal vegada suggereix de forma taxativa la noció de «tradició». La segona, que es pot suposar en el pensament de Serra Hunter una relació dialèctica entre la vessant tradicional –«cultura» de facto, en minúscula– i la vessant energètica– progressista de la cultura –«Cultura» en majúscula, com a impuls creador o conatiu–, que encaixaria, d'una banda, amb la presència d'un «toc» personalista en la seva obra, i de l'altra, apun-

taria una sintonia amb la noció de «*connatus* cultural» que aquí es proposa<sup>1</sup>.

### **Filosofia versus cultura: la concepció filosòfica de la «cultura» de Serra sota el *connatus***

El marc de la «memòria històrica»<sup>2</sup> ens permet la comprensió de la interacció de l'obra de Serra respecte al món que li tocà viure: els anys 30, amb la República i la Guerra Civil. Jaume Serra fou sensible al pes de la tradició catòlica i a l'actitud agraïda mantinguda des de la concepció creadora de la cultura –diríem «conativa»–, a la tasca pedagògica i ètica que ell jutjà com a imprescindible per a acostar-se a la humanització universalitzadora, a la qual aspira la filosofia, segons ell, en les seves etapes històriques.

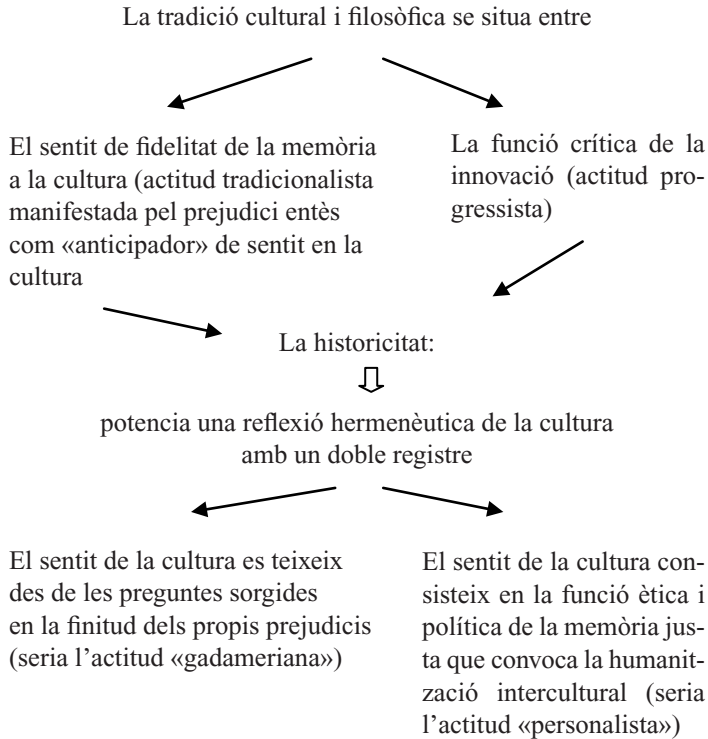
#### *El registre cultural de la filosofia*

Ocupar-se de l'amplada epistemològica i pràctica que suggereix el tema de la relació entre la filosofia, la tradició i la cultura a Jaume Serra requereix precisions conceptuals prèvies de les que farem un esbós a partir de la seva noció de «tradició»<sup>3</sup> en el discurs filosòfic, així:

1. Albert LLORCA, «Spinoza i nosaltres», *Revista Calidoscopi*, 36, estiu de 2015.

2. Entendré per «memòria històrica», en el sentit dels estudiosos del tema, el procés col·lectiu de voler recordar el passat compartit, tant de valors i ideals, com d'expectatives trencades per a milers de persones que foren maltractades, i que patiren arbitràriament el doble abús de ser vençuts.

3. Serra, en el seu estudi «Prou d'historicisme» (estudi inclòs a *El pensament i la vida, estímuls per filosofar*, obra publicada pòstumament, Mèxic: Club del llibre català, 1945), defensarà, precisament, que la filosofia no s'identifica amb la història, i que si fos així, hom cauria en un escepticisme inútil; ja que la tradició que ens afecta i ens atorga sentit és la síntesi de la filosofia hel·lènica i la cultura cristiana, per la qual la raó



En aquest esquema, la posició de Serra se situaria propere al cantó de l'herència personalista. Serra pensa que filosòficament es pot afirmar que en cada època hi ha una unitat de cultura o esperit del temps, o comú denominador d'una època<sup>4</sup>, presidida i pressionada per dues forces, que treba-

ens acostava a la veritat, a mena de crida, impuls o *connatus* vers el destapament de veritats perennes.

4. Jaume SERRA HUNTER, «Tradició i progrés en La filosofia contemporània», *Sentit i valor de la nova filosofia*, Barcelona: Polonio & Margelí impressors, 1934, p. 117.

llen en sentit contrari: «La força tradicional que continua el passat i la força progressista que ens anuncia l'esdevenidor [...] El sentit de l'actual (de la cultura actual) és sempre la síntesi de l'impuls creador de l'intel·lecte i dels motius consagrats per herència i per tradició»<sup>5</sup>. Per això, per a Serra hi ha una dialèctica en positiu en la història de la filosofia: afirma també que hi ha uns principis i uns valors en la història del pensament filosòfic ja establerts que constitueixen el nucli de la Humanitat i que cal desenvolupar. En conseqüència, la tradició no filosòfica no nega pas l'esperit progressiu; sinó que n'és la condició d'aquest; perquè el que dona sentit a la tradició filosòfica és que aquesta mostra la presència de la veritat absoluta que cal assolir, cosa que Serra sintetitza amb poques paraules: «Sobre els dos pilars incommovibles de la perennitat dels problemes i de la perfectibilitat de l'esperit va realitzant-se l'evolució històrica»<sup>6</sup>. Sembla que així es ratifica el que dèiem més amunt, en parlar del «connatus», davant del fet que Serra mateix usa aquesta expressió: «El filòsof continuarà distingint acuradament el pensar i l'ésser; però al mateix temps haurà d'assegurar la perfecta compatibilitat entre ells dos [...] L'enteniment rep i penetra les coses segons la raó d'ésser; el postulat lògic de la seva activitat és la realitat que copia, per dir-ho així, en tots els seus graus i formes (*receptio, perceptio, conceptio*), per obra i gràcia d'un *connatus*, que porta el pensament vers les coses i l'ajunta amb elles com el propi terme de la seva acció»<sup>7</sup>.

5. *Ibid.* p. 118.

6. *Ibid.*, p. 119.

7. *Ibid.*, p. 134. El «coneixement» com la relació entre el pensar i l'ésser sembla obrir una altra esfera o vivència: «*néixer amb*» les coses (*connatus, a, um*, part. p. de *connascor; connatus sum*). Un cert acostament a l'actitud de Spinoza, mantenint les distàncies pel que fa al «panteisme» d'aquest (*Ibid.* p. 126-127), que no serà casual, com es posa en relleu en el llibre sobre el pensador holandès.

La tradició filosòfica parteix sempre de la cultura, i el progrés en filosofia és entès com l'intent de «penetrar en el sentit essencial de les coses»<sup>8</sup>. I des d'aquesta perspectiva, Serra distingeix quatre actituds historicoculturals presents en la història de la filosofia i que mesuren el lloc que ell assigna a la tradició: el tradicionalisme rígid i encarcerat, l'eclecticisme doctrinari, el progressisme i el radicalisme neològic<sup>9</sup>.

Segurament aquí hi ha el moll de l'os que orienta el sentit que Serra dona a la tradició filosòfica: la força impulsiva del *connatus*, per la que la història de la filosofia presenta la marxa del pensament com una sèrie d'esforços de la raó humana en la recerca de l'Absolut<sup>10</sup>, enfocament que el desmarca de la concepció hegeliana de la història, així com de tot escepticisme. Així, el filòsof interpreta la història de la filosofia com un camí vers l'ideal, que gosàriem comparar, a més de l'obvi enfocament cristià, amb el personalisme comunitari, com farem notar més endavant. On se situa Serra, davant de la tradició? No té dubtes: entre la segona i la tercera opció<sup>11</sup>, que més endavant concretarà amb la seva concepció espiritualista de la filosofia<sup>12</sup>: el coneixement

8. *Ibid.*, p. 111-112. La filosofia serà la manera de modular la potència cultural de l'ésser humà.

9. *Ibid.*, p. 122-123.

10. Jaume SERRA HUNTER, «Idealitat, Metafísica i Espiritualisme», *Sentit i valor de la nova filosofia*, p. 21 Així ho reflecteix M. VIDAL, «Jaume Serra Hunter i la història de la filosofia», *Enrahonar*, 12, (1985): 99.

11. Ambdues les defineix així, respectivament: sobre l'eclecticisme doctrinari afirma que «és l'actitud de tots aquells que tot i no voler apartar-se de la tradició, admeten que hi ha coses mortes i coses vives en la ideologia del passat. Unes veritats han fet ja el seu temps, altres ara comencen a florir». I sobre el progressisme, afirma que: «Dona a la tradició un valor purament relatiu i afirma, hem d'admetre els nous corrents, que un dia deixaran de ser símbol del progrés per passar a enfortir les bases de la tradició». (*Sentit i valor de la nova filosofia, o. c.*, p. 122).

12. *Ibid.*, p. 128-131.

configurat com a perfeccionament mitjançant l'intel·lecte, descrivint les qualitats essencials de les coses, que són «despertades» pel *connatus*<sup>13</sup>.

## **Cultura versus tradició?**

Entrant definitivament en el concepte de la tradició de la cultura o «cultura tradicional», ja empeltada per la reflexió filosòfica que Serra ens ha aportat, es tracta de trobar similituds i probabilitats sobre casos concrets relatius a implicacions suposables en l'obra de Serra entre la tradició filosòfica i la tradició cultural que aquella alimentaria.

*Indicacions perifèriques.* Per començar, quines influències rebé Serra i quines exercí als seus deixebles, si els tingué? Aquesta doble pregunta és d'envergadura i ja hi ha hagut interpretacions diverses no sempre coincidents. Situats en la tradició filosòfica que ell rebé i en la cultura a la que contribuí, no se'ns escapa que Serra se situà sempre en el pensament espiritualista, idealista i humanista d'origen francès (Charles Renouvier, Émile Boutroux, Félix de Ravaisson, Maine de Biran, Bergson...), travessat pel pensament del «sentit comú» escocès de William Hamilton i Llorens i Barba i amarat pel reformisme i racionalisme cultural noucentista no distant de l'exigència del deure moral kantianà<sup>14</sup>.

13. *Ibid.*, p. 134. Al meu parer, les conseqüències pràctiques i efectives d'aquest *connatus* expressen prou bé el tarannà impulsiu de l'esperit idealitzador que Serra té present en el seu pensament; a la qual cosa afegeix la seva significació com a força cognoscitiva, en fer néixer l'ésser veritable de les coses

14. Si bé, és evident, que el respecte a la complexitat d'aquesta qüestió ultrapassa l'abast d'aquesta comunicació, tal vegada, com a simple orientació, convé recordar les nostres observacions persona-

*El que dona de si el concepte «cultura» de Serra, davant del de «tradicció».* En un estudi pacient i acurat de 1925<sup>15</sup>, Serra aboca unes precises reflexions sobre la importància que una adequada concepció de cultura té, tant per a l'activitat filosòfica, com per a l'enfocament de la vida col·lectiva en el nostre país.

Sobre la primera perspectiva, la filosofia apareix com un esforç per a transgredir les fites humanes, individuals i col·lectives, alhora que el criteri aconsellable serà conjuminar l'ànima de la pròpia terra amb la universalitat que li atorga el sentit. El camí a seguir, doncs, és la «síntesi de tradició i renovació»<sup>16</sup>; proposta de tasca filosòfica sobre la base de les cultures grega i cristiana<sup>17</sup>.

Del que es tractaria, conseqüentment, és d'anar obrint pas en l'esfera dels pobles llatins, com el català, a la dialèctica entre tradició i modernitat, a fi de no caure en el que Serra en diu «les fantasies ultraidealistes» d'origen germànic. En aquest camí, el nostre filòsof, sense citar noms, deixa clara la seva inclinació pel semiespiri-

listes sobre els enfocaments de Serra, que ressonen en la filosofia de la ciència d'Emile Boutroux i en l'espiritualisme leibnizià passat pel kantisme de Charles Renouvier; i la delicadesa de Serra davant la idea del «sentit comú» o potència natural cognoscitiva de la consciència, rebut de Llorens i Barba, del que se sent «crídat» per continuar la seva obra.

15. Jaume SERRA HUNTER, «Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX», que correspon al discurs d'ingrés en l'Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona de 27 de maig de 1925, en el que Serra exhibeix una abundosa saviesa filosòfica i cultural (vegeu *Escrits sobre la història de la filosofia catalana*, amb una introducció de Xavier Serra, Barcelona: Facultat de Filosofia URL, 2006).

16. *Ibidem*.

17. o. c., p. 41.



tualisme de Hamilton, via Llorenç i Barba<sup>18</sup> i pels espiritualistes francesos<sup>19</sup>.

Com enfocar, aleshores, el present cultural i els lligams amb la tradició, segons Serra?

Cal, primer de tot, reflexionar sobre les nostres aptituds culturals. I, per començar, el pensador considera que en el terreny industrial i productiu i també en el polític gaudim a Catalunya d'una força vital expansiva; tot i que en si mateixa aquesta empenta ha de ser fecundada per l'ideal, o «la plena consciència d'una missió per accomplir»<sup>20</sup>. La veritable riquesa roman en aquells qui claven els ulls en l'avenir, quelcom que és el propi de l'esperit i que constitueix una cultura filosòfica.

### **Epíleg: proposta interpretativa «connativa» del sentit de la cultura i la tradició a Jaume Serra Hunter**

Respecte a la pertinença de la relació dialèctica cultura-tradició i de retruc de la perspectiva personalista a l'hora d'abordar les aportacions de Serra, proposades com a hipòtesis conductores d'aquesta comunicació, convé considerar la *distinció genèrica* entre «espai d'experiència» i «horitzó d'experiència», de Reinhart Koselleck, adoptada per Paul Ricoeur, i la continuïtat entre esperit i matèria establerta per Félix de Ravaisson en la figura de l'hàbit; ambdós enfocaments de l'espiritualisme personalista francès.

18. o. c., p. 55. Serra atorga reconeixement a Llorens i Barba en el tema de la continuïtat filosòfica: «La continuïtat del pensament i de les normes filosòfiques de Llorens hem de buscar-la en l'ordre general de la cultura, més que en un cercle reduït de professionals de la filosofia. Aquell fou sens dubte el residu més positiu de la seva obra».

19. o. c., p. 41-42 i 50-51.

20. o. c., p. 57.

Pel que fa a la primera, hom aborda els dos pols –la cultura i la tradició– en una dialèctica d'intercanvi entre un passat que hom ja no pot canviar i un futur incert que només pot ser construït sobre les «promeses incompletes» que ha retingut la memòria i que caldrà recuperar<sup>21</sup>: això és el que proposa la síntesi entre tradició i innovació.

Respecte al segon (Ravaisson), en col·locar l'hàbit entre natura i voluntat, queda tipificat com a índex de la relació del passiu i l'actiu en la vida de l'home, que és present en Serra: què és l'hàbit sinó l'esforç motor voluntari per «modular» la natura o involuntari?

Què succeeix, doncs, amb el pes de la tradició en el pensar de Serra? Eusebi Colomer afirmava que Serra Hunter conjuminava docència i recerca. Potser aquesta és la via per entendre el lloc que s'assigni a la tradició en l'obra de Serra: una «continuitat», com deia Alcoberro, dins de la seva obra, entre la filosofia de la cultura i la filosofia espiritualista de l'acció, que no lligava ja en la seva època, amb el protagonisme històric de les masses socials i amb el domini de la tecnociència, i que Serra no entengué prou. El resultat o mal resultat foren la Guerra Civil espanyola i els conflictes dels anys 30 promoguts per ideologies totalitàries; que Serra mai no va poder pair.

Així, en el seu darrer llibre abans de marxar a l'exili afirma que «els criteris biològics aplicats literalment a la psicologia de les multituds porten a conclusions insospitades. Assenyalen als pobles una vida limitada; estructuren la seva història segons les edats de l'home; neguen la possibilitat de les restauracions nacionals; condemnen a la ruïna costums i institucions, i maten en les masses l'instint de regeneració»<sup>22</sup>. Serra veié en la Guerra Civil espanyola

21. P. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid: Arrecife, 1998, p. 48-52.

22. J. SERRA HUNTER, «Els problemes de la vida contemporània», Barcelona: Columna, 1985, p. 77.

l'ombra sinistra de l'escepticisme moral, que pensava que «rosega les entranyes de la humanitat present»<sup>23</sup>.

En conclusió: m'atreveixo a afirmar que la força creativa mobilitzada en l'obra de Serra i un cert to personalista, davant un context civilitzatori revoltat amb el que el filòsof hagué de viure, expliquen per què el seu pensament filosòfic no acceptà una hermenèutica «tradicionalista», de la que ell mateix no volia formar-ne part. El llegat que sembla proposar-nos Serra, deixant de banda les «preocupacions d'escola», com ell diu, és el de l'exigència de constituir una cultura filosòfica, de la qual gosariem afirmar que el «connatus cultural» del que hem parlat en podria ser la pedra primera i fonamental. En aquest cas, la definició que li escau a aquesta «cultura connativa» és la de «l'esforç invertit en conèixer i conduir la nostra singularitat personal –finita– en el que té d'universalitzable»<sup>24</sup>. L'actitud filosòfica que emergeix, aleshores, és una tasca vívida i esforçada «Culturitzadora» sobre la «cultura» concreta en la que l'ésser humà neix i creix.

23. *Ibid.*, p. 47.

24. A. LLORCA, «Spinoza i nosaltres», o. c., p. 15.

## **DE DALÍ A GAUDÍ: LA CONSTRUCCIÓ D'UNA TRADICIÓ ARTÍSTICA**

JOAN CUSCÓ I CLARASÓ

*Universitat de Barcelona / Societat Catalana de Filosofia*

El tema que ens ocupa té tres protagonistes: l'arquitecte Antoni Gaudí, el pensador Francesc Pujols i el pintor Salvador Dalí. El punt de partida és com Gaudí fou posat en valor per Pujols i per Dalí: perquè el situen com una baula imprescindible de l'art català contemporani; al costat del pintor Marià Fortuny. Com Gaudí esdevé, per a ells, un clàssic. D'aquest fet en podem anotar dues concrecions. La primera la introdueix Pujols al llibre que l'any 1935 dedicà al pintor Marian Pidelaserra en dir que Gaudí i Jujol (com havien fet els grecs al Partenó i com copsa en l'art Gòtic): «realitzaven el pensament i les paraules de Renoir, tornant als edificis que construïen el moviment i la vida dels antics»<sup>1</sup>. I per això diu que Gaudí és l'arquitecte català que hem d'anomenar «arquitecte de l'univers» perquè ha estat el primer d'atrevir-se a deformar els edificis<sup>2</sup>. La segona és la visió religiosa

1. Francesc PUJOLS, *El pintor Pidelaserra*. Barcelona: Syra, 1935, p. 17.

2. Les idees de Pujols sobre la importància de la deformació en l'harmonia entre el fons i la forma també les trobem reflexionades en Sebastià Gasch, qui a l'article «Elogi de la deformació.» (*Dau al Set*, II, 8. Barcelona, 1949) escriu: «Els deformadors actuals poden al·legar precedents dels egipcis, japonesos, xinesos, perses, negres, bizantins, romàntics i gòtics, mentre que els adeptes a la pintura imitativa només poden invocar

de Gaudí que Pujols dona en el llibre que li dedicà l'any 1927<sup>3</sup>. En relació amb el primer concepte, hem de dir que des del primer moment en què Pujols i Dalí reivindiquen Gaudí, se situen al marge del moviment general al país, que s'abocà, a partir del 1928, cap a l'arquitectura racionalista<sup>4</sup>. D'altra banda, en posar com a fonament teòric del que diuen, i del que fan, el llibre de l'any 1927, fan explícit allò que ells mateixos volen de si mateixos (i de l'art). En conseqüència, posar sobre la taula la construcció d'aquesta «tradicció» és interessant per a comprendre aquests autors i la pluralitat de discursos que al llarg del segle xx trobem en el que hom pot anomenar «la tradició artística catalana». Ells són conscients que estan construint una «tradicció»; i que aquesta parteix de la destrucció. (No debades, al títol hem posat: «De Dalí a Gaudí».) Per això els agrada el caos i el barroquisme que troben en el modernisme i, sobretot en Gaudí (contra la visió d'un racionalisme que, com el de Sert i el de Torres Clavé, reivindica l'ordre i la netedat en l'urbanisme i en l'arquitectura)<sup>5</sup>.

un nombre molt reduït d'estàtues hel·lèniques i quatre segles escassos de pintura europea. [...] Observarem finalment que hi ha dues menes de deformacions: l'expressiva i la plàstica.» Essent la de Gaudí un mode de deformació plàstica, ja que deforma la forma externa per mostrar la força expressiva de la natura (com també ho són la caricatura i l'humorisme que defensa Pujols). Pujols i Dalí comparteixen que allò que fa Gaudí és una deformació del segon tipus.

3. Francesc PUJOLS, *La visió artística i religiosa d'en Gaudí*. Barcelona: Quaderns Crema, 2002. Per a entendre bé aquest llibre cal haver llegit els articles que sobre va Gaudí va publicar els anys 1914 i 196 a *Revista Nova*, números 7 i 37.

4. Com a botó de mostra vegeu l'article: «Projectes arquitectònics.» *Mirador*, I, 13. Barcelona, 1929.

5. En la construcció d'aquesta «tradicció» que fan a través de Fortuny i de Gaudí, hem de tenir present l'herència que reben de *La Renaixença*. Gaudí es formà al costat de Llorens i Barba i de Pau Milà i Fontanals

## D'Ors, Pujols i Dalí

El període de màxima influència d'Eugeni d'Ors en la cultura catalana se situa entre els anys 1906 i 1920, amb dates rodones. I es diu que, després d'ell, l'hegemonia cultural va passar a mans de Francesc Pujols (que la tindria fins que l'any 1926 va publicar l'heterodoxa: *Història de l'hegemonia catalana en la política espanyola*). Per a situar-nos, amb aquestes dades en tenim prou (tot i que la influència d'Ors a partir de l'any 1943 també va ser molt important i interessant en el món acadèmic català, que l'aparició de Pujols va ser l'any 1918 amb el *Concepte General de la Ciència Catalana* i que caldria veure la complexa relació entre d'Ors i Dalí i entre Pujols i d'Ors). L'important, però, no és la precisió exhaustiva de les dates, sinó que pensem que les coses no van anar ben bé així. El veritable pas en fals de Pujols (si es pot considerar així) va ser la publicació de *La visió artística i religiosa d'en Gaudí* (1927).<sup>6</sup> En ell hi ha el Pujols nihilista que trencà de forma brusca amb *La Renaixença* i amb el noucentisme i que, a partir de Gaudí, vol una nova època. Un llibre que per a Dalí era imprescindible. No en va, quan li van demanar que escrivís un llibre en francès per a presentar aquell Antoni Gaudí que havia cridat l'atenció dels racionalistes (com Le Corbusier) i dels

i amb aquest comparteix diferents aspectes primordials per a comprendre la significació de la Sagrada Família, per exemple. Vegeu: Pau MILÀ [Joan Cuscó, ed.], *Apunts d'estètica. Pau Milà i Fontanals*. Barcelona: URL, 2011. Així com allò que Pujols agafà de Llorens i Barba i de Manuel Milà i Fontanals per a crear la seva visió estètica. Vegeu: Joan CUSCÓ, *Francesc Pujols i Morgades. El filòsof heterodox*. Barcelona: PAM, 2008.

6. Pujols construeix aplicant el nihilisme. Primer en els contundents articles que l'any 1911 dedicà a Pere Corominas i a Eugeni d'Ors. I el 1927 amb aquest text en què carrega contra el cristianisme com a espiritualitat que ja és morta.

surrealistes (com Bretón), va dir que el millor que podien fer era traduir el llibre de Pujols (i així es va fer l'any 1969 quan es traduí al francès i a l'anglès). Un llibre que, en la seva segona edició catalana (1969, amb pròleg de Dalí) va aparèixer completament esporgat per la censura (i no fou restituit fins a la reedició del 1996).

Agafant la figura de Gaudí, i la «tradició» que genera a partir del 1927 amb la interpretació que en fa Pujols i que assumeix Dalí, permet acostar-nos a un període intel·lectualment viu (que va del 1920 al 1938) i que és en el que Pujols i Dalí escriuen les seves obres més importants i on naix aquell «surrealisme creatiu» que culminà en el «surrealisme clàssic» de Dalí. Tot, sota el paraigua de Gaudí, passat pel sedàs de Pujols (amb relectures de Llull). I la construcció d'una «tradició intel·lectual» i artística «alternativa» al noucentisme (i que parteix de la voluntat d'enderrocar per a construir)<sup>7</sup>. No debades, Dalí plantejà la necessitat d'una «Real Ben Plantada» enfront el símbol de «La Ben Plantada» (que encaixa amb la Lídia de Cadaqués). Una tradició fructífera, que permet una visió més ampla i plural de la cultura catalana del segle xx; que brosta d'un nihilisme creador i que concep tota una topologia de l'art del segle xx. I és que en la paradoxa inicial a resoldre hi ha el sil·logisme borrosament resolt per Dalí l'any 1985 quan: (1) després d'afirmar que ell és el surrealisme i (2) que ell és «profundament català, (3) deixà suspena la resposta sobre si el surrealisme «és català».

## **Els hereus de Gaudí**

Després de l'any 1914, i fins a l'any 1926, Gaudí és una artista que crea en i des de la solitud. El 1914 se li havien

7. De fet a Pujols i a Dalí els agrada que el somni i la realitat es toquin, que l'irracional i el racional siguin presents en l'art, que l'excés sigui qui genera l'ordre orgànic de els formes....

acabat els contactes amb la família Güell, el 1917 entraven a Barcelona les avantguardes (i comença un noucentisme menys idealista o classicista i comença el que Xavier Antich ha denominat: «realisme noucentista»)... És un home dedicat a la Sagrada Família. I això interessa. Perquè davant aquest projecte (que encara genera polèmiques) naixen en aquest moment quatre grans punts de vista. En primer lloc, hi ha els arquitectes continuadors de l'obra (que segueixen els postulats de estètics de Torras i Bages). En segon lloc, hi ha els autors relacionats amb el noucentisme, en el qual hi ha dos grups: en el primer d'Ors i Carner (que ataquen Gaudí per ésser algú fora de lloc)<sup>8</sup> i en el segon, Josep Palau (per a qui malgrat el seu barroquisme és un autor «realista» a tenir en compte)<sup>9</sup>. Tercer, el grup dels arquitectes racionalistes, també dividits en dos bàndols: els qui diuen que cal deixar enrere una arquitectura feta a base de grans «mones de Pasqua» i els qui, com Sert, diuen que en Gaudí i la seva recerca al voltant de la natura hi ha quelcom que tindrà una gran influència en el futur. Quart, Pujols i Dalí. Defensen Gaudí com a graó imprescindible en la construcció del present i del futur. Ara bé, el veuen com el Wagner de l'arquitectura. Ha arribat a uns límits de complexitat que reclamen destruir per a construir de nou i, en fer-ho, convertir-lo en un «clàssic». Aquests darrers són els que ara interessin (tot

8. Per a posar un exemple de la crítica orsiana citarem la glossa que portà per títol «Arquitectos» i que es publicà al diari *Arriba* el dia 3 d'abril de l'any 1949. En ella diu que Gaudí mai va fer cas d'allò que se li encarregà i que es dedicà a fer desastres (com a la Catedral de Mallorca o a la Casa Milà). «El más estupendo, el famoso Antonio Gaudí, gran artista y gran tipo. Éste, del cliente y de sus exigencias, se liberaba por completo; mientras se construía la obra, ni antes, ni después, le permitía chistar. Al obispo de Mallorca, le dejó la catedral como nueva, con un pretexto de un baldaquino. [...] Don Antonio le consintió sólo ver la cosa, cuando no tenía remedio ya.»

9. Josep PALAU; *Música i filosofia*. Barcelona, 1935, p.28.



i que les disquisicions de Sert i de Palau també són d'una gran vàlua i interès en els nostres dies)<sup>10</sup>.

Què en va dir Pujols de Gaudí? A banda del que ja hem vist, cal dir que per a Pujols, la Sagrada Família era l'expressió d'una espiritualitat que mirava al futur de la humanitat. Era una obra que mostrava el començament d'un nou moment. Amb ella, la religió catòlica havia mort. En l'opuscle citat, aquest fet és evident i per això fou censurat durant el franquisme. Per a Pujols Catalunya és la cultura que ha d'enfonsar el catolicisme. I la Sagrada Família és el símbol d'aquella religió que cal «sacrificar» i la porta cap a una nova espiritualitat. La missió dels catalans, diu, ha d'anar acompanyada per una proposta d'espiritualitat que sigui capaç de deixar enrere, perdudes en el mar de l'oblit, les tres grans religions monoteistes (i aquí Pujols actualitza el projecte de Lull). Cal una nova espiritualitat de la qual la Hiparxiologia (de Pujols) i el Surrealisme Clàssic (de Dalí) se'n fan senyera. I és que, com llegim a les notes manuscrites conservades a la Fundació Francesc Pujols, cal la retirada del catolicisme perquè els catòlics ja no són res més

10. També caldria acotar aquesta interpretació de Pujols i de Dalí amb les aportacions cabdals que dins l'àmbit de la reflexió sobre l'artista i la creació van fer Gabriel Alomar (els anys 1904 i 1908), Josep Aragay (l'any 1917) i, també, l'Eugeni d'Ors de la sèrie de glosses sobre art, que agrupà sota l'epígraf «Arte Vivo» i que van ser publicades entre els anys 1952 i 1954 a *Revista. Semanario de Información Artes y Letras* de Barcelona. D'Alomar cal destacar-ne la seva ascendència sobre el jove Dalí quan aquest començava a escriure i a pintar amb ímpetu els anys 1918 i 1919. Fou mestre de Dalí a l'Institut i les idees estètiques de l'un i de l'altre tenen significatius punts de contacte. Sobre els primers anys de Dalí vegeu: AAVV, *Dalí: els anys joves (1918-1930)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya / Fundació Gala - Salvador Dalí, 1995. També cal considerar que les aportacions que fa Alomar (i que trenquen amb la visió romàntica de l'art, de la genialitat i dels excessos de la bohèmia final de segle) són paral·leles del que passava a Europa.

que luterans endarrerits. Uns platònics que han acabat per aferrar-se a Kant, diu. I afegeix: «La religió ha d'ésser efectivament catòlica, ço és universal. [...] Ho té d'omplir tot, el temps i l'espai. Com la ciència té d'anar a la llum del dia i no pels racons, de religió només n'hi pot haver una. [...] La religió com la ciència que l'estudia tenen que respondre a fets reals i positius i de realitat n'hi ha una que és igual per a tots»<sup>11</sup>. Religió lluny de la superstició i dels màrtirs. Religió i ciència que no s'imposen ni s'oposen. Aquesta és la nova espiritualitat que brolla de la Sagrada Família com a símbol de la màxima llibertat creadora a partir de la màxima imaginació relligada amb el màxim coneixement de les formes de la natura. El nietzscheanisme de Pujols és ben clar i portat a la pràctica amb totes les conseqüències. Vegem-ho en paraules de Pujols:

«Si a l'època de Wagner i de Cézanne, que contorsionaven les visions musicals i pictòriques que tenien, trencant els cànons de la música i de la pintura italianes [...]. I a l'època de Strauss i Stravinski, en música, i en Picasso, en pintura [...]. Mentre Wagner, Strauss i Stravinski cercaven noves formes de la música tornant a la concepció primitiva de l'art, per mitjà del refinament més agut, que és el que s'acosta més a la primitivitat, perquè els extrems es toquen, Wagner deformant el quadre canònic de la música italia-

11. Fundació Francesc Pujols, Caixa 34, Lot 691. L'objectiu final és evitar la superstició i els enfrontaments religiosos amb una represa dels ideals humanístics que han guiat el pensament occidental des de la Grècia fins a la modernitat (rellegint el projecte lul·lià). Pujols és conscient, almenys des de l'any 1938, de la crisi profunda que viu l'humanisme. La guerra li ha posat fàcil per a ser-ne conscient. No obstant això, adopta, com Dalí, un posicionament idealista. UN repte que defensa el valor de l'art per a la vida humana. Manté la flama de la modernitat enfront, per exemple, d'altres veus que a partir de els dècades del 1950 i del 1960 proclamen la fi de l'art.

na, com hem dit, Strauss augmentant i estridenciant les sonoritats i Stravinski trencant agudament les melodies i les harmonies per arribar-los-hi a l'entranya, i mentre Cézanne deformava la figura i el paisatge per tal d'intensificar la vida de la visió pictòrica, i en Picasso feia de les seves amb les seves traces i manyes genials i felines, triomfant a París, [...] En Gaudí, mut com la pedra, sense dir res, feia el mateix obeint al mateix ritme de la tragèdia artística moderna revolucionària per a retornar als principis fonamentals de tots els pobles, sense moure's de Barcelona»<sup>12</sup>.

El «wagnerianisme» de Gaudí el portà a trencar l'expressió a un màxim de complexitat que ha de trastocar tot el que vindrà després. A trobar un nou valor plàstic a l'arquitectura (que fascinà un Dalí que des de jove s'interessà per la idea de morfologia i que deuria estar captivat per les propietats exòtiques de la matèria de dues dimensions que podem copsar sovint en els seus quadres i que ha donat el premi Nobel de física a Thouless, Haldane i Kosterlitz). En aquest mateix sentit, per a Dalí (en Gaudí i en Fortuny) ja hi ha elements «presurrealistes». Per què? Perquè tant per a Pujols com per a Dalí en Gaudí la realitat s'eixampla i es

12. Francesc PUJOLS, *La visió artística i religiosa d'en Gaudí*. Barcelona: Llibreria Catalònia, 1926, p. 32-33. Per a fer-nos una idea d'allò que separa d'Ors de Pujols, podem veure com, l'any 1946, d'Ors constata el mateix procés de pas de l'impressionisme a l'expressionisme però sense ubicar-hi l'obra de Gaudí: «Al de los tres pintores que, en función magistral y predominio influyente, aleccionaron a todo el mundo en la renovación del arte que viene operándose desde los comienzos del siglo: Paul Cézanne, Georges Seurat, Pablo Picasso, [...] un nombre italiano hube de agregar, Amadeo Modigliani [...] La tradición no era en el caso particular de Modigliani, la de los arquitectos, como en Cézanne; la de los escultores, como en Seurat; la de los dibujantes [...] como en Picasso. Era propiamente pictórica.» («Novísimo Glosario. Modigliani.» *Arriba*, Madrid, 28-V-1946.)

fa més profunda (més real i més propera a la veritat). La Natura esdevé artística i els somnis, els mites, les llegendes i la racionalitat s'hi mesclen fructíferament. I és que per a ells cal un pensament que sigui «realista» del tot, que abraçi el conscient i l'inconscient. Tota la vida psíquica. I que es relligui amb un coneixement científic de la realitat; essent aquest coneixement el que permet una nova mirada i una nova sensibilitat més universal. Una nova espiritualització de la vida humana. Perquè això és el que cerquen Pujols (amb l'Escala de la Vida) i Dalí (oposant la seva obra al cubisme de Picasso)<sup>13</sup>.

També és a finals de la dècada del 1920 quan, des de la perspectiva teòrica, Salvador Dalí també viu un moment esplèndid i quan la seva pintura gira cap al surrealisme. A banda de donar-se a conèixer com a pintor, i pel que ara ens interessa, és quan escriu els seus textos teoricofilosòfics més importants: l'any 1927 l'article sobre Sant Sebastià; l'any 1930 *La Femme visible*; l'any 1931 *L'Amor et la mémoire* i l'any 1937 la *Métamorphose de Narcisse*, entre altres. A més, l'any 1926 comença a fer circular un concepte límit de gran vàlua: «putrefacte». I la idea de putrefacció com a font de renovació, i necessitat de digerir el vell per a crear el nou, va fent camí fins que l'impur i putrefacte que hi ha en Wagner i en Gaudí són la font d'energia del seu «surrealisme clàssic» i de la seva «mística quàntica» (a partir de la dècada del 1950 i fins a la dècada del 1970), que és el pur (o l'«Àngel»).

13. És potser en aquest sentit amb què Dalí interpretà Picasso amb el que cal llegir la darrera exposició de Picasso? Aquella amb quadres violents i bruts. De traç enèrgic, colors forts, de desmesura i d'obsessió. Aquella exposició pòstuma (però organitzada per ell mateix) que es va fer al Palau del Papes d'Avinyó a finals de l'any 1973. Va ser esgotament (com es va dir)? Va ser el seu darrer crit de vida?

## Tradició i surrealisme clàssic

Així mateix, tant Pujols com Dalí, fan arribar aquesta «tradició» fins a Ramon Llull. Com? Per a Ramon Llull cada edifici s'ha d'adequar al seu sentit i simbolisme. No és el mateix una església que un palau. Ni pel que si fa ni pel que representa. Els edificis han de ser funcionals i, al mateix temps, significatius. I aquest fet és, també, ben clar en Gaudí, el qual aporta dos vaixells insígnia a aquest fet: la Sagrada Família i el Palau Güell. Tant Dalí com Pujols diuen que Llull els inspira i, seguint el que ha fet Gaudí, que no és potser ni artista ni filòsof sense una rigorosa visió científica de la realitat sencera. Per això, agafant Freud, Dalí posa en escena el mètode paranoicocrític i, agafant els avenços de les ciències, crea la mística nuclear pintant la física quàntica o l'espiral de l'ADN. I per això amb habitud es reunia amb científics com Prigogine i Watson. Així, si Llull tingué una preocupació per fer que cada llibre tingués la seva imatge significativa (com el *Llibre de contemplació* del 1272 amb la imatge de la creu formada per set parts, essent el set el número de la Verge), Dalí es preocupà de donar una imatge a l'hipercub<sup>14</sup>.

Per anar acabant, tres conclusions. Primer, és el moment de dir que Dalí i Pujols entenen que: 1/ Gaudí i Llull (tal com va dir Josep Pla) han estat dos excepcionals constructors de racionalitat, i 2/ que ambdós defensen l'encaix que hi ha d'haver entre la reivindicació del «realisme» (o del «realisme naturalista») de Llull i de Gaudí amb el seu propi. Per què? Per fer un art viu? I ho reivindiquen seguint allò mateix que Ramon Llull havia escrit al *Llibre de Contemplació* (capítol 120), Ramon Llull es queixà que els pintors

14. En Llull hem de tenir en compte, també, com al *Breviculum* tradueix en imatges les lluites contra les idees d'Averrois i d'Aristòtil simulant batalles entre exèrcits enemics.

reproduïxen formes però que aquestes no tenen res a veure amb la vida; que els manca el fons: «mas no ha ressemblant a home en les obres; en així, veig molt home semblant a figura e a imatge d'home.» L'art és mort i no dona vida. Es pinten creus d'or però no creus de sang, diu. I això no és bo per a la societat. I aquest és el repte que assumeix Pujols. La defensa d'un art que no caigui en aquest absurd.<sup>15</sup> Art viu («harmonia viva») que expressa una nova espiritualitat. Un renovat humanisme que té el seu símbol en la Sagrada Família (de pedra), en els Castells humans (com van dir Pujols i Dalí) i, com afegeixo jo, en el Palau Güell (que és en l'àmbit civil allò que la Sagrada Família significa en l'àmbit religiós). Segon, i per acabar, dir que (3) retornem a l'afirmació que va fer Dalí quan li van dir si el surrealisme era català. Ell va dir que sí i que no, com hem vist. I això s'ha d'entendre des de la perspectiva de les utopies del Renaixement (de la implicació dels artistes en les ciutats utòpiques). És a dir, des de la visió del «Surrealisme Clàssic» com un objectiu utòpic, de reformulació dels ideals de l'humanisme (i de la modernitat) en un context (el segle xx i després de les dues guerres mundials, de la Guerra Civil espanyola i de la Guerra del Vietnam) en què aquest ha quedat tocat de mort. El «Surrealisme Clàssic» és allò que naix de trobar la síntesi (el «punt dolç», diria Pujols) entre tres autors francesos i tres autors catalans (entre París i Barcelona com a capitals de l'humanisme i de l'art): entre dos arquitectes (Gaudí i Ledoux), entre dos filòsofs (Pujols i Comte) i entre dos pintors (Fortuny i Moreau). Aquesta és l'aposta de futur de Dalí qui, com Pujols, creu en una necessitat de fer rebrostar l'Humanisme a través de l'art i del pensament. I és, també, una visió que dona ja els darrers anys de la seva vida i que

15. Vegeu, per exemple: Francesc PUJOLS, «Las tres potencias del alma.» *Revista Gran Via*, XII, 484, Barcelona, 1961.

és parella de la que va donar Ramon Llull (també en els seus darrers dies) al *Llibre de la ciutat del món* (1314), en el qual es planteja si des de la perspectiva racional la humanitat es mereix ser destruïda, aquesta, al final, és perdonada per la justícia divina (i per això la «ciutat del món» no fou destruïda sinó restaurada).<sup>16</sup> D'altra banda, la resposta que donà Dalí queda en suspens perquè del que es tracta, com repetí moltes vegades, és de casar el local (ser català) amb l'universal (el surrealisme). I fer-ho és un procés constant. Un repte. Un art.

16. Vegeu: Ramon LLULL, *Llibre de a disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic. Llibre de la ciutat del món*. Turnhout / Santa Coloma de Queralt: Brepols / Obrador Edèndum / URV, 2008.

## TRADICIONS I COMPLEXITAT ECONÒMICA

JOAQUIM PERRAMON

*IAFI, Universitat de Barcelona*

Per tal de donar una visió econòmica de la tradició que interessés als filòsofs m'interessava resoldre una qüestió prèvia. Els avenços en economia sovint han tingut uns precedents immediats en l'aparició de nous corrents filosòfics. Hi ha algun treball sobre aquesta connexió? Amb sorpresa (hom espera avui en dia trobar-ho tot) no he trobat un treball general; sí per economistes en particular.

Un primer exemple d'aquest fet seria la influència que va exercir Voltaire sobre Adam Smith. Voltaire, fugit de França, a la borsa de Londres va descobrir que tot i que l'objectiu del mercat no era promoure la fraternitat, ho havia aconseguit. Ho explica a les cartes filosòfiques. La idea va resultar revolucionària perquè el canvis socials que propugnava Voltaire no perseguïen solament uns objectius de justícia social sinó també la defensa d'uns interessos econòmics, la qual cosa tingué una gran efectivitat.

Smith, que va conèixer Voltaire a Ginebra, recull la idea central a *La riquesa de les nacions*. En el món és el mercat el que manté unides les persones. En el seu dia es donava una resposta econòmica a un problema filosòfic.

Un altre cas fonamental a la història d'influència de la filosofia sobre l'economia és la de Hegel i Marx.



Keynes, abans d'optar per l'economia, s'havia decantat cap a la filosofia i les matemàtiques. Va estudiar amb G. Moore i Russell en una època on les idees es removien. La influència de Moore sobre Keynes la descriu ell mateix a *Les meves primeres creences* (1938). El món de Moore es caracteritzava per la puresa dels motius que portaven els homes a obrar el bé. Explicava que solament els subjectes espirituals tenen autèntic valor i entre ells els plaers de les relacions humanes i el gaudi dels objectes bells. D'això es dedueix que les accions correctes són aquelles que serveixen per a produir estats intel·lectuals que mereixin la pena assolir

A part de Moore, en el *Tractat de probabilitat*, de Keynes hi ha una concepció de la incertesa que el va portar a observar l'economia d'una determinada manera on apareix la subjectivitat, els 'animal sperits', etc.

Menys coneguda és la influència de Nietzsche sobre el gran economista Schumpeter. El segle xx és el segle de la societat de masses. Els treballadors es tornen consumidors i les masses apareixen per arreu. Tot és massiu, els mitjans, la diversió, la malaltia, la mort... Nietzsche ho veu molt clar i ho detesta. D'aquí ve la idea del superhome, que és el que ha de poder suportar aquesta societat.

En l'obra de Schumpeter estan reflectides les idees de Nietzsche. En *El naixement de la tragedia* la creativitat rau en un selecte grup d'homes inspirats pel deu Dionís. És una idea que Schumpeter trasllada a l'economia: per a ell la creació de riquesa parteix sempre de la innovació d'un emprenedor (inspirat per Dionís).

Es podrien trobar molts més exemples: els neoliberals inspirats en filòsofs austríacs, economistes que ratllen la filosofia com Amartya Sen i filòsofs que marquen el camí a l'economia com Anthony Downs.

\* \* \*

No he trobat un treball sobre les arrels filosòfiques de l'economia, com deia, però en canvi he trobat un llibre titulat *Els filòsofs mundans: vida, època i idees dels grans pensadors econòmics* (Robert Heilbroner, 1953). És un llibre que debat bàsicament sobre qüestions metodològiques de l'economia. El més curiós és que el llibre li ha servit per a fer una reflexió sobre el tema a Robert Shiller, premi Nobel d'economia (2013), que va saber explicar la crisi de 2008, qüestió en la que havia fallat l'economia ortodoxa. Shiller, considera que després del fracàs aparent dels economistes per veure la possibilitat de la nostra recent crisi financera, hi ha senyals emergents de més interès en un equilibri entre l'especialització i el coneixement dels resultats en altres camps, incloent la història, la psicologia i la sociologia. A part d'això, es veu com Shiller, que és un gran economista, no ha tingut un referent filosòfic tal com els exemples que hem vist anteriorment i ho troba a faltar.

Actualment s'ha perdut la proximitat i fins i tot el contacte personal que hi havia segles enrere entre filòsofs i economistes. Tanmateix la influència segueix. Des del meu punt de vista, Shiller està en una època de postmodernisme. Quan ell recomana incorporar la sociologia, la psicologia i la història a l'economia és perquè entén que la teoria econòmica té un valor relatiu, altament coherent però que pot fallar en un entorn complex.

Al mateix Shiller li donen simultàniament el premi Nobel amb Eugene Fama tot i que sostenen teories oposades o, més ben dit, teories que funcionen en determinades circumstàncies en un entorn complex. L'economia és un recull de relats o grans relats coherents però que es fan efectius segons les circumstàncies. Encara que els relats no es facin efectius, és a dir no siguin predictius, sempre els queda un valor preventiu. Des del meu punt de vista, les tradicions polítiques, que el Dr. Stefano Petrucciani ha analitzat, també formen part d'un conjunt de relats.

Aquesta concepció implicaria un canvi profund de la metodologia en economia. Hi ha un debat permanent al respecte. Tanmateix quan el reconeixement de la influència postmodernista es fa explícit les modificacions que es reclamen són més radicals. En ecologia, per exemple, els matemàtics Silvio Funtowitz i Jerome Ravetz fan un reconeixement explícit dels plantejaments postmodernistes i proposen canvis metodològics molt importants.

El problema de la incertesa continua essent extraordinàriament rellevant. Jacob Bernoulli va definir tres modes d'incertesa: probabilística additiva, probabilística no additiva i condicional. Doncs bé, des del meu punt de vista, la incertesa dels relats econòmics es caracteritza per correspondre al mode condicional que Bernoulli posava en segon lloc.

Malgrat que el context de complexitat en economia és evident, els models desenvolupats en altres disciplines com la teoria del caos, no són aplicables. Possiblement siguin massa senzills.

\* \* \*

L'economia, com és natural, aspira a donar categoria de ciència a uns relats determinats; ha de ser així. Malgrat això, els relats acaben tenint una capacitat predictiva relativa afectats per un entorn complex, amb la qual cosa es construeixen nous relats. La filosofia ha servit d'inspiració per a la construcció de nous relats. A part, amb inspiració o sense, sovint l'economia ha cercat la legitimitat filosòfica per donar versemblança als seus relats. En definitiva, l'economia és ciència, és art i és retòrica (relat i persuasió).

No sé, perquè no ho he estudiat, quina rellevància poden tenir les tradicions en economia, però és evident que en el context descrit hi caben perfectament.

## Referències bibliogràfiques

- FUNTOWITZ, Silvio; Ravetz Jerome (1993) *La ciencia pos-normal*, Barcelona: Icaria Ed., 2000.
- PERRAMON, Joaquim (2016) *Economia i Complexitat*. Ponència Seminari IAFI 2016. Dipositat amb lliure accés al Dipòsit Digital de la UB.
- SHILLER, Robert; Shiller, Virginia (2010) «Economist as Wordly Philosophers», *American Economic Review*, 101, 3, (2011): 171-175.
- WALLWITZ, Georg von (2013) *Mr. Smith y el paraíso. La invención del bienestar*, Barcelona: Acantilado, 2016.



## **CONEIXEMENT I TRADICIÓ**

ANDRÉS L. JAUME

*Universitat de les Illes Balears*

La idea d'un saber universal no escapa a la limitació humana. Fins i tot les pretensions més universalistes del coneixement no poden ser alienes al fet que en aquest coexisteixen tradicions. La pròpia inintel·ligibilitat dins d'una mateixa disciplina és prova d'això. Igualment, els manuals, les revistes científiques o les pròpies llengües en les quals es redacten contribueixen a generar una identitat epistemològica amb la qual qualsevol novell iniciat al món acadèmic ha de veure-se-les.

Permeti-se'm una breu anotació gairebé biogràfica. Em vaig llicenciar en Filosofia al juny de 2003, a l'octubre d'aquest mateix any començava els meus estudis de doctorat i començava a investigar un àmbit pràcticament desconegut per a mi: l'anomenada «Filosofia analítica». Doncs bé, en una universitat en la qual en aquest moment amb prou feines ningú es dedicava a aquest continent filosòfic, així es deia, i després d'uns estudis de llicenciatura de cinc anys en el que vaig tenir ocasió de tocar pràcticament tots els pals de la filosofia amb excel·lents professors, em vaig trobar que llegia i no sabia el que llegia. Encara així vaig seguir i va valer la pena. Vaig aprendre que els judicis de tota la vida eren ara proposicions o actituds proposicionals. Que els problemes d'ideologia que estudià Destutt de Tracy eren qüestions relatives al misteriós contingut mental i que la Història de la

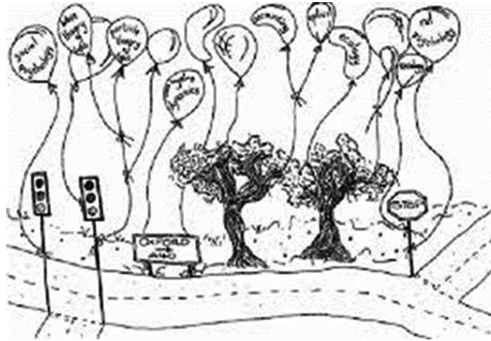
Filosofia era una venerable disciplina que servia per adornar el discurs acadèmic. Igualment em vaig adonar que l'antiga Psicologia racional o el que es veia com a Psicologia filosòfica era «Filosofia de la Ment» i que la Filosofia de la Naturalesa i la qüestió de la teleologia s'estudiaven en «Filosofia de la Biologia», encara que després a Gilson li hagués donat per escriure un text sobre «Biophilosophie». Però això no ho vaig veure ni el primer any ni el segon, més aviat quan estava acabant la tesi doctoral després d'un DEA –ara ja una relíquia– i una estada a la Universitat de Brown. Aprofito per dir que aquí també em vaig assabentar que segons un important professor d'aquella universitat de la Ivy League, Salamanca havia estat fundada pels àrabs i que l'epistemologia de les virtuts que conreava un altre tenia molt a veure amb Maquiavel, tot i que a aquell la paraula *virtú* li semblava bastant més estranya que *virtute*. Després de tant rigor lògic vaig acabar creient que Bochenski & Co tenien tota la raó de denominar a la moderna lògica matemàtica «lògica» i que per a una nova ortodòxia de vestit amb sabatilles esportives millor era la sagristia i Gredt. Així, per a buscar essències, em quedava amb l'essència del tomisme de Manser, per descomptat O.P. i gos guardià de l'ortodòxia sense disfresses pseudoprogressistes als quals els personalistes són tan aficionats. Si hi ha allò donat («the given»), ja sigui científic o filosoficoreligiós, fem ostensió d'això, ja que no és tothom que pot tenir tal cosa. Si hem de cercar ortodòxies, com la catòlica Roma no hi ha res, ningú li fa competència per molt Oxbridge que es pretengui. Així que vaig acabar donant-li la raó a un dels meus directors de tesi –Miguel Ángel Quintanilla– que mai no va acabar de creure's això de la Filosofia analítica. Jo tampoc. Però, sobretot, vaig aprendre alguna cosa, que el sentit històric de la filosofia no era un mer esdevenir o un simple adorn erudit, sinó un aspecte substantiu de tot coneixement –com assenyalaren Ortega, Zubiri o Marias– i que molt bé un pot

habitar un paratge intel·lectual pensant que la resta del món acadèmic és absolutament igual... fins que es dona de cara no ja amb la versió més naïf de la història de la ciència, sinó amb el que fa el col·lega més proper i que no té res a veure amb el món en el qual un, finalment, ha arribat a habitar amb cert confort. D'aquesta manera allò donat és únicament la tradició i quan un s'adona sobre quins mites o relats està participant llavors deixa de ser el donat sense més com a mite i és el donat i el que pot ser canviat, venut o alterat. Amb això, afegeixis que qualsevol teoria del coneixement, sense una història i sociologia del coneixement és més aviat una teoria del desconeixement o, el que és el mateix, una teoria de la ignorància. La crítica és sempre fàcil quan s'ignora i la tolerància epistèmica només emergeix quan s'és conscient que el coneixement que un produeix respon a un determinat passat i a unes expectatives. N'hi ha unes millors que unes altres? Aquesta seria la pregunta més indicada si creguéssim que la resposta és afirmativa. No obstant això no puc anticipar cap resposta positiva, més aviat afegir que fins i tot el criteri de bondat d'una teoria o tradició epistèmica depèn en gran manera de la pròpia tradició. Les respostes sempre semblen estar prefixades al principi, la resta, va solament. La traducció és possible quan hi ha elements comuns i aquests apareixen perquè hi ha ancestres comuns o, el que és el mateix, una experiència del món i uns recursos conceptuals compartits pels dos grups en litigi. Tornem a la filosofia analítica, pocs analítics recordaran que en els seus orígens l'escola-religió veritable va suposar una ruptura enfront del hegelianisme a la Bradley que van estudiar durant anys Russell i Moore, que Wittgenstein, autor d'aforismes i generador de «papers» amb prou feines havia estudiat filosofia i que va ser Russell qui va tenir la malèfica idea de publicar un llibre impubliable com el *Tractatus*.



La tradició genera el tipus d'identitat filosòfica que un vol tenir. Però encara més, genera un *ethos*, un conjunt de pràctiques i d'estàndards epistèmics que delimiten el que és coneixement i el que és ignorància. En altres disciplines ens trobem amb situacions encara més radicals que en Filosofia. Per exemple, en economia el marxisme i tota la seva xerrameca han desaparegut, el mateix que l'anomenada economia austríaca. De fet, els economistes, com els metges, tenen manuals de referència com Mankiew o Samuelson, com Farreras-Rozman o Harrison en Medicina. En Psicologia la psicoanàlisi és disciplina proscriu mentre queda relegada a algunes facultats de Filosofia i en les mal denominades ciències dures, en aquelles que s'aconsegueixen veritats i autèntics seguidors, la reflexió bàsica i fonamental queda en el cap d'aquells pocs que aconsegueixen posar en qüestió el donat per les respectives tradicions acadèmiques. El programa logicista va desaparèixer, com el criteri de prova o veritat matemàtica ha estat discutit i ha anat canviant al llarg del temps. Res com ignorar la història per dir que la ciència acumula veritats sense més i va en línia recta coronant una fita darrere l'altra.

Assumir que en qualsevol empresa racional hi ha tradicions va lligat a valors morals i epistèmics com la tolerància o la cerca de la raonabilitat enfront de la raó imperial. En aquest sentit m'agradaria recordar dues metàfores, ambdues provinents del món anglosaxó. Serà que, com la veritable religió, ja no la creuen ni a Roma. La primera d'elles em va generar autèntic horror quan era un estudiant de 23 anys absolutament apegat als principis del «moviment (analític)». Va ser Nancy Cartwright i el seu llibre *Dappled World* (1999). La portada, il·lustrada amb un dibuix com el següent:



s'oposava a la imatge del saber heretada del positivisme lògic i que es representava per mitjà d'una altra imatge com era aquesta altra:

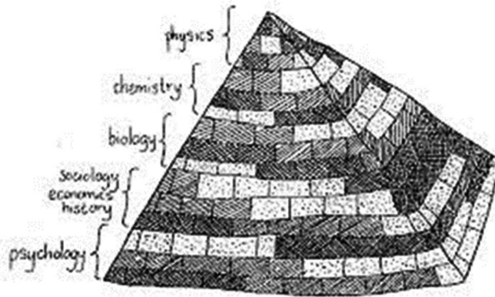


Figure 0.1 Pyramid. Source: Rachel Hacking.

Sé que alguns filòsofs de la ciència s'han dedicat a l'estudi del valor de les metàfores en la ciència, de la mateixa manera que aquestes tenen un paper notable en textos com la *Crítica de la Raó Pura* o la *Fenomenologia de l'Esperit*. D'això pot dir-se «nihil novum sub sole», un Mediterrani redescobert o, el que és el mateix, una reactualització del

*dictum* aristotèlic «Tots els homes tenen naturalment el desig de saber». El plaer que ens causen les percepcions dels nostres sentits són una prova d'aquesta veritat. Ens agraden per si mateixes, independentment de la seva utilitat, sobretot les de la vista. En efecte, no només quan tenim intenció d'obrar, sinó fins i tot quan no ens proposem cap objectiu pràctic, preferim, per dir-ho així, el coneixement visible a tots els altres coneixements que ens donen els altres sentits. I la raó és que la vista, millor que els altres sentits, ens dona a conèixer els objectes, i ens descobreix entre ells gran nombre de diferències. En efecte, el pensament deu molt a la vista i no en va la metàfora cabdal del coneixement és la visual, tant, que la veritat no és sinó llevar-se la bena dels ulls i veure la llum.

L'abandó de la piràmide em va fer tremolar, com si fos una mòmia conservada dins d'ella, em vaig fer miques en orejar-me amb el que podrien denominar-se «els aires –o el vendaval– de la postmodernitat en la filosofia de la ciència». No obstant això, va valer la pena. La següent metàfora va generar un efecte agredolç en mi. Es tractava, una vegada més, de Sellars i la seva coneguda frase «la ciència és la mesura de totes les coses» això sí, ni una ciència piramidal ni una serp hegeliana i no menys verinosa. La dolçor resultava de condemnar el donat o el positivisme per... i aquí venia l'aspecte més agre, acabar tornant a un altre mite del donat, «la ciència», l'empresa racional que no deixava de ser això: la raó, ara dessubstancialitzada en part encara que no menys desvitalitzada, ja que tant la seva gènesi com el seu desenvolupament quedaven ben clars en la reconstrucció gairebé fabulada que Sellars feia de la mateixa a la seva conferència *La filosofia i la imatge científica del món*. La raó no era altra que la denominada «imatge científica» que, per molt tipus ideal que es pretengués, aquí estava marcant el seu territori com un moix al carrer. I heus aquí que no és aquesta la racionalitat que busco, sinó una més feble o de més flexible.

De manera que el que vull és una racionalitat d'acord amb el meu estar al món i no amb el mer ésser de les coses. Una racionalitat que sigui, més aviat una raonabilitat no menys tradicional alhora que qüestionadora de la mateixa raó. Hi ha lloc per a aquest sentit crític i il·lustrat o és una extemporaneïtat?





## LA TRADICIÓ NAVEGA. CONSIDERACIONS ETNOGRÀFIQUES ENTORN A LES EMBARCACIONS TRADICIONALS

ELISEU CARBONELL

ICRPC - Universitat de Girona

L'escriptor Josep Pla solia dir que els pagesos eren anti-traditionalistes. Que la tradició era una elaboració dels homes de lletres. Que els pagesos «no estan per tradicions»<sup>1</sup>. Només els pagesos rics, deia, es tornen tradicionalistes quan descobreixen el camp a través de la literatura. Però els pagesos pobres, que són la immensa majoria, la tradició «tant se'ls en dona». Això pot relacionar-se amb la idea de Raymond Williams quan a *El camp i la ciutat*<sup>2</sup> escrivia que un camp en activitat productiva no és mai un paisatge. Fent una analogia podríem dir que una embarcació no és tradicional fins que deixa d'usar-se per a transportar persones i mercaderies o per anar a pescar.

Quan ens enfrontem a l'estudi de les embarcacions tradicionals, el primer concepte que hem de considerar és justament el de «tradició», que necessàriament ens remet al debat al voltant de «l'invent de la tradició»: moltes de les

1. Josep PLA, «Ramon Turró (1854-1926)», dins: *Homenots. Primera sèrie*. Obra completa, vol. 11. Barcelona: Destino, [1969], p. 146

2. Raymond WILLIAMS [1973], *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

tradicions a Europa, tal com va mostrar Eric Hobsbawm<sup>3</sup>, van ser construïdes entre 1870 i 1914 i, per tant, poden o fins i tot han ser de-construïdes. Aquest plantejament portat a les seves darreres conseqüències va ser la causa d'un subtil i profund desprestigi acadèmic de les tradicions, subjectes a una revisió sovint més inquisitorial que crítica, com bé ha assenyalat Alessandro Testa<sup>4</sup>, per part de l'antropologia post-moderna nord-americana. Va ser així com els estudiosos del folklore, com a ciència de la tradició, van haver de buscar refugi en l'estudi del patrimoni, com explicà Barbara Kirshenblatt-Gimblett<sup>5</sup>. El terme «folklore» va ser paulatinament substituït en els anys noranta en els documents oficials de la UNESCO pel de «patrimoni cultural immaterial», per les seves connotacions pretesament pejoratives<sup>6</sup>. Però com han demostrat diferents antropòlegs en els darrers anys<sup>7</sup>, el concepte «tradició» segueix sent un concepte molt important per les poblacions europees. En el meu propi treball de camp sobre les embarcacions tradicionals i pesca artesanal a Catalunya percebo la vivacitat i intensitat del concepte «tradició» vinculat a les coses de la mar per contraposició al modernitat industrial i capitalista, com tractaré de mostrar.

3. ERIC HOBSBAWM; TERENCE RANGER (eds.) *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002.

4. ALESSANDRO TESTA, «È la 'tradizione' ancora buona da pensare? Riflessioni critiche su una nozione controversa», *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, 53, (2016): 63-91

5. BARBARA KIRSHENBLATT-GIMBLETT, «Theorizing heritage», *Ethnomusicology*, 39(3), (1995): 367-380

6. BEATRIZ SANTAMARINA, «Los mapas geopolíticos de la UNESCO: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial», *Revista de Antropología Social* 22, (2013): 263-286.

7. VEURE, per exemple: JOSÉ A. GONZÁLEZ ALCANTUD, *Economía contra tradición*. Granada: Universidad de Granada, 2000; ROB VAN GINKEL, «Killing giants of the sea: contentious heritage and the politics of culture», *Journal of Mediterranean Studies* 15(1), (2005): 71-98.

Però deixo ara aquest debat per centrar-me en el replantejament teòric que van fer Hobsbawm i Ranger sobre les tradicions. Al pròleg del seu llibre escriuen aquesta formulació tants cops citada: «La ‘tradició inventada’ implica un conjunt de pràctiques, normalment governades per regles acceptades oberta o tàcitament i de naturalesa simbòlica o ritual, que busquen inculcar determinats valors o normes de comportament mitjançant la seva repetició, cosa que automàticament implica continuïtat amb el passat»<sup>8</sup>.

En el paràgraf següent, Hobsbawm aclareix que cal distingir entre tradició i costum. Aquest és un detall important que potser no s’ha tingut prou en compte. El costum, diu Hobsbawm, «predomina en les societats anomenades tradicionals». Per tant, quan en l’àmbit popular s’usa el terme «tradicional» com un adjectiu (per exemple, «embarcació tradicional»), es fa referència al costum de les societats tradicionals. Hobsbawm posa com a exemple que quan els moviments camperols reclamaven un dret apel·lant a «costums des de temps immemorials» no expressaven un fet històric, sinó el delicat equilibri de forces en la lluita constant d’un poble contra els seus explotadors.

Allò «tradicional», com a adjectiu, adquireix així una dimensió de costum, d’experiència i de continuïtat amb el passat. És més, serveix d’instrument o d’eina social per a determinats col·lectius, com veurem. Això permet abordar l’estudi de la tradició, en el cas que aquí ens ocupa les embarcacions tradicionals, com la identificació de les permanències i innovacions socials i no tant de les invencions o fabricacions, unes permanències que ens parlen d’estructures estables que es transmeten a través del temps mitjançant un patrimoni que està viu i que permet també innovar.

8. HOBBSAWM i RANGER, *op. cit.*, p. 8



La tradició, com deia l'antropòleg nord-americà Richard Wilk<sup>9</sup>, és «una ficció persuasiva que serveix per a usos pràctics del dia a dia». En èpoques de relativa estabilitat econòmica i ecològica, deia l'antropòleg, es parla poc de la tradició. Però en canvi, en temps d'instabilitat, quan l'ordre econòmic i social estan en perill, el passat adquireix importància i significat.

Passo a exposar breument un exemple etnogràfic. El desembre de l'any 1990, l'alcalde de Sant Pol de Mar va enviar la brigada municipal a la platja perquè calessin foc a la «Lorenzo», la darrera embarcació de pesca professional que restava a la platja, testimoni d'un món desaparegut. Sant Pol havia estat un dels principals punts pesquers del Maresme amb varada des de la platja fins a mitjan segle vint<sup>10</sup>. Amb la construcció del port d'Arenys les barques van anar marxant de la platja de Sant Pol fins que el 1985 es va retirar el darrer patró. El turisme s'havia erigit en la principal indústria del país i la platja havia d'estar «neta», també de barques velles, quan arribessin els estiuejants.

Només una generació després, ha sorgit al mateix lloc un moviment molt actiu per recuperar el patrimoni marítim de la vila. A falta d'embarcacions grans per restaurar, es va decidir construir-ne una de nova, el llaüt *Sant Pau* de 10,5 metres d'eslora. Ho va fer una associació d'amants de les embarcacions tradicionals anomenada «A tot drap», que va encarregar a un mestre d'aixa la construcció d'una rèplica del llaüt de sardinal *Saint Pierre*, del municipi occità de Parlavàs, prop de Montpeller, construït el 1908 i declarat el

9. Richard WILK, «Tradition and Anti-Tradition: Continuity and Discontinuity» in *Maya Ethnohistory* (1998) (n.p.) Paper presented at the annual meeting of the American Anthropological Association.

10. Joan Lluís ALEGRET; Berta NADAL, *Les confraries de pescadors. La dimensió social de la pesca a Catalunya*. Barcelona: Direcció General de Pesca Marítima, 1987.

2010 «Monument històric de França». El *Sant Pau* va ser batejat a la platja de Sant Pol l'any 2008 i des de llavors representa el poble en les trobades d'embarcacions tradicionals i participa en molts actes festius de la vila.

L'any següent, el setembre de 2009, es va celebrar a Mataró la «Festa de la pesca catalana», una celebració anual que reuneix el sector professional de la pesca, organitzada pel Departament corresponent de la Generalitat. Hi participen representants de totes les confraries de Catalunya, així com diferents autoritats. Cada any se celebra en un port diferent i, darrerament, també es convida el públic general a participar en els actes i exposicions que s'organitzen per donar a conèixer el sector entre la ciutadania. Doncs bé, aquell any 2009 la Generalitat va convidar a diferents embarcacions tradicionals a participar a la «Festa de la pesca» per ser exhibides al port de Mataró. L'associació «A tot drap» hi va portar el *Sant Pau*. En aquesta associació hi ha persones que són simplement aficionades a la navegació a vela llatina, però també hi ha alguns pescadors professionals. El *Sant Pau* va arribar a Mataró amb la coberta decorada amb estris de pesca antics i una pancarta penjada de l'antena on es llegia el següent missatge: «Pesca responsable i sostenible». Es tractava clarament d'una acció de protesta contra les polítiques comunitàries de la UE que han afavorit la pesca industrial en perjudici de la pesca artesanal. Cal recordar que en la darrera dècada la pesca artesanal ha vist desaparèixer a Catalunya dos terços de la seva flota.

Però no era aquesta l'acció d'un sindicat de treballadors del mar sinó d'una associació cultural dedicada a la conservació i promoció de patrimoni marítim local. L'embarcació tradicional, el llaüt *Sant Pau* en aquest cas, va ser usat com una apel·lació al costum ancestral, que deia Hobsbawm, als drets d'un sector professional, el de la pesca artesanal, en el context de la forta crisi que està patint, aprofitant la reunió

organitzada per l'administració, però no com la representació d'una tradició repetitiva i estàtica. Més aviat al contrari, en els discursos ambientalistes, la pesca tradicional es presenta com l'aposta de continuïtat i de futur davant d'altres modalitats de pesca industrial no sostenibles o, com diuen en francès, *développement non durable*.

Per acabar, l'any 2015 vaig passar una enquesta als membres de la «Federació catalana per la cultura i el patrimoni marítim i fluvial»<sup>11</sup> que aplega les associacions locals de patrimoni marítim de Catalunya, per tal de determinar què és una embarcació tradicional catalana segons ells. Per elaborar les preguntes em vaig basar en els cinc axiomes bàsics que, segons Nathalie Heinich<sup>12</sup>, s'usen per identificar i inventariar el patrimoni, que són l'antiguitat, l'autenticitat, la raresa, el significat i la bellesa.

Les respostes mostraven que a l'hora de definir una embarcació tradicional catalana els elements més importants no eren la raresa, la bellesa estètica, el lloc on fou construïda, els usos anteriors, ni tan sols els materials o l'antiguitat. L'aspecte més important considerat pels enquestats fou que l'embarcació navegues, que estigues en condicions de navegar i fos habitualment utilitzada. Això descartava les embarcacions que es conserven en museus, que poden tenir un interès històric, artístic o etnogràfic, però que són incapaces de navegar. El que defineix l'embarcació tradicional és la seva finalitat, la navegació.

11. Per més informació sobre aquesta enquesta vegeu: Eliseu CRABONELL, «What is a Traditional Boat? The Continuity of Catalan Traditional Boats», S. LIRA; R. AMOEDA; C. PINHEIRO (ed). *Shanring Cultures 2015. Proceedings of the 4th International Conference on Intangible, Heritage*, Barcelos: Green Lines Institute for Sustainable Development, 2015, p. 339-348.

12. Nathalie HEINICH, *La fabrique du patrimoine: de la cathédrale à la petite cuillère*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

L'embarcació tradicional navega literalment en el mar però simbòlicament en el temps, connectant el passat amb el present. La clau del significat de les embarcacions tradicionals està doncs en la continuïtat.

Així ho veia Josep Pla, amb qui acabaré com he començat. Ell també era molt aficionat a navegar amb un petit gussí per la Costa Brava. Durant els anys de la postguerra, mentre vivia aïllat, com ell deia, entre pescadors i pagesos, a Fornells de Begur i a Cadaqués, va escriure algunes de les seves millors pàgines. El 1947 va publicar *Cadaqués*, que ens parla de la vida tradicional en aquest petit poble i en el pròleg del qual sentenciava: «En el clos d'una cultura, hi ha una missió obscura però indispensable: continuar».





## **TRADICIÓ, AUTORITAT I EDUCACIÓ EN HANNAH ARENDT**

BERNAT TORRES

*Universitat Internacional de Catalunya*

És per tots coneguda la tesi de Hannah Arendt segons la qual el fil de la tradició s'ha trencat i ja no és possible recuperar-lo. Aquesta tesi està estretament vinculada i troba de fet el seu origen en la crisi de l'autoritat, la qual, al seu torn, troba la seva manifestació més profunda i punyent en la crisi de l'educació. Com afirma Arendt, «El símptoma més significatiu de la crisi [de l'autoritat tradicional], aquell que indica la seva profunditat i gravetat, és la seva expansió cap a àrees prèvies a allò polític, com la criança i l'educació dels nens, on l'autoritat en un sentit més ampli sempre s'ha acceptat com a imperatiu natural, òbviament exigit tant per les necessitats naturals (la indefensió de l'infant) com per necessitats polítiques (la continuïtat de la civilització establerta que només es pot perpetuar si els seus rebrots transiten per un món preestablert on han nascut com a forasters)»<sup>1</sup>. Les paraules de l'autora, situant-nos enfront d'una situació complexa, ens poden conduir a un cert desencís que ens cal saber mesurar. Per entendre bé aquesta afirmació d'Arendt ens cal revisar el significat que tenen les nocions d'autoritat

1. H. ARENDT, «Qué es autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 146.

i tradició i, al mateix temps, veure la seva relació amb l'educació. Anem, doncs, a desglossar aquests elements.

Arendt considera que ja no estem en condicions de saber què és veritablement l'autoritat i és per això que retorna, en un dels seus exercicis de pensament polític, al sentit clàssic romà d'aquest concepte. El terme 'autoritat' derivaria, ens diu l'autora jueva, del llatí 'auctocritas', que té la seva arrel en el terme 'augere', que significa augmentar, fer créixer; «i allò que l'autoritat o aquells que tenen autoritat augmenten constantment és la fundació» (*ibid.*, p. 133). L'autoritat tenia originalment les seves arrels en el passat, en la rememoració i preservació de pactes i compromisos fundadors de les comunitats o les institucions i, en aquest sentit, aquesta ens relligava els uns amb els altres en relació amb un món comú, en relació amb un context que resulta del tot necessari per assegurar i preservar l'acció humana i, en darrera instància, la llibertat com a condició del ple desenvolupament de l'ésser humà. Perdre l'autoritat és, per a Arendt, sinònim de perdre el món i implica, per tant, una desorientació que té a veure amb l'aparició de formes de relació menys amables o beneficioses basades en el poder o la persuasió. Per altra part, la pèrdua del que Arendt anomena un món comú dificulta enormement la tasca educativa entesa, precisament, com a transmissora d'«un món preestablert [on els infants] han nascut com a forasters».

L'autoritat es basa en una relació d'obediència establerta i reconeguda per les dues parts, és a dir, on aquell que ostenta l'autoritat i aquell que l'obeeix ocupen un lloc predefinit i estable. L'autoritat se situa, en aquest sentit, en un lloc transcendent respecte de l'acció concreta i particular, se situa sempre com a font de legitimació de les nostres accions. Aquesta relació s'estableix per tal de preservar tant la llibertat del governant com del governat, ja que implica una acceptació mútua, un reconeixement del valor superior d'una de les parts i la legitimitat del seu govern o influència sobre

l'altre. Aquest fet, la necessitat d'un reconeixement lliure de l'autoritat, situa la qüestió en l'àmbit del coneixement i la llibertat, ja que només si hi ha un acte de coneixement i reconeixement lliure de l'autoritat de l'altre aquesta pot tenir lloc i evitar així la degradació de l'autoritat en poder. En aquest sentit, l'autoritat sempre s'ha de situar per sobre i ser transcendent respecte del poder, respecte de l'acció concreta de govern o direcció: «Viure en un camp polític sense autoritat i sense la consciència paral·lela del fet que la font de l'autoritat transcendeix el poder i aquells que estan en el poder, significa veure'ns novament confrontats –si no poseïm la fe religiosa en un inici sagrat, ni la protecció de les normes de comportament tradicionals que considerem òbvies– amb els problemes elementals de la convivència humana» (*ibid.* p. 225).

Veiem, doncs, com la pèrdua d'autoritat genera un conflicte de convivència i ens remet directament a la qüestió de la pèrdua de la tradició o de la fe religiosa, qüestió que representa el segon dels elements sobre els que volem reflexionar aquí. De fet, Arendt situa la causa de la crisi de l'autoritat en el trencament del fil de la tradició en la mateixa, és a dir, en la pèrdua del valor sagrat o transcendent de certes veritats. La tradició, ens diu l'autora jueva, no és idèntica amb el passat, és a dir, que la pèrdua de la primera no implica la pèrdua del segon; de fet, la tradició és allò que permetria relligar la dimensió del passat amb el futur a través de permetre'ns entendre el present. Així, la comprensió tradicional de la tradició ens la faria veure com un pont, un pont entre el passat i el futur, dues dimensions temporals i vivencials que es troben en una tensió constant, com Arendt ens indica emprant la paràbola kafkiana. Aquesta paràbola assenyala el lloc on som com a constituït per una tensió entre dues forces contràries i complementàries: una (el passat) que ens amenaça des del darrere i ens empeny cap endavant; i l'altra (el futur) que ens bloqueja el pas cap endavant i ens



empeny cap enrere; la primera ens ajuda a dominar la segona i la segona fa el mateix amb la primera. La situació resultant és que ens trobem en un entremig, un entremig, però, que es troba molt lluny de la imatge clàssica de l'home com a *metaxy*, ja que és un entremig que ens situa en un buit, en una bretxa, una esquerdada o esclerxa entre el passat i el futur. Aquesta esquerdada, ens diu l'autora de la *Condicció Humana*, havia estat salvada gràcies a la construcció del pont de la tradició. Aquest pont sembla tenir el seu origen en la fundació de Roma i la seva continuïtat en la preservació dels conceptes i certeses que s'hi associaven i que s'han mantingut vives fins l'arribada de la modernitat. Modernament, però, amb el trencament del fil de la tradició, és a dir, del pont que ens permetia unir la tensió entre passat i futur i orientar-nos en aquest espai de tensió, s'ha revelat com allò que és, una autèntica bretxa, un autèntic buit. Com indica l'autora jueva citant el poeta René Char, membre de la resistència francesa durant la Segona Guerra Mundial: «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament» («la nostre herència no prové de cap testament»). Aquesta herència, que transforma la idea del pont i el seu sentit romà o fort, queda transformada en un tresor sense hereu, en un tresor que no ha estat transmès a ningú, un tresor del que ningú no es fa responsable. Exemples d'aquest tresor estrany que no té hereu ens els ofereix l'autora quan parla de la «felicitat pública» americana o la «llibertat pública» francesa o també del significat de paraules com «llibertat», «justícia» o «raó», tresors que han viscut durant períodes molt curts de temps i que ningú s'ha ocupat de cultivar, vivificar i transmetre i que, per tant, no han aconseguit posar fonaments al pont que separa passat i futur ni, per tant, constituir cap mena de tradició que, recordem-ho, és allò que dona solidesa al món com a espai de pluralitat. En revelar-se aquest buit, ens diu Arendt, la situació afecta tant la dimensió política

de la vida humana com també, com ja hem indicat anteriorment, la dimensió pre-política de l'educació.

Allò que es perd quan es perden la tradició i l'autoritat no és pas únicament quelcom que pertany al passat i que ja no podrem recuperar, sinó quelcom que ens permetria construir el món present i, en relació amb l'educació, quelcom que ens permetria assegurar la pervivència del món en el futur. La pèrdua de la tradició i l'autoritat representen una pèrdua del món com a àmbit comú i aquest àmbit, que com és sabut Arendt contraposa a l'àmbit privat de la llar, és l'espai on compartim i ens comuniquem els uns amb els altres, on es possibilita la convivència i on el principi directiu ha de ser la llibertat, la possibilitat d'acció a plena llum del dia. La pèrdua de món representa, per tant, la pèrdua d'aquest espai comú i això té un important reflex en la institució educativa, una institució que té, com a tasca principal, precisament, la de fer de trànsit entre l'àmbit privat de la llar i l'àmbit públic, és a dir, permetre el trànsit entre la foscor de la que tots provenim i la llum cap a la que ens encaminem, la llum de la vida pública o, si volem, el món com a àmbit de la pluralitat: «Normalment, el nen entra en el món quan comença a anar a l'escola. Però l'escola no és el món ni ha de pretendre ser-ho, ja que és la institució que interposem entre l'àmbit privat de la llar i el món per tal de fer possible la transició entre la família i el món»<sup>2</sup>.

Per a Arendt, l'educació ha de procurar preservar un món en constant decadència, permetent la seva correcció i renovació i, en aquest sentit, l'autoritat del mestre s'identifica, justament, amb la seva capacitat d'erigir-se enfront l'infant com a representant del món. L'autoritat del mestre es basa en aquest coneixement i amb el coneixement necessari per

2. H. ARENDT, «La crisis de la educación» a *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, p. 290-291.

a la transmissió d'allò que és el món. Tanmateix, com hem vist i com la mateixa Arendt posa de manifest, l'autoritat es troba en una seriosa crisi que podem vincular amb una crisi de la tradició: l'educació ha d'erigir-se en representat del món com si l'autoritat i la tradició encara fossin quelcom sòlid i real, és a dir, com si allò que dona consistència i estructura al món encara hi fos. La manca d'aquestes estructures o ponts es manifesten com a problemàtiques, també, en la dificultat per assolir un reconeixement per part de l'altre, tant per part de l'alumne com per part de la comunitat educativa en termes generals. Aquest reconeixement hauria de venir donat, justament, pel respecte i comprensió de certes estructures que formen part d'allò que entenem com a món, és a dir, precisament, la seva necessària renovació a través de la formació dels nouvinguts. En l'intent de solució d'aquesta situació, ens diu Arendt, el mestre ha d'evitar caure encara en dos errors: el primer és pretendre que l'infant entri abans d'hora en un món on ha nascut com a foraster (és a dir, fer dels problemes polítics dels adults problemes també dels infants); el segon és pressuposar que l'infant ja constitueix un món autònom que cal preservar per si mateix. La tasca de l'educador se'ns presenta, per tant, com a problemàtica, fins i tot tràgica, al mateix temps que com a essencial i fonamental perquè, sense ella, el món on vivim sembla no tenir altre remei que el de trobar-se en un permanent estat de decadència.

Siguin més o menys encertats els plantejaments d'Arendt quant al diagnòstic de la situació, el fet que l'autora no ens ofereix pròpiament és una solució clara, un camí cap on dirigir-nos. En aquest sentit, és pertinent preguntar-nos si efectivament el fil de la tradició s'ha trencat o si aquest trencament tal com el manifesta Arendt, en la radicalitat que ella el manifesta, és un fet que ens cal assumir com a irrefutable. Què ens impedeix, en darrera instància, continuar pensant que la tradició occidental i els seus elements constitutius en-

cara conserven, com pensen autors contemporanis d'Arendt, com Leo Strauss o Eric Voegelin, certa força formativa que pot orientar les nostres tasques formatives? Com ens mostra l'ensenyament i la vida de l'autor txec Jan Patočka, en la tradició hi podem trobar encara la fortalesa necessària per entendre que la decadència inevitable del món troba un aclariment i una font d'orientació en l'exercici del pensament, en allò que aquest autor anomena, pensant en Plató, la cura de l'ànima. Pensem que val la pena retornar a aquells llocs on la tradició, on la confiança en la permanència o la solidesa de la tradició com a font d'autoritat, ha permès a l'home d'orientar-se en la complexa tasca d'entendre i actuar en el món i en la vida comunitària.





## ***SCHWARZE HEFTE.*** **HERÈNCIA I LLEGAT D'UN FILÒSOF**

ALBERT MOYA RUIZ

*Universitat Internacional de Catalunya*

La qüestió sobre la que els vull parlar planteja una sèrie de consideracions que estarien en consonància amb la temàtica de la tradició, de l'herència i el llegat com a forma legítima o il·legítima de reactualització del pensament i de les idees.

Parteixo d'un fet recent i actual: la publicació en alemany dels tres primers volums dels anomenats *Schwarze Hefte*, de Heidegger, que abasten el període comprès entre el 1931 i el 1941. Una publicació que, com és ben sabut, ha suposat en els nostres dies un enorme revifament, tant en l'àmbit acadèmic com en l'àmbit públic, de la polèmica sobre l'antisemitisme de Heidegger que, per altra banda, s'ha estat plantejant d'una manera reiterada des del 1945.

És interessant veure que els moments més candents del debat actual tenen lloc just abans de la publicació d'aquests quaderns i que això s'atribueix al fet que alguns dels fragments més «compromesos» es filtren durant el procés d'edició i surten a la llum d'una forma totalment descontextualitzada.

En castellà, com sabran, ha aparegut recentment una traducció del primer d'aquests volums que comprèn el període de 1931 al 1938. I tot i això el seu traductor, Alberto Ciria, ja ha advertit en nombroses ocasions que en cap cas aquest

primer volum resol la candent polèmica del suposat nazisme i antisemitisme de Heidegger. Ciria sosté que una de les tesis centrals que recorren aquest volum i que es manté omnipresent al llarg de l'obra és la idea que els desenvolupaments mai estan a l'altura dels inicis, i que per tant la grandesa es dona sempre en el despuntar, en l'albada, i mai en l'evolució que suposa, en tot cas, una decadència. Alguns experts veuen traslladada aquesta convicció al context social i polític del nacionalsocialisme i a l'actitud que Heidegger pren respecte a ell.

El despuntar del nacionalsocialisme, que proclamava la incardinació de la comunitat i la tradició, suposava una erupció de forces antigues que segons Heidegger començaven a prendre forma en aquells anys i despertaven aquell fervor que necessitava el poble alemany. Tanmateix, el filòsof ja adverteix en aquests quaderns de la importància de no caure en la falsa oposició entre la sang i la terra, i allò universal. Per a ell, tota obertura només és possible des de l'arrelament i en cap cas aquest no s'hauria de prendre com una afirmació excoent sinó com a reconeixement d'un deute perpetu i insaldable cap allò que ens ha estat donat.

En tot cas ja sabem que Heidegger patirà amb amargor, dins l'entorn universitari, la diferència entre allò què el nacionalsocialisme estava cridat a ser i allò en que el nazisme es va acabar convertint. I aquesta amargor es descriu com l'experiència d'un fracàs que porta a la universitat cap a un final irremissible.

Per altra banda els dos volums restants que Peter Trawny ha publicat a l'alemany i que encara no tenen una versió castellana, ocupen els anys 1938/39 i 1939/41. Aquests es consideren especialment delicats ja que segons els experts, contindrien un major nombre d'al·lusions a l'antisemitisme, encara que fos de forma diluïda i entremesclada enmig de reflexions diverses.

En l'anàlisi d'aquests dos volums restants, publicats a l'alemany, no sembla haver-hi desacord sobre el fet que ambdós aporten elements suficients per enderrocar la imatge d'un Heidegger apolític i rural que, reclòs en la seva cabana, desatenia la realitat sociopolítica del seu temps. Ben al contrari, aquests textos evidenciarien el seu compromís i simpatia declarada per certs aspectes de la ideologia nacionalsocialista d'una manera plenament conscient i personal. Els *Quaderns negres* mostrarien un Heidegger atent a les contingències històriques i polítiques del seu temps que sovint són acompanyades de referències històriques explícites i precises.

Per un altre costat, pocs s'atreveixen a negar, un cop coneguts els continguts d'aquests quaderns, que malgrat el seu innegable antijudaisme i fins i tot antisemitisme, Heidegger va rebutjar amb insistència el biologisme de la ideologia nazi i la seva retòrica racista. Aquells pocs que veuen en algunes afirmacions dels quaderns la plasmació de la «solució final» respecte als jueus solen descontextualitzar les anotacions del filòsof o interpretar-les de forma taxativa i intencionada.

En vistes a resoldre aquestes tergiversacions semblaria oportú establir una clara diferència entre antisemitisme entès com a ressentiment racial i biològic contra els jueus i antijudaisme comprès com a reflex d'una llarga tradició europea contra el poble i la religió jueva. D'acord amb l'evidència documental disponible, resulta difícil parlar d'un antisemitisme sistemàtic en la filosofia de Heidegger. El que clarament es pot detectar en ell són petjades profundes d'un antijudaisme espiritual i cultural, particularment present en les esferes universitàries i acadèmiques de l'època. Per aquest motiu no hi ha dubte que la seva relació amb el judaisme és altament problemàtica i ambivalent, però d'aquí a descriure la seva posició com d'antisemitisme unilateral hi hauria un enorme pas, si per antisemitisme entenem la



persecució racial i aniquilació sistemàtica dels jueus. En els *Quaderns negres* i en d'altres escrits trobem passatges en què Heidegger es mostra extremadament crític amb aquest tipus d'antisemitisme. És cert que estableix una diferència entre jueus i no-jueus, però aquesta diferència no se sustentaria en criteris biològics. Els seus comentaris sobre els jueus es realitzen des de la perspectiva de l'esperit i no de la raça. Així, per exemple, al seu llibre sobre Nietzsche deixa clar que «la biologia com a tal mai no decideix sobre què és la vida».

Un sector dels experts que han interpretat els quaderns publicats relativitza la importància que puguin tenir, tot atribuint-los un valor menor, no tan sols pel seu caràcter aforístic, personal o privat, sinó perquè consideren que en la resta de la seva obra i en particular en els múltiples volums que conformen la *Gesamtausgabe*, no es detecta un antisemitisme sistemàtic que hagi de conduir a un antisemitisme filosòfic ni encara menys una correlació entre el nazisme i la seva filosofia. En aquest sentit s'esmenta sovint la carta que Marcuse escriu a Heidegger l'agost de 1947, i en la que aquest l'acusa d'una total falta de sensibilitat més que no pas d'un antisemitisme malvat i pervers. Vist des d'aquesta òptica els quaderns negres no aportarien molt més del que ja sabíem, és a dir, una concepció que entén el poble jueu com a encarnació de la «racionalització i tecnificació», el «desarrelament», «l'absència de món», la «pèrdua de la història» o el «subjectivisme dels Temps Moderns», és a dir, un poble que abandera tot allò que implica la decadència de la civilització occidental. Igualment des d'aquesta òptica els *Quaderns Negres* mostrarien un Heidegger que pensa filosòficament algunes de les qüestions plantejades pel nacionalsocialisme i en particular la pregunta per allò que defineix el poble alemany. El seu interès es dirigiria cap al significat espiritual i simbòlic de la revolució nacionalsocialista més que no pas als seus efectes concrets.

Per altra banda hi hauria un altre sector d'intèrprets que veuria en els *Quaderns negres* la constatació definitiva que l'antisemitisme de Heidegger no va ser un episodi temporal que impliqués una decisió errònia sinó que es tractaria d'una reflexió conscient i minuciosa que tindria arrels filosòfiques i metafísiques molt profundes. Aquests autors consideren que és un error enorme banalitzar l'antisemitisme de Heidegger i que cal analitzar amb profunditat fins a quin punt la «qüestió jueva», com alguns l'anomenen, contamina el pensament filosòfic heideggerià. Alguns el descriuen com a antisemitisme metafísic per donar a entendre que aquesta qüestió té un origen teològic, una intenció política i un rang filosòfic. Es tractaria, afirmen, d'un antisemitisme intel·lectual o abstracte que aniria molt més enllà d'una simple aversió. Sostenen la idea que en el fons, el problema del judaisme es converteix en un problema metafísic i portaria implícit l'abandonament de l'ésser i l'adopció d'una metafísica de l'ens basada en l'esperit de càlcul i el desarrelament de la terra.

Davant d'aquests posicionaments tan oposats, semblaria convenient no exculpar Heidegger jutjant-lo simplement com un producte de l'esperit de la seva època. Però, al mateix temps, tampoc no hauríem de caure en acusacions poc contrastades i generalitzades. Sembla que per a cada prova d'antisemitisme trobem una altra prova en contra. També es dona el cas que els documents existents poden interpretar-se de diverses maneres. Per tant no es tractaria de treure importància a l'antisemitisme de Heidegger però tampoc de deduir-ne una relació directa amb la Shoah.

La qüestió de la culpa i de la relació heideggeriana amb el judaisme és certament problemàtica i, a tenor de les últimes afirmacions contingudes en els *Quaderns negres*, molt espinosa. Una relació que sembla tenir poc a veure amb qüestions polítiques, sinó que més aviat sembla emmarcar-se en la seva interpretació del destí metafísic d'un

Occident dominat per la ciència i la tècnica. El distanciament heideggerià de l'esperit jueu no és el resultat d'un racisme biològic, sinó probablement la conseqüència de la seva anàlisi de la metafísica de la subjectivitat i el nihilisme. Des d'aquesta perspectiva, els jueus representen la racionalitat buida i l'esperit de càlcul característic de l'era moderna. Però si s'analiza la confrontació de Heidegger amb la modernitat a partir dels textos disponibles resulta altament problemàtic afirmar que ell justifiqui i legítimi l'extermini dels jueus. ¿Antijudaisme en Heidegger? Sens dubte. ¿Antisemitisme? Sí, sempre que no s'associï de manera directa amb la interpretació racista del poble i la política d'extermini exercida pel nacionalsocialisme. ¿Hem de ser indulgents amb un gran pensador com Heidegger? Probablement, no. Però tampoc podem ignorar el seu llegat filosòfic que efectivament pot arribar a convertir-se en un llegat incòmode per a molts.



## ART I TRADICIÓ: CONSERVAR, USAR, RE-USAR

STEFANO VELOTTI

*Sapienza, Università di Roma*

### Conservar

«Un assassí en sèrie de ciutats corre pel planeta. El seu nom és UNESCO. La seva arma mortal és l'etiqueta "Patrimoni de la humanitat". Amb aquest distintiu deixa exsangües i embalsamades viles glorioses, ciutats mil·lenàries, privant-les de l'oportunitat d'avançar amb l'esdevenir natural del temps». L'article de Marco D'Eramo, del que extrec aquestes paraules ha aixecat molta polseguera en diferents països d'Europa, tots en defensa de la UNESCO, una organització que si bé té molt mèrit, caldria repensar-la i revisar tanmateix les normes que aplica als indrets que vol protegir. En defensa de la UNESCO se'ns recorda la seva oposició activa per evitar les destruccions perpetrades per l'«Estat Islàmic», o bé l'intent de bloquejar el pas de vaixells de creuer pel Canal de Venècia. Més enllà dels resultats poc engrescadors, com oposar-s'hi? Tanmateix, D'Eramo podria esgrimir al seu torn contraexemples també del tot innegables: com seria Roma si, d'ençà els segles VI i VII, hi hagués hagut una UNESCO que hagués preservat l'herència de la Roma antiga, impeding així les transformacions renaixentistes i barroques de la ciutat (*Quod non fecerunt barbari...*)? Altres afegeixen –probablement amb raó– que la responsabilitat envers la conservació de les ciutats històriques no

pertany a l'UNESCO sinó a cada Estat singular i a cada administració local.

Més enllà de la qüestió de la responsabilitat, D'Eramo considera que el problema fonamental rau en la transformació de les ciutats històriques en museus a l'aire lliure. Tanmateix no crec que sigui aquesta la qüestió crucial: fins i tot acceptant que les ciutats esdevinguessin museus, caldria considerar el fet que els museus canvien profundament amb el temps, i que encara avui es transformen; que es van construir de nou (tal vegada de manera discutible) i que l'antiga comparació proposada per Adorno entre museus i mausoleus ja no gaudeix de vigència.

D'Eramo menciona «l'esdevenir natural del temps», del que la ciutat hauria estat privada. Ara, com seria un temps que avancés «amb naturalitat»? Ço és, la naturalesa fent-se càrrec de la cultura? Moltes ruïnes ens fascinen per això: plantes que ningú ha sembrat i que s'obren camí entre murs antics, gats majestuosos que fan becaines al sol entre edificis de la Roma imperial... Però no és aquest el punt fonamental: no només el paisatge és sempre el resultat de la trobada entre la naturalesa i la cultura, sinó que no podem inclús ni distingir l'una de l'altra –i encara menys si, com es diu, ens trobem en l'era de l'Antropocè. No tenim tampoc necessitat de nous mites naturalistes.

El temps propi de la naturalesa és el cicle de les estacions. Antigament, aquest temps determinava els rituals. El carnaval, per exemple, era un d'aquests, i tenia la funció de conservar i regenerar un cert ordre, el qual la societat moderna ja ha cancel·lat. El que succeeix, però, en les nostres ciutats històriques, en nom de la conservació del passat, és la reedició trista i de cara al públic d'un carnaval cronificat. Una ocultació contínua que pretén emmascarar una realitat morta i embellida a semblança dels *funeral homes* americans. Centurions romans al voltant del Colisseu, pasta tricolor en pobles medievals al costat de negocis de balles-

tes, armadures i ferralla de tot tipus. Aquest carnaval esdevé impostat malgrat la seva pretesa voluntat de conservació (de la història, la tradició, la bellesa) i evidencia com a única realitat la misèria summament crua i depriment del mercat econòmic i dels beneficis turístics (quan no de la brutal criminalitat), de les administracions municipals a la recerca cega del consens, del desallotjament dels propis habitants dels centres històrics, de la destrucció de tota forma de vida. Conservar no pot significar immunitzar, embalsamar, ni molt menys exhibir una vida esdevinguda mer carnaval.

El destí de les ciutats històriques no és gaire diferent del destí de l'art de la nostra pròpia història passada. Cal posar només l'exemple més evident, aquell del que l'art contemporani se n'ocupa moltes vegades, amb intencions crítiques o irreverents: «La Gioconda», de Leonardo. Aparentment amb un perfecte estat de conservació, sembla més aviat el cadàver embalsamat del papa Pius que no pas una obra d'art capaç de moure la nostra imaginació i el pensament, o almenys suscitar alguna pregunta. Què és allò que van a veure els milions de visitants que s'aturen al seu davant? Un fetixisme en silenci, quelcom que ha estat privat de tot ús i circulació. Ara, conservar implicar poder fer-ne ús.

## **Utilitzar**

Poder fer-ne ús no és, emperò, cap cosa que se'ns doni per suposat, sinó que requereix un temps i espai que la nostra manera de viure –inclinada a l'optimització del temps, dels resultats o del rendiment– s'hi oposa. Que quelcom sigui disponible per a ús nostre no ho garanteix una transmissió «natural» dels «usos i costums», com si la possibilitat d'utilitzar quelcom que ens hagi estat lliurat en herència pogués transmetre's de la mateixa manera que es transmet una malaltia o els mateixos gens. La transmissió cultural no es dona de la manera que es dona la transmissió natural. Aque-

lla implica un estranyament, un distanciament, una desorientació, que ens permet d'assumir i acollir allò que ens ha estat lliurat com a herència. Implica una forma de vida plena i distinta, híbrida i heterogènia, alhora que conflictiva i desorientadora. Només un cop advertits de l'alteritat d'allò que heretem, és possible heretar-ho i així fer-ne ús.

Talment una afirmació paradoxal –però que crec bastant exacta– podria dir-se que la capacitat humana de re-utilitzar és la condició de possibilitat de tota pràctica, i en general, del món i de nosaltres mateixos.

## Re-utilitzar

Un dels principals trets que distingeix l'home de la resta d'animals consisteix en el fet que tot ús que fa de si mateix o de les «coses» que l'envolten i el concerneixen –materials naturals o artificials, instruments, imatges, cossos, facultats mentals, altres persones, ...– duu inscrita ja d'antuvi la possibilitat de llur re-utilització.

Les arts humanes –en el sentit pre-modern de *tékhnai*– són primer de tot diferents expressions de la capacitat humana de re-utilitzar de manera indefinida tot allò que es troba i que ha estat posat per a altres fins determinats o per a usos pròpiament primaris. Aquesta activitat que tradicionalment hem anomenat «art» –tot i diversa entre si– és l'especialització d'algunes d'aquestes *tekniche*, les quals no es limiten únicament a mostrar usos inèdits del món i de nosaltres mateixos, sinó que –mitjançant enginyoses maneres de re-utilitzar– *posen de manifest l'essencial capacitat humana de re-utilització com a tal*. Així, les «obres d'art» són el resultat, l'efecte i la demostració del procés inherent a una operació tal. De fet, una obra d'art és *també*, en termes generals, la materialització d'una idea, d'un significat, d'una intenció a través d'un o més mitjans (gest, paraula, disseny, so, llum...) , i tanmateix només pot considerar-se «reeixida» si aconsegueix transmetre

el seu propòsit original a una multitud indefinida de propòsits diferents (significatius, intencionals) previstos o no, i si conserva el seu nucli profund i galvanitzant, refractari a qualsevol reducció de la seva entitat estètica a una reformulació conceptual totalment satisfactòria.

Ara, no només en qualsevol estri humà es troba ja inscrita la possibilitat de la seva re-utilització en un seguit d'usos indefinits i alternatius, sinó que sense aquesta possibilitat cap estri determinat no podria ser el que és. Per exemple: podem usar una pedra per a trencar una nou, però també pot ser concebuda com una arma, o la part d'un mur, o un petjapapers, o un esglaó, ... i escutar-ne altres usos i propòsits que se'ns vagin plantejant (intencionalment o no), o per mera serendipitat (tot i que aquesta també depèn més del reconeixement i la re-utilització que de l'objecte pròpiament). L'ús de la pedra com a trencanous serà tal només en virtut dels usos concebuts o imaginats per mi. D'altra banda, ni tan sols un trencanous construït a tal propòsit, és a dir, pensat únicament per a trencar nous amb la màxima eficiència, no podrà ser mai un simple trencanous i res més. En agafar la pedra *per a* trencar una nou, cal tenir present, més o menys conscientment, que sota la pedra podria amagar-se eventualment una serp o un escorpí ('pedra com a refugi d'animals perillosos'), i en usar-la, hauríem de tenir cura de no trencar-nos un dit ('pedra com a objecte contundent') o, anant més enllà, usar-la per trencar els dits d'aquells que intentin robar-me la nou ('pedra com a arma'). Per tant doncs, en utilitzar una pedra amb un propòsit específic, caldrà tanmateix situar-la (coneixent-ho o no) en un context més ampli dels seus usos possibles. El *ready made* ha tingut el mèrit de posar en primer pla aquesta capacitat humana, mostrant com cada obra d'art, i tota la cultura humana, és originada fonamentalment a partir de la possibilitat de re-utilitzar allò que és sempre un mer «objecte trobat»: pedra o pigment, fusta o fibra, cos o soroll...



Pot ser que avui en dia l'art de re-utilitzar (o l'art com a re-utilització) estigui desplaçant-se del seu propi camp de treball evident, el de l'art en el sentit estètic modern, cap a altres indrets de la nostra vida: dins de l'àmbit de la nova tecnologia (per exemple en els processos de remediació estudiats per Jay G. Bolter i Richard Grusin), o fins i tot es podria imaginar també –malgrat que l'experiència no sigui encoratjadora– dins de l'àmbit de la política; o allà on sigui que es requereixi que allò que ha esdevingut marginat, rebutjat o llençat com a cosa inútil i sense un ús immediatament productiu i de profit, reviscoli. Estic pensant en l'expressió terrible (encunyada per Zygmund Bauman), que ha tingut fortuna en els darrers anys i que sembla confirmar-se cada dia per les notícies: *wasted lives*, «vides marginades», produïdes diàriament en el nostre *wasted land* actual. Aquestes «persones marginades» poden ser reciclades, ço és, reinsertades en el cicle de la vida? Un esforç d'imaginació política hauria de centrar-se no en una nova funció dins del sistema que les ha rebutjat –com a material anònim i indistint del qual disposa per inserir-les eventualment com a combustible per al funcionament de la maquinària global i neoliberal que les ha generat com al seu *byproduct*– sinó reconeixent la seva plena singularitat i potencialitats inexplorades. Singularitat que contribueix a una vida col·lectiva més sensata, més digna per a tots i cadascú de nosaltres. No estic suggerint, evidentment, de fer de cada «vida marginada» una obra d'art –cosa que seria un exercici indecent de retòrica. Però si és cert –com s'ha dit– que l'obra d'art són «quasi-subjectes», podríem refundar la convivència, i educar així la mirada i els actes que degraden la persona a marginada, per a acceptar finalment la capacitat humana de re-utilització de la mateixa manera que conferim, en l'activitat artística, vida i significat nous als materials abandonats.

[Traducció de Xavier Semillas]

## ART VOLÀTIL: EL PROBLEMA DEL TEMPS I L'OBRA DE WIN MCCARTHY

ELISABET VIVES

*Universitat Ramon Llull*

### **El temps en el món contemporani occidental**

La relació de l'ésser humà amb el temps no és pas una preocupació contemporània, ni molt menys. Sense anar més lluny, un dels autors que ha sabut expressar millor la perplexitat i alhora la familiaritat que els humans sentim envers el temps és un personatge que a priori té ben poc de contemporani. Sant Agustí diu això a les *Confessions*:

«Què és, doncs, el temps? Si ningú no m'ho demana, ho sé; si haig d'explicar-ho al qui m'ho demana, no ho sé: a ulls clucs, tanmateix, afirmo que sé que, si no passava res, no hi hauria pas un temps passat, i que, si res no s'esdevenia, no hi hauria pas un temps futur, i que, si res no existia, no hi hauria un temps present»<sup>1</sup>.

Què té de peculiar, doncs, la nostra època? Quin aspecte original aportem els contemporanis a l'hora de concebre la temporalitat? Com afirma Lipovetsky, la peculiaritat del nostre temps és que «el centre de gravetat temporal s'ha

1. AGUSTÍ D'HIPONA, *Confessions*, introducció i traducció de Miquel Dolç, Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1989, XI, xiv, p. 292.

traslladat al present», i predomina absolutament l'ara-i-aquí.<sup>2</sup> La novetat ha esdevingut el principi rector del que és bo i bell, i la moda, que no és sinó onada successiva, imparable, frenètica, de novetat, marca el ritme de la vida social i privada, fins a límits absurds. Novetat i moda s'erigeixen en el fons en clara oposició i detriment d'allò «tradicional», però tenen l'habilitat de convertir-la o reaprofitar-la com a atractiu turístic o fins i tot com a estratègia de màrqueting. Amb Lipovetsky, podem aventurar que la modernitat en què ens trobem ara ha deixat de ser explícitament combativa amb el passat per passar a dissoldre'l en la lògica del mercat i del consum.<sup>3</sup>

Si recuperem la cita de Sant Agustí i estem d'acord que el temps és fonamentalment canvi, i que el present és aquell interval entre canvi i canvi en què les coses es mantenen més o menys iguals, estables, ens adonem que vivim en un present terriblement fugitiu. L'ara i l'aquí regeixen el món, sí, però alhora són cada cop més inaprehensibles, perquè els perseguim tant com el canvi que els fa morir i desaparèixer. Volem sempre un «ara» diferent de l'anterior, que pretenem obtenir a través del consum permanent de novetat, però cada vegada som més i més insaciabls. La paradoxa és creixent: cridem als quatre vents que volem gaudir del moment present, però el matem cada cop més ràpid, no fos cas que ens n'avorríssim. Tot esdevé simultani, difús, volàtil, immediat, i cada cop tenim menys llocs on agafar-nos, de manera que el vertigen i la inseguretat s'han convertit en les marques de la nostra època<sup>4</sup>.

2. G. LIPOVETSKY, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona: Anagrama, 2006, p. 62.

3. *Ibidem*, p. 60.

4. *Ibidem*, p. 66-67.

## La volatilitat de l'art contemporani

La qüestió que més ens interessa, tanmateix, és com aquesta dictadura de l'ara-aquí fugitiu i de la moda vertiginosa han afectat i afecten el món de l'art. Cal remarcar que, de fet, l'Art és un dels àmbits de la vida humana que ha quedat més profundament transformat, tant en el fons com en la forma, per la concepció contemporània del temps, tant lligada, com ja hem vist, a un consum voraç de novetat. I és que precisament la superació del moment present, del moment de realització, havia estat tradicionalment una de les principals raons de ser de l'obra d'art. Les obres d'art havien tingut sempre una pretensió de perdurabilitat, això és, de ser quelcom que havia de transcendir l'autor o el mecenes. L'art era, en aquest sentit, l'antítesi de la moda actual, que es crea per morir quan acaba l'estació de torn. Doncs bé, aquesta aspiració d'eternitat s'ha dissolt totalment en l'actualitat. De fet, com indica Michaud, l'important ja no és ni tan sols l'obra en si mateixa, sinó l'efecte que produeix, un efecte que es pretén «volàtil», canviant, «vaporós»<sup>5</sup>. Potser per això l'art contemporani es fa sovint difícil de reconèixer: si la transcendència del moment present havia estat constitutiva de l'art durant tota la Història, i de sobte el que es pretén és justament el contrari, això és, una dissolució de l'obra en el moment present, una «immersió en el flux del temps»<sup>6</sup>, els observadors tenen dificultats per adonar-se que es troben davant d'una pretesa obra d'art. Així, no és estrany veure com en molts museus es fotografien abans els plafons explicatius de les diverses obres d'art que no pas aquestes. L'art contemporani demana una identificació extrínseca, ja sigui una explicació en forma de cartellet o una

5. Y. MICHAUD, *El arte en estado gaseoso*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 32.

6. *Ibidem*, p. 37.

delimitació en forma de línia pintada a terra. L'obra ja no es fa reconèixer per si mateixa, perquè «l'art s'ha volatilitzat en éter estètic»<sup>7</sup>.

La volatilització de l'art, però, afecta també una altra qüestió que ha estat molt important al llarg de la Història, com és la qualitat de les obres. La conclusió de Thompson, autor d'*El tiburón de 12 millones de dólares*, en què estudia el funcionament del mercat de l'art contemporani, després d'anys de recórrer per les galeries, museus i cases de subastes d'art contemporani, és punyent: l'art que es fa actualment, en la majoria de casos, no és sinó una suma de marca, publicitat i grans sumes de diners<sup>8</sup>. El valor d'una peça ja no té cap relació ni amb el missatge, ni amb la destresa de l'artista, sinó que s'identifica totalment amb el preu. El preu de les obres d'art d'un artista ha de pujar sempre<sup>9</sup>, perquè la baixada de preus el condemnen a la desaparició. Thompson posa el cas d'Ed Ruscha, un artista del moviment *pop-art*, les obres del qual van gaudir d'una gran demanda durant els anys 80, però en la dècada següent va deixar d'haver-hi postors que igualessin el preu de reserva de les seves obres a les subhastes, de manera que les cases de subhasta van retirar-les i l'artista va desaparèixer fins i tot dels índexs de preus d'art<sup>10</sup>.

Ni tan sols els crítics d'art no tenen ja ni veu ni vot en la determinació de la qualitat de l'art contemporani: a ningú no li interessa el que pugui dir un crític sobre una obra, perquè l'important no és el que és l'obra, sinó que tingui un determinat valor monetari, preferiblement elevat, és a dir,

7. *Ibidem*, p. 11.

8. D. THOMPSON, *El tiburón de 12 millones de dólares*, Barcelona: Planeta, 2010, p. 8.

9. *Ibidem*, p. 232.

10. *Ibidem*, p. 276.

que estigui demandat, que sigui moda<sup>11</sup>. El que compta és qui ven i qui compra! La importància de l'artista, per tant, ve determinada pel mercat<sup>12</sup> i està totalment pautaada per un procés cap a la fama, que es basa en els «patrocinadors» que l'artista és capaç d'atraure. I com s'entra en aquest circuit? La clau és, segons Thompson, cridar tant com es pugui l'atenció: ser a-tradicional, o encara més, anti-tradicional, aconseguir la novetat més impactant i inesperada<sup>13</sup>. Ni el judici estètic ni el reconeixement de la crítica – això és, tot allò que pot tenir a veure amb una certa perdurabilitat de l'obra en si mateixa, allò intrínsec a l'obra, allò que d'alguna manera li pot fer transcendir la circumstància – no tenen cap paper. L'art actual – el que s'exposa en les grans galeries i museus d'art contemporani de Nova York i Londres, bàsicament – es mou dins les regles del joc d'un mercat borsari, regit per l'especulació, la voracitat, l'excés i la indiferència absoluta envers les preocupacions estètiques.

### **Un cas: l'exposició *Mirror Cells* del Whitney Museum of American Art**

Voldria ara, per acabar, exposar un cas que pretén il·lustrar una mica més quin és, des del meu punt de de vista, el problema existent en l'art contemporani respecte la seva relació amb el temps, tant des del punt de vista del contingut artístic com des del punt de vista de la seva materialització en obra d'art. Aquest estiu he tingut el privilegi de passar un parell de setmanes a Nova York, que segurament és la ciutat del món amb una *oferta* artística –també en el sentit més comercial de la paraula– més àmplia i variada. A part de

11. *Ibidem*, p. 253-254.

12. *Ibidem*, p. 258.

13. *Ibidem*, p. 275.

passar pels museus de rigor (el MoMA, el MET, el Guggenheim), vaig visitar també galeries i centres expositius, com per exemple el Whitney Museum of American Art, on durant el mes d'agost es va presentar l'exposició *Mirror Cells*. L'exposició agrupava cinc artistes, preocupats, segons ells mateixos, per «la dificultat creixent de ser en el món avui, ja sigui per traumes personals, per l'estat de coses general, o fins i tot per les expectatives relacionades amb la professionalització dels artistes». El plantejament em va semblar interessant, sobretot perquè relacionaven aquesta dificultat d'agafar el present amb la manca d'empatia entre els éssers humans, amb el sentiment cada vegada més estès de soledat, d'angoixa i de reclusió, malgrat viure en el moment de la Història amb més població mundial i més llibertat de moviments.

Però de sobte vaig començar a percebre certes incoherències entre el plantejament teòric de l'exposició i la seva materialització artística. Em van cridar especialment l'atenció, entre pantalles de vídeo i maniquins deformats, les obres de Win McCarthy. Aquest artista elabora maquetes molt rudimentàries i d'aparença fràgil i inestable, a les quals afegeix fotografies en paper disposades sense gaire traça, retalls de diari i *post-its* amb breus reflexions personals. El més interessant és que la intenció de l'artista només era captable a través de les paraules escrites, com si d'alguna manera, segurament de forma totalment involuntària, donés la raó a Hegel quan diu que en la modernitat hi ha un excés d'esperit, és a dir, que el contingut espiritual de l'obra d'art és tan gran que la seva materialització se'ns manifesta totalment insuficient, i només la «poesia» pot «desplegar la totalitat d'un esdeveniment, una successió, alternança de moviments anímics, passions, representacions i el curs conclos d'una acció»<sup>14</sup>. I això és encara més així quan el pro-

14. G. W. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, 2011, p. 696.

blema que s'intenta afrontar des de l'obra d'art és la qüestió del temps. Vegem què escriu l'artista en una de les seves maquetes:

«May I ask a question?/ How/ can it possibly/ be true?/ I mean/ the simultaneity of all this./ Me here now./ Gluing hair to this discomforting/ homunculus babbling to some stranger about an / “architecture of interiority”/ and meanwhile,/ elsewhere, baby bird falls out of nest,/ an ancient acropolis razed,/ endangered silverback drawing last breath,/ not to mention/ however many other lives beginning,/ ending, or/ carrying on.»

Una maqueta feta amb cartrons, filferros i retalls de diari difícilment podia expressar, ni de lluny, el dilema que volia abordar l'artista, que no és altre que el de la simultaneïtat de totes les vides que hi ha en el món, i alhora l'abisme que sembla que hi ha entre totes elles i la nostra, la de cadascú, dins de la qual, alhora, podem trobar abismes insalvables que separen el nostre jo present del nostre jo de fa deu anys i del nostre jo d'aquí deu anys. El problema de l'ésser-en-el-món (això és, en un temps i un espai determinats) potser no es pot abordar des d'una maqueta feta amb quatre deixalles o des d'una gravació de vídeo domèstica.

En canvi, en aquest cas les reflexions d'un filòsof potser ens aclareixen una mica més l'essència del problema al qual ens enfrontem: «La hipermodernitat ha multiplicat les temporalitats divergents»<sup>15</sup>, diu Lipovetsky, és a dir, el present ha adquirit una importància per l'exigència de respostes immediates a estímuls creixents, les quals ens generen ansietat davant l'espera i la lentitud, i dibuixen una època paradoxal que barreja «frivolitat i ansietat, eufòria i vulnerabilitat, divertiment i temor»<sup>16</sup>.

15. G. LIPOVETSKY, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona: Anagrama, 2006, p. 61.

16. *Ibidem*, p. 68.



El que em va posar de manifest l'exposició del Whitney va ser que bona part l'art contemporani té la pretensió d'abordar preguntes i qüestions profundes, però ho vol fer des de la superfície, des de la pell, des de l'ambient, des de tot allò que és efímer, des de maquetes que no tenen cap pretensió d'estabilitat, des de gravacions de vídeo que es perden en una sala d'exposicions temporals d'un museu de Nova York. I aquí sorgeix la gran contradicció: com podem estar cercant respostes a preguntes eternes mentre alhora defugim l'eternitat? Com podem denunciar i preocupar-nos per la dissolució del present i la manca de punts on agafar-se, si amb les obres d'art, que haurien de constituir l'avantsala de la recerca filosòfica, fomentem la mateixa dissolució en l'espai i en el temps, la mateixa impossibilitat de crear un present que sigui realment present, i no canvi constant?

Em temo que, de moment, una gran part de l'art contemporani està massa vinculat als diners per poder resoldre honestament aquestes contradiccions. Però els diners no ho expliquen tot: hi ha la pretensió de crear llenguatges absolutament nous, sense tenir en compte que això trenca tota possibilitat de diàleg entre l'obra i l'espectador. Es percep una obsessió per l'autosuficiència en molts artistes, que volen defugir tota «ajuda» a l'hora d'enfrontar-se a certes preguntes, com per exemple la pregunta pel temps, perquè això suposaria d'alguna manera acceptar que la tradició, que no és sinó el pòsit que ha anat transcendent al llarg dels anys i que encara podem comprendre, té encara coses per dir-nos. I qui no s'ho cregui, que rellegeixi les *Confessions* i es preguntin amb Sant Agustí: «Què és, doncs, el temps?».

## TRADICIÓ I BELLESA

ABEL MIRÓ I COMAS

*Patronat d'Estudis Osonencs*

Tant el viure «històric», és a dir, el viure en una «tradició», com el viure «estètic» o, per dir-ho a la manera de Torras i Bages, «la poesia de la vida»<sup>1</sup>, emanen d'una mateixa font originària: la memòria. Per comprendre de quina manera procedeixen d'ella, en la dimensió personal i en la col·lectiva, i quina relació mantenen entre si, prestarem una atenció especial a l'obra de l'esmentat tomista català. Comencem, doncs: «Tradició i estancament són dos termes antitètics fins en sa significació gramatical; perquè el mot tradició, i de consegüent el concepte que expressa, enclou la idea de moviment, de curs, de transmissió, oposat, com es veu, a la significació de quietud del segon terme; per lo que en lo cabal de la tradició hi treballen totes les generacions, fins tots els homes, modificant-se contínuament i essent sempre el mateix. No és la tradició una cosa arcaica, una relíquia del temps de la vellura, sinó que té perpètuament una bellesa perfecta»<sup>2</sup>.

Observem, d'entrada, que la tradició, en la mesura que implica moviment, transmissió, no l'hem de concebre com

1. TORRAS I BAGES, Josep, «La poesia de la vida», p.304-309, dins de: ÍD., *Obres Completes*, Selecta, Barcelona, 1948.

2. ÍD., *La Tradició Catalana*, Barcelona: Foment de la Pietat Catalana, 1924, p.134.

una realitat estàtica, sinó com una de progressiva, sotmesa al desplegament temporal. No hi ha tradició sense temps, però ensems, com esperem provar, tampoc no hi ha expectació del futur, esperança, sense tradició.

La memòria, agafada en el seu nivell sensible, possibilita la consciència de la successió temporal. En relació amb aquest assumpte, Sant Tomàs fa notar que la preterició, la consideració d'allò passat en tant que passat, pertany a les «*intentiones insensatae*» apreheses per la potència cogitativa, o sigui, que no és una forma rebuda directament pels sentits externs, sinó una d'elaborada per la cogitativa i, posteriorment, conservada per la memòria.<sup>3</sup> D'aquí es desprèn que la dimensió temporal, la concatenació d'esdeveniments successivament presents a la nostra consciència, pressuposa una activitat espontània per part del subjecte percipient; la temporalitat, diguem-ho utilitzant terminologia kantiana, és una funció transcendental de l'esperit.

El temps, segons la definició aristotèlica, és «el número —o mesura— del moviment segons l'abans i el després»<sup>4</sup>; no hem de pensar, tanmateix, que l'Estagirita redueixi el pas del temps a un horitzó exclusivament físic i, per tant, extrínsec a la vida interior del subjecte; el moviment natural —segons interpreta l'Aquinat— solament s'inclou a la definició de manera «material», és a dir, com allò mesurat, mentre que l'operació numerant o mesurant de l'ànima és considerada com allò vertaderament «formal», de tal guisa que si no hi hagués ànima tampoc no hi hauria temps.<sup>5</sup>

Però l'operació de mesurar el moviment segons l'abans i el després no es donaria si l'ànima no fos capaç de rete-

3. Cf., SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.78, a.4, in c. / *Ibid.*, q.76, a.6 in c.

4. ARISTÒTIL, *Physica*, IV, c.11, 219b 1.

5. Cf., ÍD., *Scriptum super Sententiis*, I, d.19, q.2, a.1, in c.

nir en l'*ara*, en l'instant present, la percepció pertanyent a l'instant anterior; si l'*ara* estigués radicalment desconnectat de l'*abans*, l'un i l'altre serien incommensurables i, en conseqüència, resultaria impossible qualsevol consciència de la successió temporal. D'ací la importància de la memòria, que permet al subjecte retenir com a present un fet que tal vegada ja no l'impressiona en l'àmbit sensorial o perceptiu i, gràcies a això, percebre els moviments com a temporalment mesurables.

Fins ara només hem parlat de la memòria sensible, l'acte de la qual consisteix a registrar l'impacte exercit per les coses externes sobre el subjecte, impacte que s'acaba traduint en un «sentir la presència» de les coses que immutten els òrgans de la sensibilitat. Però aquesta capacitat de la memòria empírica per a fixar o estabilitzar un «sentiment» —sentiment que ha d'interpretar-se com un mer «sentir la presència» de l'objecte percebut— resultaria inexplicable si no estigués arrelada sobre l'íntima presència amb què l'ànima intel·lectiva, en virtut de la seva «subsistència en si»<sup>6</sup>, és «ella mateixa per a si mateixa —segons l'expressió de Sant Agustí— memòria de si [*memoria sui*]]<sup>7</sup>.

En el cas que el nivell sensible de la memòria no estigués connectat amb el constitutiu retornar de l'esperit so-

6. «“Retornar sobre la seva essència” no és res més que subsistir una cosa en si mateixa. La forma, en la mesura que perfecciona a la matèria donant-li l'èsser, d'alguna manera es vessa, s'aboca [*effunditur*], sobre d'ella; però en la mesura que té l'èsser en ella mateixa, retorna sobre si. Per això les virtuts cognoscitives que no són subsistents, sinó acte d'alguns òrgans, no es coneixen a si mateixes, com pot observar-se en els sentits. Però les virtuts cognoscitives subsistents *per se* es coneixen a si mateixes. Per això es diu en el llibre *De causis* que “aquell que coneix la seva essència, retorna sobre la seva essència” [Íd., *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 1]».

7. Citat a *ibidem*.

bre el seu propi ésser, que proporciona al subjecte humà el seu caràcter de jo cognoscent, l'ànima intel·lectiva solament podria experimentar el procés de la vida de manera fragmentària, com una successió d'instantos completament aïllats els uns dels altres i incapaços de configurar una totalitat, un conjunt unitari. L'arrel comuna de tota experiència i, per tant, el suport originari de la vivència del temps, ha de cercar-se en la memòria, però no en l'empírica, sinó en l'ontològica, ço és, la que ofereix a l'home una experiència perceptiva del seu propi ésser.

És veritat que l'home no gaudeix d'una manera total i simultània d'aquesta autopresència, car en posseir una naturalesa finita, el procés de la seva vida no pot més que transcórrer successivament: tota la persona humana està entrelligada amb la temporalitat. Però al mateix temps no hem d'oblidar que el mode humà de viure en el temps, l'anomenada «historicitat», no consisteix en un abandonar-se a ell, sinó en un reassumir-lo en la unitat de la consciència constituïda per la ment com a memòria de si mateixa. Com que la medicació del temps «segons l'abans i el després» es funda, en darrera instància, sobre la possessió conscient del propi jo, podem concloure amb Sant Agustí que la temporalitat és una «dilatació de l'ànima [*distensio animi*]»<sup>8</sup>, una extensió de l'autopresència que permet a la ment integrar en una totalitat la successió consecutiva dels *ara*.

És important remarcar que la memòria, pel fet de possibilitar la conservació del «passat» en el «present», també és condició per a l'expectació del futur; el «durar intern» de l'instant que ja ha cessat, de l'instant precedent, va acompanyat d'una dimensió dinàmica, tensional, que obre el subjecte pensant a l'expectació del futur; aquesta dimensió dinàmica, per la qual el «durar intern» esdevé un «perdurar»,

8. SANT AGUSTÍ, *Confessiones*, XI, 26, 33.

un resistir-se i imposar-se a l'acció corrosiva del temps, està radicada a la consciència de presencialitat o memòria que pertany intrínsecament a l'ésser participat amb independència de la matèria. La certesa que l'home posseeix de la seva pròpia existència enfront de les circumstàncies canviants és el fonament ontològic de tota obertura al futur, de tota esperança.<sup>9</sup>

Fem un pas més: la tradició implica successió, moviment, transmissió, però també permanència, estabilitat, continuïtat —Torras i Bages la defineix com «la gran llei de la renovació i de la conservació de les distintes branques humanes que dona personalitat als pobles»<sup>10</sup>; de la mateixa manera que la nostra autoconsciència es «dilata», «s'amplifica», es «distén» per tal que tot moviment interior o exterior a l'ànima sigui reassumit en una experiència unitària, igualment les diferents transformacions per les quals passa un poble al llarg de la història són integrades en una mateixa tradició, que es comporta com la consciència, com la memòria, d'aquest poble. Però encara hi ha més, perquè així com l'íntima percepció del jo fonamenta, a banda de la conservació del passat, la futurició i, amb ella, la possibilitat de tota acció lliure, la tradició permet als pobles obrir-se a l'esperança i arribar a esdevenir, així, subjectes autònoms: «Desgraciadament, de vegades els pobles perden la consciència de si mateixos; ells mateixos no es coneixen; perden l'esma i han de cercar qui els guiï; qui té esma se sap valer, se sap governar, és autònom, perquè els teòlegs ensenyen que la regla pròxima de les accions humanes és la pròpia consciència individual»<sup>11</sup>.

9. Cf., Jaume BOFILL, «El temps, mode de presencialitat», pp.237-44, dins de: Íd., *Obra filosòfica*, Barcelona: Ariel, 1967.

10. Josep TORRAS I BAGES, «La força de la poesia», dins de: Íd., *Obres Completes*, Op. cit.

11. *Ídem*.

Per acabar de subratllar que la tradició, malgrat el seu desplegament temporal al llarg de la història, no consisteix en una realitat extrínseca a la persona humana, sinó que pressuposa la seva íntima presència, el seu conèixer-se experimentalment «*secundum quod habet esse in tali individuo*»<sup>12</sup>, prestarem atenció al comentari realitzat per Sant Tomàs al segon versicle del Psalm 43 (o 44 segons l'edició de la *Nova Vulgata*): «Amb les nostres orelles ho hem escoltat, ens ho han anunciat els nostres pares».

En primer lloc, el Doctor Angèlic destaca la importància de la transmissió de la saviesa: «Ho hem escoltat». L'escolta és necessària per a la saviesa: «Si estimes l'escoltar, seràs savi [Si 6:34]]»; i a més a més, també és necessària per al savi: «El savi, escoltant, serà més savi [Pr. 1:5]». De manera semblant, l'escolta és necessària per a qualsevol home, car ningú no és capaç de conèixer per si sol totes les coses que pertanyen a la saviesa, i açò s'explica perquè ningú no és savi a menys que sigui instruït per un altre: perquè si escolta coses bones, això l'ajuda a adquirir-les; i si n'escolta de dolentes, això l'ajuda a conèixer-ne de millors<sup>13</sup>.

¿S'està dient que el llegat de la tradició, transmès de generació en generació, ha d'ésser rebut passivament? Sant Tomàs respon amb un no rotund; les orelles cal que estiguin subordinades a «la divina llumeneta de la intel·ligència humana»<sup>14</sup>, ço és, a la capacitat il·luminadora pertanyent a l'ésser de la ment en motiu de la seva subsistència al marge de la matèria. Sense aquesta interioritat no hi hauria una escolta autènticament personal i, consegüentment, tampoc no hi hauria tradició. Seguim amb la segona part del comen-

12. SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.10, a.8, in c.

13. ÍD., *Super Psalmo 43* n.1.

14. Josep TORRAS I BAGES, «La poesia de la vida», p. 304, op. cit.

tari: «*Amb les nostres orelles*. Escolta amb les seves orelles aquell qui escolta subjectant les seves orelles a la raó. Això s'explica perquè es diu d'algú que és un home en la mesura que té raó. Quan les orelles estan subjectes a la raó, són humanes; quan no estan subjectes a la raó, són bestials: “Qui tingui orelles per a escoltar, que escolti” [Lc 8:8]», ço és, que consideri».

Finalment, l'Aquinat explica qui comunica aquest saber que convé escoltar amb orelles humanes: «*Els nostres pares ens ho han anunciat*. Ací es revela que han escoltat a aquells que han volgut ensenyar-los la veritat, perquè són els pares: “Interroga els teus pares, etc. [Dt 32:7]”. És a dir, aquells que han pogut ensenyar la veritat perquè són antics: “En els antics, hi ha la saviesa [Jb 12:12]”». El bisbe Torras, en la mateixa direcció, observa que els individus, per a determinar la nostra personalitat, fem constar de qui som fills, i després, fa una transposició d'aquest fet a l'ordre col·lectiu: «un poble que no reconeix els seus pares, no tenint en compte la tradició, un poble fill de pares desconeguts, és un poble bord [...]; un poble qui deixa l'ús de la seva llengua natural, és un poble desnaturalitzat»<sup>15</sup>.

A manera de suggeriment, ens agradaria enllaçar la noció de tradició suara exposada amb la de bellesa. L'experiència estètica es fonamenta sobre el fet que «la raó natural de l'home —la mateixa raó a la qual ha de subordinar-se la recepció auditiva de la tradició— no és altra cosa que una refulgència de la divina *claritas* en l'ànima»<sup>16</sup>. I com que la *claritas* és caracteritzada per Sant Tomàs com el constituïu formal del bell, això ens porta a reconèixer que la llum connatural a la ment —també anomenada «llum de l'intel-

15. Íd., «La força de la poesia», p. 310, Op. cit.

16. SANT TOMÀS, *Super Psalmo* 35 n. 5.



lecte agent»<sup>17</sup>— és una semblança participada de la Bellesa divina. La ment humana, per la seva memòria intrínseca, es posseeix experimentalment a si mateixa en la seva pròpia bellesa, de manera que tota experiència autènticament humana és una experiència estètica.

¿Però d'ací com passem a l'esfera col·lectiva? Doncs mitjançant l'exemplarisme d'encuny platònic i agustinia: «El Verb de Déu és el concepte pel qual Déu s'entén a si mateix i a les altres coses. Però Déu es compara amb la criatura com l'artesà amb la seva obra [...]. Ara bé, com que totes les criatures estan òptimament disposades, en tant que produïdes per un artesà en el qual no pot haver-hi error o defecte, concorden pleníssimament amb el concepte diví segons llur mode. Per això diu Boeci a la *Consolació* [III, metre 9]: “el més bell [*pulcherrimus*], en contenir a la seva ment un món bell, el forma en una imatge semblant”»<sup>18</sup>.

La tradició és la memòria d'un poble, el principi que conserva el llegat dels pares al mateix temps que fonamenta la futurició, l'esperança, el romandre essent ço que s'era sense que la inscripció en una circumstància concreta dissolgui el subjecte col·lectiu en ella; de la mateixa faisó que la decisió lliure, en la vida personal, requereix que els diversos moments de l'experiència apareguin com una «unitat de sentit» fundada en la memòria de l'esperit; un poble no pot governar-se autònomament sense enllaçar cada baula de la seva història en una sola cadena, en una sola experiència col·lectiva, en una sola tradició.

¿Però quin és l'equivalent a la llum de la raó natural — que és el principi de tota acció moral en l'individu — en

17. Cf. Francesc CANALS, «El “lumen intellectus agentis” en la ontologia del conocimiento de Santo Tomás», *Convivium*, 1, (1956): 100-136.

18. SANT TOMÁS, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura*, c.11, lect.2.

la vida d'un poble? «Essent cada cosa criada com un eco que encara ressona del Verb omnipotent, el crit eixit de la boca de l'Altíssim; nosaltres, en la llei autonòmica de cada ser, de cada col·lectivitat natural, hi veiem l'element diví de l'existència mundana, les idees, els decrets del Summe Imperant, la voluntat divina reeixint enmig de les passions i dels rampells dels homes, i en aquest sentit afirmem que l'autonomia és la voluntat de Déu»<sup>19</sup>.

La llei autonòmica d'un poble o, dit d'altra manera, la seva tradició, és «una refulgència de la divina *claritas*» en la mesura que concorda pleníssimament amb la idea eterna que Déu —«el més bell», que conté «a la seva ment un món bell»— posseeix de l'esmentada col·lectivitat natural; pel filòsof català, com més autònom, com més espontani sigui un poble, més tradicional serà i, consegüentment, més bell i més poètic, car la «poesia de la vida» és la vida en la memòria, la vida en la tradició: «Espontaneïtat i autonomisme són dos termes que venen a significar lo mateix. Déu és el més espontani de tots els sers; per això l'espontaneïtat és la gran qualitat de la Poesia, de manera que per si sola l'espontaneïtat poetitza, és a dir, és font de poesia; i els quiensem, com el vell Plató, que la Bellesa és la resplendor de la Veritat, i els qui creiem, com l'inspirat David, que la Veritat és la Justícia, *admetem una estètica política* i cobegem trobar en la vida pública la bellesa, la veritat i la justícia»<sup>20</sup>.

19. Josep TORRAS I BAGES, «La força de la poesia», p.317, Op. cit.

20. *Ibid.*, p.314. La cursiva és nostra.



## TRADICIÓ I INNOVACIÓ EN L'ART

GIUSEPPE DI GIACOMO

*Sapienza, Università di Roma*

La noció de «tradició» fa referència a la transició d'un conjunt de dades «culturals» del passat al present: es tracta d'un procés de conservació / innovació en el qual es realitzen les múltiples possibilitats d'inserció del passat en el present. La tradició o, més ben dit, les tradicions, acumulen, al cap d'un llarg període de temps, significats que neixen, s'enriqueixen, es transformen i es dissolen mitjançant processos complexos. Ara bé, baldament la tradició sigui portadora d'arquetips, no és una pura dada inerta; està viva en la història i, en qualsevol cas, és modelada per ella: un bloc cultural que, en un passat remot, constituïa una part integrant de la *Weltanschauung* d'una societat, pot perdre la seva vitalitat i, al llarg del temps, veure's reduïda a esdevenir una mera ruïna folklòrica.

Cap societat no pot subsistir sense un sistema d'imatges —religioses, morals, filosòfiques— que impregni necessàriament qualsevol organització econòmica i política i que constitueixi la tradició d'aqueixa societat; vist així, la ideologia, en la mesura que pertany a la tradició, és una part orgànica de qualsevol totalitat social. Com veurem més endavant, la tradició troba en el mite el seu paradigma exemplar. No hi ha societat sense tradició: no hi ha societat en la qual els continguts culturals i estructurals que caracteritzen les dinàmiques històriques no es manifestin com la intersec-

ció permanentment mudable entre un patrimoni llegat pel passat i les constants exigències d'innovació que sorgeixen en tots els nivells de la vida col·lectiva. En general, les revolucions tendeixen a extirpar els comportaments, símbols i valors que obstaculitzen el desplegar-se, no poques vegades traumàtic, dels canvis que volen portar-se a terme. En termes ideal-típics, les ciències socials defineixen la revolució com la conquesta del poder públic per part d'una classe que mai no l'havia exercit anteriorment, amb la finalitat d'imposar completament un conjunt nou de valors. En aquest sentit, la transferència de poder implicaria la inauguració d'una societat radicalment transformada per l'esdeveniment revolucionari i activament decidida a cancel·lar qualsevol comportament públic, institució o forma cultural, que sigui titllada de solidària amb el règim polític precedent.

És el cas de la revolució xinesa i, més concretament, d'aquella fase durant la qual el procés estigué dirigit per la guàrdia roja (la «revolució cultural»). La instauració de les comunitats rurals, en les quals s'aplicà la radical decisió de separar els homes de les dones, tenia la finalitat de canviar radicalment els fonaments culturals de l'antiga família xinesa. La paràbola de la revolució cultural a la Xina serveix per indicar com les profundes transformacions del sistema de la propietat en aquest país han estat absorbides molt més fàcilment per la societat xinesa que no pas les temptatives d'erradicar algunes de les seves més antigues institucions i tradicions. Ço posa sobre la taula la pregunta de si mai ha estat verificada en la història, o si existeix tan sols la possibilitat, d'una revolució «absoluta», és a dir, d'una revolució que, canviant-ho tot en tots els àmbits, sigui capaç d'anul·lar la trama de *totes* les tradicions. La resposta, òbviament, és negativa: una revolució absoluta no s'ha esdevingut mai en la història, ni sembla possible que s'esdevingui en un futur. És més, si aquesta arribés a produir-se, donaria lloc a una mena de suïcidi cultural de la societat en

la qual fos intentada la realització sistemàtica d'un projecte d'aquest gènere.

No per casualitat, el sociòleg francès Émile Durkheim subratlla el risc d'«estranyament» que comportaria un procés de radical canvi sociocultural que tallés els ponts amb el passat a tots els àmbits. Ço equivaldria a aquells processos de mort cultural que poden identificar-se en grups humans forçats pels invasors o les derrotes a suportar la pressió dels vencedors i a ésser trasplantats en una zona geogràfica completament estranya. Així, en aital cas, solament l'apel·lació a les tradicions —única font d'autorreconeixement col·lectiu— ha permès la supervivència d'aquests grups com a entitats etnicoculturals: és el cas de les minories ètniques i religioses trasplantades dels llocs d'origen o tal vegada reduïdes a l'esclavitud, com els negres d'Amèrica, la dissidència obligada a l'exili, l'emigració forçada per la recerca de feina. En tots aquests casos, sobretot les tradicions —algunes vegades conservades fins a la repetició estereotipada— funcionen com la base al damunt de la qual es reconstrueix el teixit cultural amenaçat.

La tradició, per tant, igual que la llengua, es presenta com una particular institució en la qual es basa la societat fins i tot quan posen en marxa els processos innovadors més radicals; i no només en aquests casos, ans és propi d'aquesta «base» que la societat pugui innovar sense perdre's. La tradició, de fet, en tant que base, es presenta com un límit constitutiu de l'existència humana, límit sense el qual no hi ha possibilitat de supervivència cultural, car allò que es perdria és la pròpia identitat. En aquest sentit, l'eventual ratificació religiosa de les tradicions confereix a aquestes últimes una «sacralitat» que fa encara més traumàtica llur improvisada transformació o cessació. Aquestes es constitueixen, d'alguna fairsó, com a memòria col·lectiva sedimentada de manera inconscient —en el sentit que s'ha perdut el record de llur formació— o bé acceptada quan l'esdeveniment fun-

dador és una part integrant de la identitat del grup. A més a més, la relació natural-artificial o natural-cultural mai no és completament eliminada del mecanisme de la tradició, i la seva historicitat, considerada com a transformació progressiva, és acceptada a condició que es presenti com un procés per continuïtat, amb exclusió de tota discontinuïtat o de tot «salt».

En aquesta direcció és exemplar l'art popular, en el qual el repetir-se inalterable d'alguns motius i d'unes mateixes variacions, lluny de donar lloc a innovacions, no fa altra cosa que reforçar l'arrelament a una tradició. És el cas de la iconografia religiosa russa, on l'estil de Rublëv ha estat assumit com a model fix per a la decoració de les icones: en aquest cas el pintor d'icones no havia d'«inventar» imatges, sinó que aquestes havien de repetir el «prototip» que, com a tal, era immutable; en aquest cas la dimensió de la tradició és assegurada pel fet que les icones són totes elles «còpies» d'un model que resta «invisible». Ras i curt, en el cas de les icones, el repetir és més important que l'inventar. En conseqüència, l'adquisició d'un cànon estètic, més o menys religiós, com a reproducció «natural» d'un referent, dona significat a la repetició i a la seva metamorfosi en la tradició. Ço explica la repetitivitat no solament de les cultures considerades «subalternes», sinó també de les arcaïques. Sembla clar, doncs, que les dinàmiques pròpies sobretot de les societats occidentals siguin caracteritzades per la relació que aquestes han sabut establir entre la «naturalesa» i la «cultura» i, per tant, per la dialèctica entre tradició i innovació.

La relació religió-tradició es funda en una concepció del temps que, deixant de banda la fractura obrada en el context hebraicocristià, pren com a model la repetició cíclica. Fins i tot quan el mecanisme de la tradició no es desenvolupa en el terreny religiós, la seva interna repetitivitat segueix manifestant l'estructura de l'«etern retorn». Però ensems, la

«repetició» sempre implica una «diferència», un adonar-se, una vegada més, de la relació d'interconnexió, de pressuposició recíproca entre tradició i innovació, tal com pot observar-se de manera exemplar en la producció artística. Tota innovació artística mai no és una pura creació *ex nihilo*, com resulta evident si considerem aquella revolució que ha estat, en l'àmbit de la pintura, l'«abstracció». Si ens ocupem dels pintors abstractes russos V. Kandinskij i K. Malevič, veurem que ells mateixos són els primers d'afirmar que llur art prové de la tradició de la pintura de les icones; i pel que fa a l'altre gran representant de l'abstracció, l'holandès Piet Mondrian, la seva obra «abstracta» és la progressiva radicalització d'aquells elements mimèticoil·lusoris que caracteritzen la pintura naturalista holandesa i que estan a la base de la seva primera producció artística. El mateix podem dir de Picasso: la seva «revolució» no podria haver-se obrat si no hagués estat per Cézanne, pel postimpressionisme i, fins i tot, per l'impressionisme. Els exemples pictòrics podrien multiplicar-se, però també podem aplicar això mateix a la literatura: Proust, per exemple, no podria haver-se donat sense Flaubert. En resum, la innovació sempre està estretament connectada amb la tradició.

La tradició es configura com l'acció de recórrer un camí ja traçat, com la reactualització d'un arquetip o d'un esdeveniment que té en el passat el seu primer acte i la seva legitimació. Segons Hans-Georg Gadamer, allò que omple la nostra consciència històrica és sempre una multiplicitat de veus, en les quals ressona el passat. Solament en la multiplicitat d'aitals veus és el passat: ço constitueix l'essència de la tradició (*Veritat i mètode*, 1960).

El menyspreu il·lustrat contra el prejudici, no agafat a manera de pre-judici sinó de discurs infundat, és objecte d'una minuciosa contestació per part de Gadamer, qui, en aquest context, opera una singular revalorització de la tradició; des del seu punt de vista, la comprensió i el conei-



xement no podrien subsistir sense una pre-comprensió i un re-conèixer. La tesi de Gadamer és que la tradició —ja sigui acceptada, ja sigui refusada— sempre és «un acte de la raó». Aquesta raó que fa possible l'arrelament a la tradició és certament constitutiva de l'actitud historiogràfica, filosòfica, artística, científica, teològica; tanmateix, en l'àmbit de la cultura entesa com a comportament global, una tradició pot desembocar en una altra i donar lloc, així, a un joc d'interseccions, sense que aquest procés es configuri necessàriament i d'una manera privilegiada com un acte racional. El pre-judici pot reduir-se, situant-se a un nivell molt menys racional, a un «prejudici» (de raça, de religió, de classe, de generació, de sexe), la religió a una «superstició», la filosofia a una «escolàstica», l'estil artístic a una «*maniera*» (*Manierisme*). El fet és que, per dir-ho amb paraules de Gadamer, «la tradició posseeix un cert dret i determina en llarga mesura les nostres posicions i els nostres comportaments».

A l'assaig *Com s'inventa una tradició*, l'historiador Eric J. Hobsbawm parla de «tradició inventada»; aquesta noció significa un conjunt de pràctiques, generalment regides per normes obertament o tàcita acceptades, i dotades d'una naturalesa ritual o simbòlica, que es proposen d'inculcar determinats valors i normes de comportament repetitives «en les quals és automàticament implícita la continuïtat amb el passat». Això no obstant, quan es dona una referència a un determinat passat històric, és propi de la tradició inventada el fet que l'aspecte de la continuïtat sigui en bona mesura fictici. En definitiva, es tracta de respostes a situacions del tot noves que, revestint-se de referències a situacions antigues, construeixen un passat propi a través de la repetició. És precisament el contrast entre el canvi i la innovació constants del món modern i el temptatiu atribuir a qualsevol aspecte de la vida social una estructura immòbil i immutable allò que fa tan interessant el problema de la invenció de la tradició. La immutabilitat és una característica de les

tradicions, àdhuc de les inventades; el passat al qual aquestes fan referència, ja sigui real ja sigui inventat, imposa una pràctica fixa, com posa de manifest la repetició.

És propi de tal repetició l'entroncament amb aquella dimensió mítica que, segons sostenen Max Horkheimer i Theodor W. Adorno a *Dialèctica de la il·lustració*, està estretament connectada amb la Il·lustració, fins a l'extrem que mite i Il·lustració constitueixen dues cares d'una mateixa moneda. La relació entre mite i Il·lustració remet a la que hi ha entre tradició i innovació, i ambdues relacions estan contingudes en la noció proustiana de «memòria involuntària», noció en la qual Walter Benjamin observa un equilibri entre memòria i oblit. No pot ni ha de recordar-se tot, altrament no es podria avançar, de la mateixa manera que no pot restar-se estancat als valors de la tradició, puix ço impediria qualsevulla possibilitat d'innovació. Però no és menys veritat que la innovació solament pot ésser productiva en la mesura que no talla les arrels que té enfonsades en la tradició. Això és el que proporciona la «memòria involuntària», o sigui, aquella capacitat productiva i creativa de la qual està completament mancada la «memòria voluntària», que no fa altra cosa que reproduir el passat.

La base de tota autèntica narració és la intersecció entre tradició i innovació. L'*Odissea* homèrica –segons afirma Adorno a *Dialèctica de la il·lustració*– és una forma de narració en la qual continua subsistint un contingut mític: la narració no exclou l'horror del mite, sinó que el fa acceptable. Ço resulta manifest, explica Adorno, en el vint-i-dosè cant de l'*Odissea*, on es narra el càstig que Odisseu va infligir als criats infidels: «amb una calma impertorbable, inhumana [...], es descriu la sort dels criats penjats, i se la compara, sense pestanyejar, a la mort dels ocells atrapats en una xarxa». I continua Homer, els criats, disposats en fila, «sacsejaren els peus un moment, que no va durar gaire». Adorno fa notar que Homer es consola a si mateix i als lec-

tors afirmant que el suplici no va durar molta estona. I així la «narració», en tant que creació artística –i, per tant, innovació–, fa acceptable i suportable l’horror mític que, com ja s’ha dit, algunes vegades està arrelat en la mateixa tradició.

*[Traducció d’Abel Miró i Comas]*



## **DESCARTES, CRÍTIC DE LES TRADICIONS FILOSÒFIQUES ESCOLÀSTICA I ESCÈPTICA**

JAUME LLANES BORDES

*Universitat Ramon Llull*

L'ús més habitual del mot «tradició» fa referència als costums i les creences populars, però el terme també presenta una accepció culta que pot aplicar-se a concepcions intel·lectuals més elaborades com les teories filosòfiques. Amb l'afany de mostrar que l'ús de la categoria «tradició» pot ser profitós per a la interpretació de la història de la filosofia, proposo una breu anàlisi de la crítica que Descartes adreça a l'escolàstica i a l'escepticisme en un moment decisiu del procés d'elaboració de la cosmovisió moderna.

Malgrat la radical oposició que hi ha entre l'escepticisme i la filosofia de Descartes, ambdues concepcions comparteixen la crítica al corrent filosòfic dominant a Europa des de la baixa edat medieval fins a ben entrada l'edat moderna: la filosofia aristotèlica-escolàstica, assumida per l'Església catòlica com a aparell teòric per justificar els dogmes de fe i difosa durant segles per tota la cristiandat a través de les escoles i universitats. Per bé que l'escolàstica no sigui un cos doctrinal homogeni, la primacia que la filosofia d'Aristòtil adquireix en ella des dels segles XIII li proporciona una unitat metodològica i conceptual prou sòlida perquè pugui considerar-se com una veritable «tradició filosòfica».

Les qüestions que em plantejo són les següents: 1/ l'escèpticisme modern presenta trets distintius suficients perquè pugui considerar-se com una tradició filosòfica que vol ser una alternativa a l'escolàstica?; 2/ en cas que sigui així, Descartes adopta una posició «intencionadament» crítica davant de dues tradicions intel·lectuals i no només davant d'una?, i 3/ quina és l'alternativa cartesiana a les filosofies que critica? Es pot interpretar també en clau de «tradició»?

Com a via per buscar les respostes a aquestes preguntes, en baso en l'anàlisi d'un text de Descartes que ha estat interpretat com una expressió paradigmàtica de l'època moderna. El fragment forma part del *Discours de la méthode* que, juntament amb els *Essais (La dioptrique, Les météores i La géométrie)*, és la primera obra publicada –l'any 1637– pel filòsof francès: «Et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais»<sup>1</sup>.

Sens dubte, la tria de llengua francesa en comptes de la llatina, la senzillesa expressiva i l'ús de la primera persona per explicar les pròpies vivències i idees són símptomes madurs de la nova sensibilitat intel·lectual moderna que fou desvetllada en el decurs del Renaixement. El contingut del text és coherent amb el que suggereix la seva forma, no en va afirmar una veritat inqüestionable obtinguda només amb l'ajut de la pròpia raó: l'existència indubtable del propi jo que pensa. Una veritat que s'erigeix en el pilar d'un projecte

1. DESCARTES, *Œuvres*, 11 vols. París, Vrin, 1996. Edició preparada per Ch. ADAM i P. TANNERY (1896-1910), i posteriorment revisada i ampliada per J. BEAUDE, B. ROCHOT i P. COSTABEL (1964–1974). La cito abreujada, especificant-ne el volum i la pàgina: AT VI 32.

filosòfic i científic amb una clara finalitat terrenal: millorar la vida humana<sup>2</sup>. Sense negar en absolut la fe, Descartes proposa una visió del món i de l'ésser humà molt diferent de la que els doctors de l'Església catòlica encara sostenien al segle XVII, enfocada a la transcendència i fonamentada en una interpretació cristiana de la filosofia d'Aristòtil.

La crítica a la tradició escolàstica, sense ser explícita en el text, és ben visible per un lector culte de l'època: la locució «primer principi» remet clarament al principi de contradicció<sup>3</sup>. La substitució d'una veritat abstracta i universal per

2. A la sisena part del *Discours de la méthode*, Descartes ho expressa en aquest fragment cèlebre: «[...] il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.» (AT VI 61-62).

3. En la carta de Descartes a Clerselier de juny o juliol de 1646 es desplega de manera explícita i detallada la crítica al primer principi de la filosofia de l'Escola: «[...] le mot de *principe* se peut prendre en divers sens, et que c'est autres chose de chercher une notion commune, qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les Êtres, les *Entia*, qu'on connaîtra par après; et autre chose de chercher un Être, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucun autre, en sorte qu'elle nous puisse servir de *principe* pour les connaître. / Au premier sens, on peut dire que *impossible est idem simul esse et non esse* est un principe, et qu'il peut généralement servir, non pas proprement à faire connaître l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que, lorsqu'on la connaît, on en confirme la vérité par un tel raisonnement: *Il est impossible que ce qui est ne soit pas; or je connais que telle chose est; donc je connais qu'il est impossible qu'elle ne soit pas*. Ce qui est de bien peu d'importance, et ne nous rend de rien plus savants. / En l'autre sens, le premier principe est que *notre âme existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire.» (AT IV 444).

una altra de caràcter fàctic i subjectiu –per bé que tingui el caràcter d’inferència necessària– constitueix un atac a un dels punts àlgids de la filosofia de l’Escola, realitzada en el marc d’una obra on es duu a terme una crítica molt més àmplia a aquesta tradició<sup>4</sup>.

La referència expressa a l’escepticisme, en el text, també és molt significativa. D’una banda, del caràcter d’evidència que defineix la filosofia cartesiana, com es fa palès en la precisió que el primer principi *penso, per tant existeixo* roman incòlume davant «les més extravagants suposicions dels escèptics»: aquestes són les que Descartes mateix integra en la seva filosofia (l’anomenat «dubte metòdic») com un mitjà necessari per desfer-se dels prejudicis en què els humans estem instal·lats des de la infantesa<sup>5</sup>. D’una altra banda, des d’un punt de vista històric, perquè la menció als escèptics palesa la importància i l’abast que té l’escepticisme en l’escenari cultural de l’Europa moderna. I això ens remet a la primera pregunta plantejada: aquest moviment intel·lectual presenta trets suficients per ser denominat amb el terme «tradició»? En general, els historiadors de la filosofia han circumscrit l’escepticisme modern a un conjunt de pensadors força destacats (F. Sánchez, Montaigne i P. Charron), considerant-lo una més de les diverses tendències filosòfiques existents a l’època. Tanmateix, altres estudiosos com R. Popkin i J.-P. Cavaillé interpreten que l’escepticisme és un tarannà intel·lectual transversal dels segles xvi

4. Les crítiques explícites i implícites a l’escolàstica són constants al llarg del *Discours de la méthode* i els *Essais*.

5. Descartes deixa molt clar a Chanut el paper que juga l’escepticisme en la seva filosofia davant l’acusació d’escèptic que li va fer P. Bourdin a les *Setenes objections* a les *Meditacions metafísiques*: «puisque’un Jésuite a cru avoir assez de sujet, pour m’accuser d’être sceptique, de ce que j’ai réfuté les sceptiques» (*A Chanut*, 1 de gener de 1646, AT IV 536).

i xvii, present en la majoria de pensadors del temps<sup>6</sup>. Des d'aquesta perspectiva, l'interès especial de Descartes per les idees escèptiques arrelaria en el context cultural en què va estar profundament immers durant els anys que va residir a París (1625-1628), un període determinant en la seva formació intel·lectual.

El tret més característic de l'«esperit escèptic» que travessa el Renaixement i el barroc europeus és el seu caràcter

6. «El periodo que trataré, 1500-1675, ciertamente no sea el único periodo que ha ejercido una repercusión escéptica sobre el pensamiento moderno. Antes y después de este intervalo pueden encontrarse influencias importantes de los antiguos pensadores escépticos. Pero yo afirmo que es escepticismo desempeña un papel especial y diferente en el periodo que va desde la Reforma hasta la formulación de la filosofía cartesiana; un papel especial y diferente, debido a que la crisis intelectual producida por la Reforma coincidió en el tiempo con el redescubrimiento y reaplicación de los argumentos de los antiguos escépticos griegos. En el siglo xvi, con el descubrimiento de manuscritos de Sexto, hay una reanudación del interés en el escepticismo antiguo y en la aplicación de sus ideas a los problemas de la época». (R. POPKIN, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983, p. 15; 1ª edició en anglès: 1979); «[...] il nous semble que la catégorie « scepticisme » permet d'embrasser la plus grande partie de la production culturelle de l'âge baroque, et autorise parler d'une pensée baroque, par delà les clivages et les conflits de toutes sortes (confessionnels, théologiques, politiques, moraux, esthétiques). Ce scepticisme se manifeste d'abord dans la défiance et la critique de la métaphysique traditionnelle et de son ontologie : il est la pensée la plus propre de cette crise qui, au tournant du XVIIe siècle, bouleverse les sphères du savoir du, de la politique et du social. Ce scepticisme est aussi une crise de la pensée, et comme telle, son expression théorique s'accompagne les plus souvent de sa tentative de surmontement. On le trouve a à la racine du mouvement libertin, au cœur du grand renouveau de l'augustinisme, à la base de l'empirisme moderne de Gassendi ou du nominalisme mécaniste de Hobbes et en général de tous les développements de la nouvelle science, mais on le rencontre jusque dans l'aristotélisme des universités» (J.-P. CAVAILLÉ, «Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique», *Revue philosophique*, 1 (1991): 3-31).



instrumental, és a dir, l'ús molt lliure dels arguments dels acadèmics i dels pirrònics<sup>7</sup> per criticar l'escolàstica i justificar les posicions més diverses i a vegades antagòniques com, per exemple, la defensa de la fe catòlica davant la Reforma (Erasme)<sup>8</sup>, la justificació de les tesis religioses de la Reforma (S. Castellion)<sup>9</sup>, una actitud de moderada tolerància religiosa i cultural (M. de Montaigne)<sup>10</sup>, l'obertura d'un espai teòric per al coneixement empíric i conjectural (F. Sánchez,)<sup>11</sup> un moderat i cristià hedonisme vital (P. Charon, F. de La Mothe le Vayer)<sup>12</sup> i, fins i tot, la defensa de la nova ciència moderna per part del corrent que Popkin denomina «escepticisme constructiu» (M. Mersenne, P. Gassendi)<sup>13</sup>. Tanmateix, malgrat les profundes diferències de fons, totes aquestes posicions comparteixen també un altre tret característic de caràcter inequívocament escèptic: la desconfiança en la raó com a font fiable de coneixement i, per tant, una visió molt crítica de la metafísica com a ciència privilegiada per accedir a la comprensió de la realitat. Per tot plegat, crec que és legítim parlar també d'una tradició intel·lectual escèptica que es transmet i es consolida a l'èpo-

7. R. POPKIN estableix una distinció clara en l'escepticisme modern (en base a l'escepticisme antic) entre l'academicisme, conegut a través de Ciceró, Sant Agustí i Diògenes Laerci, que nega categòricament que hi pugui haver res cert, i el pirronisme, conegut a partir dels escrits de Sextos Empíric, que condueix a la suspensió del judici. Els arguments d'ambdós corrents escèptics van ser utilitzats pels filòsofs, teòlegs i escriptors moderns, però l'historiador de les idees remarca el pes especial que va tenir el pirronisme des que l'any 1562 es va publicar una traducció llatina dels escrits de Sext Empíric (*cf. op. cit.*, p. 11-14 i 40-47).

8. R. POPKIN, *op. cit.*, p. 26-28.

9. *Ibid.*, p. 33-40.

10. *Ibid.*, p. 82-100.

11. *Ibid.*, p. 74-81.

12. *Ibid.*, p. 101-111 i 148-157, respectivament.

13. *Ibid.*, p. 201-224.

ca moderna en contraposició i com a alternativa a la vella tradició escolàstica.

Com que la menció als escèptics que apareix en el text citat és crítica i es troba al costat de l'atac a un principi cabdal de l'escolàstica, sembla lògic pensar que Descartes vol desmarcar-se «intencionadament» de les dues concepcions. En conseqüència, per a una interpretació històrica adequada del fragment, s'ha de remarcar que aquest no només conté l'exposició del primer principi cartesià, sinó també una mena de declaració de ruptura amb les dues tradicions filosòfiques predominants a la seva època.

I l'anterior ens condueix a la darrera pregunta plantejada a propòsit de l'aportació cartesiana respecte a les dues concepcions que vol superar. Crec que el concepte «tradició» també serveix per comprendre les intencions de qui s'ha considerat com el primer filòsof modern. En efecte, Descartes no vol trencar del tot amb les tradicions anteriors, perquè admet algunes veritats senzilles i reconegudes pels filòsofs antics, medievals i moderns, però amb la pretensió d'articular-les amb un nou aparell argumentatiu més consistent, infal·lible als seus ulls, que fins i tot creu que pot posar-se al servei de la justificació racional d'alguns dogmes de fe. A més, la seva metafísica vol ser la fonamentació d'un nou projecte físic orientat a obtenir-ne resultats pràctics (en mecànica, medicina i moral) i que només podrà dur-se a terme gràcies al treball col·lectiu de les següents generacions. En definitiva, Descartes vol instaurar una nova tradició filosòfica i científica a partir de l'acceptació i reelaboració d'algunes veritats ja assolides anteriorment, però de les quals pensava que no se n'havia extret el veritable potencial. I fins i tot un element molt poderós de la tradició escolàstica perviu en el pensament de Descartes: la idea de la filosofia com un sistema unitari que abraça i interrelaciona la totalitat de les ciències.

Com a conclusió, crec que en el procés explicat succinctament es fan visibles dos elements essencials de la filosofia

en relació amb la tradició: 1) qualsevol nova proposta filosòfica s'afaiçona inexorablement en un diàleg crític (en part destructiu i en part constructiu) amb les tradicions amb què es troba en l'escenari intel·lectual on neix i creix, i 2) en tota concepció filosòfica batega un afany d'erigir-se i perpetuar-se en forma de tradició.



## L'ÚS DE LA *PRISCA SAPIENTIA* A FAVOR I EN CONTRA DEL CRISTIANISME EN LES PROPOSTES DE MARSILIO FICINO I GEMIST PLETÓ

MARTA PALACÍN MEJÍAS  
*Universitat de Barcelona*

El segle xv va ser testimoni de com dos pensadors van apel·lar a la *prisca sapientia* per defensar propostes ben diferents. D'una banda, Gemist Pletó preparava una reforma radical de marcat caràcter pagà i anticristià per a un Imperi bizantí agonitzant; de l'altra, Marsilio Ficino intentava conciliar la saviesa pagana amb la revelació del cristianisme en una Florència receptora dels sabers d'una Constantinoble ja caiguda.

Comptava sis anys Ficino quan es va celebrar el Concili de Ferrara-Florència, únic moment en què Pletó –ja octogenari– viatjà a Itàlia; però n'hi va haver prou d'aquella visita perquè hi deixés empremta. Ficino dedicaria la seva vida a un platonisme que fou emergent a la península itàlica des que el bizantí, la major autoritat en Plató de la primera meitat del segle xv,<sup>1</sup> va pronunciar el 1439 les seves lliçons conegudes com *Les diferències entre Plató i Aristòtil*.

1. J. MONFASANI, «Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle controversy», a Michael, Allen, Rees, Davies (eds.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden-Boston-Köln: Brill 2002, p.179-202.

Cosme de Mèdici, contagiad pel seu coneixement i pel seu entusiasme, no va trigar a promoure la recuperació del platonisme. És per això que Ficino va traduir l'obra de Plató i Plotí. I és en el proemi de les *Ennèades* on dedica el següent reconeixement al bizantí:

«El gran Cosme, per decisió del senat pare de la pàtria, en el temps en què es desenvolupava a Florència sota el pontificat d'Eugeni l'acord entre grecs i llatins, escoltà amb freqüència discutir sobre els misteris platònics un filòsof grec de nom Gemist, d'apel·latiu Pletó, com si fos un altre Plató; fins a tal punt va ser inspirat per la paraula ardent d'aquell, fins al punt animat, que des de llavors va concebre la idea d'una Acadèmia, la qual havia de fer néixer en temps oportú.»<sup>2</sup>

Ficino va accedir als textos de Pletó en què detalla una línia cronològica de personatges que transmeten la saviesa original. Aquesta idea de llinatge sapiencial impregnaria l'obra i el projecte ficinians, que seria batejada com a *prisca theologia*, i arribaria a ser un dels tòpics del Renaixement. I, encara que aquest breu text se centra en el salt d'aquesta idea d'antiga saviesa entre Pletó i Ficino, val a dir que aquesta ja apareix en la patrística i que al segle XII Zorawardî anomena *al-hikmat al'-atîqa* –saviesa antiga– el recorregut del saber que connectava Plató amb Zoroastre.<sup>3</sup>

De fet, sembla ser que Pletó es familiaritza de manera directa amb aquest terme quan abandona Constantinoble per tal d'ampliar la seva formació a la cort otomana com a deixeble d'Eliseu.<sup>4</sup> Eliseu és *ishrâqî*, membre del corrent

2. M. FICINO, *Opera omnia* I, Basilea: Henricum Petri, 1576. Proemi a la traducció de les *Ennèades*. La traducció és nostra.

3. Vegeu CORBIN (1991) p. 214 i 258, TARDIEU (1987) p. 145-148, TAMBRUN (1995) p. 41-43.

4. L'existència d'Eliseu i la seva connexió amb Zorawardî fan improbable que, a diferència del que afirmen Yates i Kristeller –i Neri secundària–, fos Pletó el primer a presentar aquesta idea de llinatge.

filosòfic de Zorawardî, el dels *teòsofs de la llum*, els platònics de Pèrsia la filosofia dels quals té la llum com a principi metafísic;<sup>5</sup> i seria la baula entre la *prisca sapientia* i Pletó, qui després del seu viatge la duria amb ell cap a occident.

Zorawardî influeix en Eliseu, aquest en Pletó i ell, al seu torn, en Ficino. I encara aquest influirà en la proposta de *perennis philosophia* d'Agostino Steuco.<sup>6</sup> Zorawardî, Ficino i Steuco coincideixen a incloure Hermes Trismegist en l'engranatge sapiencial per, amb ell, sumar la trajectòria egípcia a la persa. En canvi, Pletó obvia Hermes en el seu recull, igual com fa amb Moisès, i traça la línia de Pèrsia a Grècia, de Zoroastre al platonisme, sense fer-la passar per Egipte. Troba que allà, tot i rebre la saviesa els seus legisladors, en comptes de *treballar-la* només la van *mantenir*, allunyant-se així de la pràctica filosòfica i política de repensar-la i adaptar-la al seu temps i al seu lloc.<sup>7</sup> Però Pletó té més raons i arguments per a menystenir aquesta línia egípcia-hebrea.

Així, tot i que coincideixen els autors esmentats a l'hora d'apel·lar a la *prisca sapientia* i, amb ella, als principis d'autoritat i antiguitat a partir dels quals es construeix la veritat,<sup>8</sup> en aquesta pugna per incloure o excloure el capítol egipci s'enfronten el cristianisme de Ficino i l'anticristianisme de Pletó.

5. B. TAMBRUN, *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, Roma: Storia e letteratura, 2006, p. 122.

6. M. A. GRANADA, «Agostino Steuco y la perennis philosophia», *Daimon*, 8 (1994): 23-38.

7. S'enfronten l'oralitat i l'escriptura en la qüestió de l'antiga saviesa. Mentre Steuco valora l'escriptura, Pletó defensa l'oralitat, com fa Plató per boca de Sòcrates quan es refereix a *Fedre* 274a a la relació entre l'escriptura i la pèrdua de la memòria.

8. M. FOUCAULT, *Nietzsche. La genealogia, la historia*. València: Pre-textos, 2004.

A diferència del discurs de l'apologètica –que en l'origen del saber només situa l'Escriptura i no estableix convergències–, Ficino pretén fer compatible el saber anterior no revelat amb el missatge cristià. D'aquesta manera aconseguiria una *pia philosophia* o *docta religio*, on la revelació queda avalada per les antigues autoritats de l'àmbit del pensament, sent-ne la culminació en l'exercici de conèixer la veritat i el pas anterior a la fi dels temps en el discurs escatològic que ell compartia. Així tracta d'evitar la impietat en la filosofia i la superstició en la religió. Però rere aquesta concòrdia, com observa Granada, «Ficino té cura de deixar clara l'anterioritat en el temps i prioritat doctrinal de la saviesa hebrea i de l'Antic Testament»<sup>9</sup> quan presenta Zoroastre com a fill de Cam i també quan diu que Plató segueix la llei de Moisès.

La proposta ficiniana, desenvolupada durant la segona meitat del segle XV, s'emmarca en una Florència humanista i catòlica, receptora de la llengua i les biblioteques de bizantins que van abandonar Constantinoble quan van entrar-hi els turcs el 1453. Tot i que en el mateix segle, el context de Pletó és ben diferent. El filòsof i jutge bizantí, per la seva banda, lluita durant la primera meitat del segle XV contra el declivi bizantí des de Mistrà, capital del Despotat de Morea al Peloponès bizantí i reducte filohel·lè de l'imperi. A l'incansable assetjament turc se sumava l'antillatinisme resultant del cisma entre les esglésies catòlica i ortodoxa i l'ocupació de Constantinoble durant la quarta croada. Davant les múltiples amenaces de l'imperi i la falta de suports, l'ortodòxia va adoptar un discurs escatològic i certament messiànic. Van interpretar els fatídics esdeveniments com la intervenció de Déu per allunyar del pecat el seu poble

9. M. A. GRANADA, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona: Herder, 2000, p. 94-95.

escollit, el de l'imperi cristià: el bizantí. I van sumir-se en la passivitat i així mateix van rebutjar com anticristiana tota intenció de fer quelcom en aquest sentit per canviar les coses. Amb aquest panorama, l'emperador, que ha de governar en simfonia amb l'ortodòxia, no emprèn mesures importants que millorin ni la gestió ni la defensa del territori.<sup>10</sup> Va ser aleshores, ja al segle XIV, quan va sorgir una proposta que arrelaria dins l'església ortodoxa fins el final de l'imperi: un monjo anomenat Palamas va afirmar que l'únic que importa són la il·luminació i la salvació espirituals i que només es poden aconseguir a través de la teologia negativa i la vida ascètica monacal;<sup>11</sup> instruments que neguen tant la implicació política com el coneixement per la via racional, pilars ambdós per al jutge bizantí. És com a reacció davant aquestes circumstàncies que localitzem l'anticristianisme i l'antiaristotelisme de Pletó, com el primer capítol d'una estratègia sense concessions i enfocada a una reforma radical que, apel·lant als valors grecs pagans, pugui potser salvar l'imperi.

La proposta de Pletó conjuga, com el temps que li toca viure, teologia i política, en tant la seva reforma política és una empresa que passa per reconstruir la teologia; per tant, el llinatge d'antiga saviesa que ell proposa no pot in-

10. H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris: PUF, 1975, p. 142. La dinastia Paleòloga, governant des d'aquells temps i fins la caiguda de l'imperi, es va centrar sobretot en la cultura i la filosofia. Tot i que, tal com esmenta Maquiavel –i Granada ho recull a la nota 33 del seu treball *Renovación política en tiempos de crisis, determinismo y libertad: Gemistos Pletón y Maquiavelo*– Constantí XI, el darrer emperador, s'esforçà en el seu breu govern per evitar la caiguda de Constantinoble però li mancaren suports.

11. E. von IVANKA, «Esicasmo e palamismo», a *Platonismo cristiano: recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.



cloure allò que vol combatre. Ans al contrari. Ataca, amb la seva estratègia, figures fonamentals de l'edifici cristià i en proposa unes altres que argumenta com més antigues i de més autoritat per fornir una alternativa: enfront d'Aristòtil i Moisès, a qui considera sofistes, reivindica Plató i Zoroastre, custodis destacats al seu entendre del saber que roman en la tradició.

Ataca l'antiguitat del cristianisme a través del calendari, fent ús de Plutarc. Va ser així com, tot i que l'any 1463 Ficino situa Moisès a l'inici de la cadena sapiencial –coincidint amb Justiní i Flavi Josep en fer-lo el primer dels profetes per dotar-lo de més antiguitat que el poble grec–, el 1469 col·loca Zoroastre en el seu lloc.<sup>12</sup> Ficino va tenir accés a l'obra astronòmica de Pletó on, en la seva lluita contra la sofisticada monoteïsta, a partir de Plutarc demostrava l'anterioritat de Zoroastre respecte de Moisès. A través de la figura de Zoroastre Pletó refuta als cristians que els hebreus siguin el poble més antic i ofereix un calendari amb una periodització diferent: segons els seus càlculs, Zoroastre seria 674 anys anterior a la creació del món segons la Bíblia, argument que li permet qualificar el cristianisme d'impostura i de doctrina recent.<sup>13</sup> Situa Zoroastre en l'any 5000 abans de la Guerra de Troia,<sup>14</sup> és a dir, uns 6000 anys abans que Je-

12. GENTILE parla de la vacil·lació de Ficino a l'hora de situar en primer lloc Hermes o Zoroastre a «Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino», *Rinascimento*, 2ª sèrie, XXX (1990): 60-70. I a *Platonica theologia*, VI, 1, FICINO parla ja d'aquesta sèrie «d'antics teòlegs: Zoroastre, Hermes, Orfeu, Aglaofem, Pitàgores, Plató», que més endavant ampliarà, també sota la influència de l'obra de Pletó.

13. PLETÓN, *Manuel d'astronomie*, edició de R. Mercier i A. Tihon, Lovaina: Bruylant-Academia, 1998, p. 35-36.

14. Al *Commentaire sur les Oracles*, Pletó destaca la data proposada per Plutarc al *De Iside* 369d-e. *Oracles chaldaïques*. Edició i traducció de B. Tambrun, Atenes, París i Brussel·les: Academy of Athens, 1995.

sucrist.<sup>15</sup> Tot això no vol dir que el món tingui aquesta edat per a Pletó, sinó que és més antic del que la Bíblia diu. De la mateixa manera, en el *Tractat sobre Les Lleis* Pletó adverteix que Zoroastre no és el primer dels legisladors sinó que és el primer del que tenim memòria. Ell encapçala la seva genealogia d'antics savis i legisladors, que són Zoroastre, Eumolp, Minos, Licurg, Ifit, Numa, els brahmans de l'Índia, els mags de Pèrsia, els curetes de Grècia, els sacerdots i intèrprets de l'oracle de Zeus a Dodona, Tirèsies, Quiró, els set savis, Pitàgores, Plató, Parmènides, Timeu, Plutarc, Plotí, Porfiri i Jàmblic.<sup>16</sup>

I ataca també Pletó l'autoritat de les fonts del cristianisme. Qüestiona i critica la possibilitat de la revelació i la figura del profeta, així com certes idees d'un Aristòtil cristianitzat per Tomàs d'Aquí. A tots ells els considera enemics de la *prisca sapientia*, sofistes l'orgull dels quals els impedeix continuar la tradició perquè el que volen és mostrar alguna cosa nova i pròpia, mentre els savis emeten opinions sempre en harmonia amb les creences més antigues. I és que així com en les religions revelades l'oposat a l'ortodòxia és l'heretgia; a l'antiga saviesa es troben les *koinai evvoiai* –nocions comuns o veritats universals–, a les quals s'oposaria la pràctica sofística. A la figura autoritària del profeta, Pletó oposa el caràcter dialògic de l'argumentació propi de la filosofia antiga. Sembla ser, com afirma Neri, que la crisi del món modern per a Pletó neix amb la difusió de les religi-

15. Aquesta teoria afectaria d'una manera especial l'Imperi bizantí, on indiquen les dates a partir de la creació del món i no de la vinguda de Crist. En el moment en què Pletó desenvolupa aquesta idea, el món rondaria els 7.536 anys.

16. PLETÓN, *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Edició preliminar, traducció i notes de Francisco L. Lisi i Juan Signes. Madrid: Tecnos, 1995, p. 19-23.

ons revelades<sup>17</sup> i amb els sofismes que escampen quan asseguren una immortalitat total que s'oposa a la metempsicosi i que veu incoherent amb la doble naturalesa de l'ànima, per a ell cíclica i concordant amb l'eternitat del món.<sup>18</sup>

De manera oposada a la sofística, la fratria de Pletó, com ja van fer platònics o pitagòrics, recollia i treballava de forma oral la saviesa heretada. El grup el formaven, dels alumnes del mestre, uns quants escollits.<sup>19</sup> I la seva forma d'actuar havia d'estar en coherència amb el que comparteixen els integrants de la seva llista de savis: petites comunitats d'alumnes, primacia de l'oralitat i encriptació del saber. El jutge bizantí reservava l'escriptura sobretot per als textos fruit de la seva participació política dins l'imperi, que incloïa tant els discursos dedicats a la família governant com la llarga polèmica que va mantenir amb Jordi Escolari, futur patriarca de Constantinoble. Va ser aquest religiós qui cremà una obra escrita però no publicada de Pletó, la seva darrera i principal composició, on apareixia la proposta de reforma radical per a l'Imperi bizantí –que incloïa una religió racional– anomenada *Tractat sobre Les Lleis* en clar homenatge al text platònic. En les poques pàgines rescatades del foc comprovem que Pletó quan rebutja la revelació està, d'una banda, afeblint el poder intermediari de l'església i, de l'altra, apel·lant a la raó humana, a la responsabilitat política i al coneixement de la tradició: «Adoptarem les doctrines

17. M. NERI, «Giorgio Gemisto Pletone: 'Prisca philosophia' e critica dell'ermetismo». *Hiram, rivista del grande Oriente d'Italia*, Roma (2005): 27-55.

18. No pot ser pura aquesta immortalitat perquè l'ànima només pot ser en un cos –ha d'encarnar-se–, i el cos és mortal; per tant, es tracta d'una immortalitat cíclica lligada a un element mortal. Per això Pletó no només parla de *metempsicosi* sinó també de *metempsomatosi*.

19. Vegeu F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*. París: Les Belles Lettres, 1956.

i les paraules dels homes que sempre, des de l'antiguitat, han pensat sàviament; i, ahora, amb ajuda del raonament, que és el més potent i el més diví dels nostres mitjans de coneixement, tractarem, mitjançant una atenta comparació, d'arribar sobre tota qüestió, en la mesura del possible, a allò que sigui millor»<sup>20</sup>.

Parlar de la tradició obliga a remuntar-se a la correspondència entre com es fan les coses, per què i des de quan. L'hel·lenisme filosòfic que pretenia Pletó –anomenat *hel·lenisme corregit*– passava, fins i tot, per la correcció de textos de Plató on la versió de l'hel·lenisme era inconsistent. És a dir, entenia la tradició com a construcció, com a relat, conscient que també el d'Homer i d'Hesíode n'era un, de relat. Si, tal com entenem Pletó, ell creia en la teologia natural i, per tant, la Intel·ligència superior es manifestava en l'ordre còsmic, la veritat estava revelada en la Creació i és a través de la raó que la humanitat accedeix a la veritat. Per tant, pot haver error i correcció, perquè es tracta d'un treball a escala humana. Així, amb ajuda de la raó i sense desestimar la saviesa que roman en la tradició, Pletó ubica Cronos entre els titans i Zeus com a déu principal. A diferència d'Hesíode, que presenta en la seva *Teogonia* Zeus com a fill de Cronos i net d'Urà, –és a dir, posterior a l'espai i el temps–, Pletó el fa principi de tot i *causa sui*. Val a dir que Pletó bateja amb els noms de les antigues divinitats gregues els diferents elements de la seva jerarquia ontològica. Així, parlant de Zeus es refereix a l'U-Bé, el déu-déu de la seva ontologia que ens fa pensar en Parmènides i en Plotí, i on calen també els déus-idees que expliquin la relació entre l'U i el múltiple.

Quan Ficino té en compte tant la revelació com la línia egípcia a l'hora de traçar el recorregut de la saviesa antiga,

20. PLETÓN, *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Madrid: Tecnos, 1995, p. 23-24. La traducció és nostra.

accepta que el diví últim es comunicui de manera directa amb l'humà –quelcom impossible per a Pletó– i que els éssers humans hagin d'aplicar les mateixes lleis sempre i arreu, lleis que, a més, no han dictat éssers humans. Tot plegat no té sentit en el sistema pletònic on, per contra, pel lloc que ocupa la naturalesa humana dins el cosmos, no hi pot haver més revelació que la que ja roman en la tradició i la nostra tasca sobre aquesta qüestió no pot ser passiva sinó que ha de valorar tal saviesa, cuidar-la i, mitjançant la raó i la prudència, governar entenent que aquesta tasca implica fer correccions i propostes i prendre decisions. És per això que Pletó ataca la vida monacal i la línia egípcia, perquè l'ascetisme i l'immobilisme són per a ell negació de la vida.

Durant aquest recorregut esquemàtic hem posat de manifest en quin context opera cada autor i què representa la seva proposta per tal d'entendre com la *prisca sapientia*, en el seu trasllat de Pletó a Ficino, traça un recorregut diferent que esdevé compatible amb la revelació; la qual cosa ens la mostra com un instrument de la filosofia política de l'ordre de la mentida noble.

## TRADICIÓ, IMITACIÓ, INNOVACIÓ

XAVIER GARCIA-DURAN BAYONA

*Societat Catalana de Filosofia*

Aquesta reflexió neix arran d'una conferència de René Girard, feta a Tel-Aviv el 1989, i publicada en francès el 2002<sup>1</sup>. El tema de la tradició es presenta central en aquest text, fent-lo ressonar amb altres obres de Girard. En especial està present *Mensonge romantique et vérité romanesque*, (1961). En essència, ve a dir que hi ha un món —el de la tradició— on la imitació és un nucli estructurant, i que aquest món es trenca, donant pas a la innovació com a centre de funcionament.

L'essència de la tradició és proposar models, és a dir, realitats externes al món a partir de les quals aquest pren sentit. El model és alhora ètic, antropològic, estètic, polític, i el seu valor rau, simplement, en a model. Per això la tradició dibuixa un imperatiu que fa que el model hagi de ser imitat. Cada grup té els seus models, que li donen identitat. La imitació, doncs, és la clau de volta del model de vida tradicional. El model ha de ser imitat perquè és el model, pertany a una realitat superior, i aquesta pertinença el fa ser millor. Imitar el que és millor no pot ser mai un error, sinó un mèrit. Aquesta imitació permet estructurar la societat, de manera que hi ha una verticalitat —de la immanència a la

1. René GIRARD, «Innovation et répétition», dins *La voix méconnue du réel*, Paris: Grasset, 2002.

transcendència. Els models venen de dalt, i s'imiten a baix. Qui més amunt està, més a la vora del model; qui més avall, més lluny. La societat, doncs, és una societat jeràrquica, ordenada segons un *ordre sagrat*, definit segons proximitat o llunyania del model. No seguir aquest ordre significa equivocar-se, negar el que és vertader: no voler ser com el millor. Desviar-se. Significa també destruir la jerarquia, trossejar-la. Posa en perill l'ordre i l'autoritat, la seguretat i la pau. Qui no segueix l'ordre és un heterodox, un equivocat, un enemic, un traïdor, a qui cal expulsar o eliminar. Un heretge, ja que «l'ortodòxia, des de la seva continuïtat sense falles, ignora el canvi»<sup>2</sup>.

Aquesta forma de relació amb el model, pròpia d'allò que anomenem tradició, és el que Girard anomena *mediació externa*. Si el desig és mimètic, és a dir, triangular, es desitja sempre el desig de l'altre: es desitja ser l'altre. Aquest altre és el mitjancer del desig, entre el subjecte desitjat i l'objecte de desig. En el món de la mediació externa, l'altre a imitar és un model extern, un model ideal, el model perfecte. És el que fa d'Alonso Quijano el cavaller Don Quijote: tenir com a model Amadís de Gaula. És per això que podem anomenar *platònica* aquesta forma de mediació. Els models són externs, tenen valor per si mateixos, i així s'imposen: «Font mateixa de la veritat eterna, de la bellesa eterna, de la divinitat eterna, els models no sabrien canviar»<sup>3</sup>. És evident que aquesta estructuració fonamenta l'*Ancien Régime*. En el món que descriu Plató i habita Alonso Quijano, allò central és la imitació.

En aquest context, la innovació, que com a concepte prové del discurs teològic, «significa desviació en relació amb allò que, per definició no hauria de canviar mai,

2. *Ibid.*, p. 291.

3. *Ibid.*, p. 299.

això és, el dogma religiós»<sup>4</sup>. Fins al segle XVIII, aproximadament, tindrà connotacions negatives. Els mateixos reformistes afirmen que no volen innovar, sinó que volen imitar millor el model perfecte. La innovació és, per tant, gairebé sinònim d'heretgia. De fet, hom pensa que només Déu pot innovar.

Què passa, però, «quan la gradació se sacseja»<sup>5</sup>, quan s'esfondra el pensament jeràrquic, quan la idea d'igualtat s'ensenyoreix de la vida social, quan les direccions no apunten amunt, en vertical, sinó arran, en horitzontal? Quan l'altre —i, per tant, jo mateix— és qui ha de ser model i mediador, i també rival i obstacle? El que passa és que no hi ha direccions, o qualsevol direcció és possible. L'altre esdevé model, extern a mi, negació de mi, però igual a mi. La situació està descrita de forma admirablement lúcida, visionària, a l'aforisme 125 de *La gaia ciència*. El mediador es va internalitzant, interioritzant: es fa subjecte. Podem parlar de *mediació cartesiana*. És el que Girard anomenarà *mediació interna*, o també *transcendence déviée*, ja que és l'altre, l'igual a mi, qui esdevé model i alhora obstacle del desig. El paradigma d'aquesta situació és l'home del subsòl que descriu Dostoievski<sup>6</sup>. Qualsevol pot ser model, i el valor del model és que sigui nou, innovador. Tota imitació és consentida, arribant a la paradoxa: «És per això que tothom

4. *Ibid.*, p. 291.

5. El text prové de *Troilus i Cressida*, de W. SHAKESPEARE. El text és citat per Girard a tres llocs: *La violence et le sacré*, p. 80-81; *Shakespeare: les feux de l'envie*, p. 205 i ss i «La peste dans la littérature», a *La voix méconnue du réel*, p. 237-238. El text, posat en boca d'Ulisses, descriu la desfeta, la caiguda que es produeix *when Degree is shaken*, «quan la gradació se sacseja», en una traducció molt literal; Girard ho tradueix com «quand la hiérarchie vient à être ébranlée».

6. Cf. *Notes del Subsòl*. Vegeu també, de GIRARD, *Critique dans un souterrain*, i especialment «Du double à l'unité» (1972).



està contra la moda; tothom abandona sempre la moda imperant per imitar l'inimitable, com tot el món»<sup>7</sup>.

El subjecte esdevé un absolut, tot gira al seu voltant. El món dels ideals es despobla, es buida<sup>8</sup>. Res no hi ha dalt que pugui donar sentit a les coses d'aquí baix. És l'experiència de l'absurd. Els romàntics transformen el procés creador en una veritable teologia del jo. «Per la llei antiga, la innovació estava reservada a Déu i prohibida a l'home. Quan l'home s'empara dels atributs de Déu, esdevé l'innovador absolut»<sup>9</sup>. La innovació ve a substituir la imitació, i allò fonamental és la transgressió: trencar la moda, per tal d'esdevenir moda: no ser imitador sinó ser imitat. Aquest és el sentit de la innovació, que esdevé un nou imperatiu: «Cal innovar!» (que és una forma de dir «¡renovarse o morir!»)<sup>10</sup> o el *reinventing yourself* o el més biòlegista *adapt or die*. És aquí on trobem el pensament liberal, la societat del benestar, el consum. El món del progrés científicotecnològic. I és aquí on l'imperatiu d'innovar acaba exigint la imitació: quan tothom innova, el més innovador és el que imita!

Un espectador lúcid i sorprès d'aquest moment de canvi, d'aquest sacseig de la gradació és Alexis de Tocqueville, especialment a *La démocratie en Amérique* (Girard en diu que, «si hi ha un autor mimètic, és Tocqueville»<sup>11</sup>):

7. R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 400.

8. «À mesure que le ciel se dépeuple le sacré reflue sur la terre; il isole l'individu de tous les biens terrestres; il creuse, entre lui et l'ici-bas un gouffre plus profond que l'ancien au-delà. La surface de la terre où habitent les *Autres* devient un inaccessible paradis». (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 89).

9. *Op. Cit.*, p 313.

10. «Esta paremia señala la saludable necesidad de realizar cambios, por lo general radicales, en el comportamiento, la imagen de uno, en el trabajo, en definitiva en el contexto profesional o personal.» [Centro Virtual Cervantes, <http://www.cvc.cervantes.es>].

11. A *Celui par qui le scandale arrive*, p. 151.

«Dans les siècles d'égalité, tous les hommes sont indépendants les uns des autres, isolés et faibles; on n'en voit point dont la volonté dirige d'une façon permanente les mouvements de la foule; dans ces temps, l'humanité semble toujours marcher d'elle-même. [...] J'ai montré précédemment comment l'égalité des conditions portait chacun à chercher la vérité par soi-même. Il est facile de voir qu'une pareille méthode doit insensiblement faire tendre l'esprit humain vers les idées générales. Lorsque je répudie les traditions de classe, de profession et de famille, que j'échappe à l'empire de l'exemple pour chercher, par le seul effort de ma raison, la voie à suivre, je suis enclin à puiser les motifs de mes opinions dans la nature même de l'homme, ce qui me conduit nécessairement et presque à mon insu, vers un grand nombre de notions très générales.»<sup>12</sup>

Hom «escapa a l'imperi de l'exemple per cercar, amb només la raó pròpia, el camí a seguir...». L'imperi de l'exemple, col·lectiu i ordenat, contra l'autarquia del jo, individual i caòtic.

Així doncs, imitar o innovar? Tradició o modernitat? Quin dels dos imperatius hem d'assumir? El d'imitar allò que té valor per tradició, el de cercar permanentment nous valors? Quina és —així ho llegim avui— la clau de l'èxit? Avui no és la imitació. És la innovació. Crear, desfer-se de models, allunyar-se d'estereotips. *Ser un mateix* (un autèntic eslògan de la modernitat). La innovació és un fet d'allò que Tocqueville anomena, des d'un cert desconcert, *sociétés démocratiques*: recau sobre l'individualisme.

«Je vois très clairement dans l'égalité deux tendances: l'une qui porte l'esprit de chaque homme vers des pensées nouvelles, et l'autre qui le réduirait volontiers à ne plus penser.»<sup>13</sup>

12. *La Démocratie en Amérique*, II, cap. 3.

13. *La Démocratie en Amérique*, II, cap. 2.

La pregunta que cal fer-se és si els dos imperatius són realment excoents. Des del punt de vista de Girard, no. «La innovació veritable suposa necessàriament un respecte mínim pel passat i un coneixement de les seves realitzacions, és a dir, la mimesi. Voler que la novetat no tingui cap resta d'imitació és voler que una planta pugui arrelar-se al cel. A llarg termini, l'obligació d'haver-se de revoltar sempre pot ser més negativa per a la innovació que l'obligació de no revoltar-se mai»<sup>14</sup>.

Ara bé, no podem oblidar que aquest joc entre innovació i imitació és el joc de cada generació. La imitació és conservadora, la innovació revolucionària; la primera és la vellesa, la segona la joventut; l'una manté, l'altra transforma... El combat d'aquestes dues forces, que ha anat transformant la realitat, la societat des de sempre, té un moment àlgid, que és quan es passa de la mediació externa a la mediació interna; dels models transcendentals als models immanents; de la societat jeràrquica a la societat igualitària. Ja cap model posterior no tindrà el valor dels models anteriors. Aquest canvi exigeix que es despobli el cel de realitats transcendentals. La relativitat i el joc dels possibles arracona per sempre la veritat com a absolut. Tota imitació oscil·larà entre la permanència del model i la seva relativitat... I tota innovació es presentarà amb l'esplèndida fragilitat de saber-se peridora.

I la tradició, que és el port que ens ha animat a la singladura? Com queda en aquest context? Ha de seguir havent-hi tradició, ja que han d'existir encara models. Però aquests models s'han despul·lat de transcendència, s'han vestit d'immanència. Estan sotmesos al canvi i a la transformació. Han perdut el seu valor d'absolut. Com dèiem al principi, «l'essència de la tradició és proposar models»,

14. *Op. cit.*, p. 313.

però ara aquests models no tenen valor, o tenen el mateix valor que qualsevol altre, no s'incardinen en un grup al qual donen identitat. La tradició deixa de ser substantiva per passar a ser adjectiva.





## LA TRADICIÓ I L'EDUCACIÓ

MARTÍ TEIXIDÓ

*Societat Catalana de Pedagogia*

1/ Al principi era la tradició: pràctiques, coneixements, costums, creences amb funció hominitzadora per fer de l'animal, l'animal humà. Actes rituals i relats envoltats de simbolisme eren interioritzats per l'horda, tribu o comunitat. Així, l'animal biològic nascut, esdevenia animal del grup humà que ha anat acumulant experiències, coneixements i formes de vida.

En l'evolució, a la tradició segueix la socialització civilitzadora. Es fixen actes socials i normes que tots el membres del grup o comunitat han de seguir i complir. Tenen prou base racional, però es compleix i no es discuteix. Seguint l'evolució cultural, s'arriba a l'educació amb projecte d'humanització, harmonitzat amb la socialització i la tradició; sense contradicció

La Il·lustració occidental del segle XVIII qüestiona l'autoritat absoluta de la tradició, la sotmet a crítica racional, manté la tradició en tot allò que és raonable i malda per eliminar la superstició que havia fet crosta en moltes tradicions entre les classes populars i potser es mantenia interessadament per classes dominants. La modernitat accelera els processos de canvi, d'innovació i va menystenint la tradició. «... hi ha en efecte una novetat radical en la nostra vida social comparada amb el passat: el desprestigi de la tradició, del deure ser cristal·litzat, com a font de saviesa, de

legitimitat i de guia per a l'acció. I en paral·lel, la passió pel canvi, per qualsevol canvi, per la idea mateixa del canvi en forma relativament independent de la consideració de quins són les avantatges o desavantatge que aquest canvi pugui generar» (Marina Subirats)<sup>1</sup>.

La postmodernitat vol corregir els excessos de la modernitat racionalista i promou una subjectivitat sense límits, una explosió de personalisme sentimental. La nostàlgia retorna al passat i exalça la tradició, totes les tradicions pel sol fet de ser tradicions, cal recuperar totes les tradicions.

Les tradicions, en molts casos, són recuperades sense parar esment al contingut i la finalitat i, deslligades d'una visió global de la societat, esdevenen objecte de consum de masses, omplen el temps de lleure i festa. Ara apunten a una socialització perifèrica: actes socials rituals, es comercialitzen. Com més s'estenen, més es practiquen. Es fa allò que «tothom fa» i com a autoritat anònima es percep com que «s'ha de fer».

Igual com la cultura popular que ha estat refugi de la ideologia o creences de qui la recuperava (Ignasi Roviró)<sup>2</sup>, les tradicions s'han recuperat segons interessos nostàlgics o ideològics i hi ha pocs indicis que s'hagi fet pel seu valor de construcció social i personal actualitzant-les segons el context actual.

No tractarem de la tradició en el sentit ple que configura una cosmovisió i sentit de la vida sinó de les tradicions primàries, les tradicions populars, les més senzilles però que també han d'aportar el seu fons de sentit i visió. Les

1. Marina SUBIRATS, «La sociedad del conocimiento y las dificultades de su producción», a *La sociedad de la ignorancia*. Barcelona: Península, 2011.

2. Ignasi ROVIRO a *Col·loquis de Vic III, La Cultura*. Universitat de Barcelona, 1999, p. 127.

tradicions repetides circularment com a rituals viscuts amb ambientació i símbols inculquen modes de pensar, de sentir i de gaudir o de patir. Aquest és el coneixement que ens aporten els estudis demo-etno-antropològics que després d'una acurada observació participant permet fer una anàlisi i valoració.<sup>3</sup>

2/ Contràriament a l'època anterior, en l'actualitat, l'escola s'apunta a la innovació, tot ha de ser innovació. L'educació es distancia de la tradició però no es pot deslligar l'educació de la tradició. L'educació és en primer lloc tradició, tradició que cal revisar, renovar, actualitzar i en alguns casos substituir i innovar.

En la pràctica, l'educació escolar ha recuperat tradicions, particularment a Catalunya a causa de l'espanyolització dels anys de dictadura. Ara l'escola alimenta tradicions ancorades en el passat, que no es revisen en molts casos.

Responen a una societat rural, molt lligada als cicles de la natura en unes condicions de vida de subsistència. Sent important que l'escola doni a conèixer les tradicions, les transmeti, s'hauria de trobar la manera que responguin a l'actualitat perquè tinguin valor d'aprenentatge i d'interiorització de conductes. Ara potser queden en festa molt externa i han perdut la càrrega de contingut socialitzador i educatiu que poden aportar.

Fem-hi una ullada: La castanyada com a festa de tardor pot fer-se amb temperatura d'estiu, s'observen els fruits de tardor però ha quedat deslligada de la consciència de la mort i de la memòria dels qui ens han precedit en la vida. Algú, molt sàviament, va pensar que quan els arbres perden la fulla i les ventades ens colpeixen és bon moment per ado-

3. Bernardo BERNARDI, *Uomo, cultura, società*. Milano: FrancoAngeli, 1991.



nar-nos que la vida passa. Les carabasses enllumenades han arraconat el sentit cant: Oh! quan els sants marxin plegats. <http://www.edu365.cat/castanyada/>

Del Nadal, el cagatió ha sortit de la intimitat i recolliment familiar i es reproduceix massivament a l'escola, a l'esplai o al carrer promogut pels ajuntaments. És difícil valorar l'escalf de la llar de foc i la màgia de les flames com a energia. Hem fet una olla barrejada amb cagatió, Pare Noel, arbre sempre verd, pessebre. Els Reis, transposició ideològica dels Savis Mags o estudiosos no és el test popular d'intel·ligència per posar a prova la llestesa dels infants (molt abans de la psicologia) i esdevé espectacle massiu i consum desmesurat. <http://www.xtec.cat/~mgil2243/material/nadal/nadal.htm>

El carnaval és la tradició més desajustada. Al rigor de la quaresma religiosa i a l'autoritat indiscutible s'imposaven un dies de contestació, provocació i disbauxa però ara en una societat on ja es discuteix i es provoca regularment la festa pren formes extremes o també superficials. <http://www.edu365.cat/carnaval/>

La primavera recull la recent tradició dels jocs florals de poesia i literatura en el sentit més verdaguerià vuitcentista quan avui la sinergia entre paraula, música, llum imatge, moviment i art plàstic, inclosa l'animació, constitueixen una nova forma amb les TIC per projectar la tradició amb creativitat. <http://xtec.gencat.cat/ca/centres/alscentres/premis/jocsflorals/>

Amb aquestes tradicions nostrades, caldrà veure com s'incorporen o s'associen elements de tradicions de famílies nouvingudes, en homeomorfisme, en complementarietat i no en contraposició. La diversitat d'origens culturals exigeix repensar amb propostes creatives que compleixin la funció d'unitat sens perjudici de la diferent identitat. Però no ens hem d'autoenganyar amb el mite del diàleg de civilitzacions. «La civilització, recorda encara Lévi-Strauss, implica la coexistència de cultures oferint entre elles el mà-

xim de diversitat, i consisteix tanmateix en aquesta coexistència» cita Debray afegint que és gratificant trobar a Andalusia el símbol poc o molt maquillat però real de la coalició entre jueus, cristians i musulmans<sup>4</sup>.

3/ La humanització avui s'ha de generar entre la tradició, avui les tradicions diverses que coexisteixen al mateix territori, i la innovació, avui innovacions tecnològiques que modifiquen les formes de vida personal i social<sup>5</sup>. Ja no podem pensar en la uniformitat, en una única cosmovisió i sentit de la vida i cada persona haurà de fer el seu projecte personal en un marc social que aporta una tradició de referència necessària per a no caure en desorientació total.

La família aporta una tradició pròpia, emocional, viscuda.

L'escola ha d'aportar el valor de la tradició; la pròpia nostra, la del territori amb perspectiva evolutiva com a eix vertebrador i una ment oberta a entendre les altres tradicions presents. Aprendre de la diversitat de tradicions (formes i rituals) per a expressar les emocions humanes més fondes.

Descobrir les invariants humanes front a la diversitat cultural. No hi ha valors i sentiments universals però sí que hi ha emocions vitals comunes. Una educació en la diversitat cultural i la unitat vital humana. L'escola esdevé l'àgora, comuna i ben primerenca, de diàleg intercultural que pot contribuir a fer aflorar el diàleg entre les famílies, agrupacions religioses i tradicions culturals.

4. Régis DEBRAY, *Un Mithe contemporain: le dialogue des civilisations*. Paris: CNR, 2007, p. 55.

5. Vegeu Raimon PANIKKAR, *El ritme de l'ésser. Opera omnia*, vol. X, tom I, p. 569: «El que m'interessa, però, és simplement destacar la necessitat d'una nova kosmologia i reconèixer que les tradicions teistes són incapaces d'enfrontar-se a l'actual condició humana i de la terra. En una línia semblant, molts altres pensadors intenten també adaptar la religiositat moderna al món de la tecnociència».

Aquesta comesa no pot ser una racionalització pura. La tradició aplega polifonia de llenguatges: corporal, musical, plàstic, dramàtic i l'humor necessari per encarar la relativitat sense enuig. «Les revolucions liberals i burgeses i l'entronització de la deessa Raó i la cosmovisió moderna suposa una reocupació de l'espai de la dama Estultícia. El procés de racionalització, en els termes desenvolupats per Max Weber, afirma Zijderveld, suposa la fi del boig bromista medieval, la seriositat i la fredor de l'ordre burgès s'imposa als espais de broma pública previs a l'edat moderna»<sup>6</sup>.

Caldrà que tothom conegui la diversitat de tradicions, que no li siguin estranyes i que copsi l'esperit comú a tots els humans, el mateix esperit de la natura com ho cantava Hölderlin.

«Així viuen ara els antics, com a homes ben lliures, com a éssers segurs de la força que tenen, del tot refiats del futur: aquells que com aus migradores, corrien abans de cim al cim, tot cantant, senyors del boscatge i les aigües disperses. Abraça el poble lleial, com solia, la sempre fidel mare terra, i els homes descansen tranquils sota cels favorables, sagrats, mentre un aire tot jove i suau amanyaga altre cop els que dormen, i arriba, de nou, la remor de l'Il·lis, que flueix entre plàtans, i tot anunciant l'arribada de dies més pròspers, instant-los a noves proeses, ressona la nit, lluny enllà, l'onada del déu de la mar que inunda de somnis joiosos els seus predilectes.[...] Un dia vindrà que s'aixequin els homes, després de molts somnis terribles, amb l'ànim alegre i tot jove, com era costum en els fills fastuosos de Grècia: aleshores l'airet benefactor de l'amor bufarà en un temps nou, i l'esperit de la bella natura, arribant-nos de lluny, com un déu que apareix entre núvols de plata, haurà els nostres fronts, ja més lliures, i airós restarà entre nosaltres.» (*L'arxipèlag*, Friederich HÖLDERLIN (1800), traducció de Jordi Llovet).

Amb raó, poesia i humor.

6. Josexo BERIAIN, *Modernidades en disputa*. Rubí: Anthropos, 2005, p. 243.

## EL SENTIT DE COMUNITAT EN LA DESCOBERTA DEL MÓN. REFLEXIONS D'ALEXANDRE GALÍ

MANFRED DíEZ I GARCIA

En la meua tesi doctoral recentment presentada al Departament de Filosofia teòrica i pràctica de la Universitat de Barcelona, *Alexandre Galí, filòsof de la història. Estudi d'uns escrits inèdits*, poso de manifest l'existència d'un pensament filosòfic en Alexandre Galí. La investigació es recolza en l'anàlisi d'uns textos que restaven inèdits. Aquests textos, escrits en dos períodes de temps diferents, de 1936 a 1939, els uns, de 1956 a 1966, els altres, tracten qüestions que se situen dins l'àmbit de la filosofia moral i l'antropologia filosòfica, i contempen com a objecte final respondre la qüestió què és l'home. Els textos en qüestió són *Assaig de fonamentació moral* i *El món moral*, situats en el període 1936-1939, i *Assaig sobre els orígens de les especulacions morals i els seus efectes en la història*, *La legalització de la mentida i la violència* i *La deshumanització del món*, entre 1956-1966.

Tenint per objecte, com he dit, la qüestió sobre l'ésser de l'home, en les seves reflexions Galí destaca la importància que té la constitució d'un ordre còsmic per al seu desenvolupament vivint en societat. Per a justificar aquesta idea Galí parteix de la premissa que l'home, a diferència de l'animal, és un ésser conscient de si mateix, de la seva existència. Es tracta d'una consciència que, d'entrada, pensant

en un hipotètic home dels orígens, es manifesta individual. L'home, segons el pensador català, com l'infant, havia de tenir la seva primera experiència del món des de la intimitat del jo. Això és així perquè l'estat conscient implica un trencament respecte de la relació natural amb el món regulada pels instints. Aquest trencament dels lligams funda l'home en tant que individu, és a dir, en tant que deslligat –i, per tant, conscient– del tot, de l'ésser del tot. Galí utilitza el terme des-solidaritzar per a referir-se a aquesta experiència.

Que la consciència es manifesti d'entrada individual significa que aquesta es produeix en solitud, en el buit, diu ell. I escapar de la solitud, altrament dit, aconseguir la re-solidarització des de la consciència, demana establir lligams amb els altres. Lligams que passen per la construcció d'un ordre de món compartit, és a dir, d'un estat de cosmos, on els objectes deuen el seu ésser a un acord entre els homes-individus. Així, per exemple, el valor sagrat amb què el pensament dels pobles primitius –més o menys actuals– investeix els objectes que conformen la seva cosmologia es relacionaria amb el fet que assegurin els lligams socials.

Aquesta tesi té unes fondes implicacions. La primera és que, atès que l'acord es produeix des de l'experiència del buit i buscant omplir aquest buit amb la presència de l'altre, en ell s'hi pressuposa un desig de transcendència. Desig que, en tant que va més enllà de la mera satisfacció de les necessitats d'ordre biològic o natural, al seu torn comporta la llibertat. L'establiment de l'ordre còsmic, com un ordre d'objectes compartit que permet escapar de la solitud de la consciència, demana un acte de creació. Acte que comporta superar la força dels instints sense, però, buscar-ne la seva abolició –cosa que implicaria abandonar la condició d'ésser natural–. La segona implicació és que, admetent que l'objectivitat dels objectes resideix en un acte lliure, la realitat d'aquests roman lligada a tal acte i, com que allò que tal acte persegueix és el lligam amb l'altre, en darrer terme cal

concloure que la ressenyada objectivitat depèn de la capacitat que les coses tenen de promoure la comunió entre els homes. El concepte de veritat en Galí té un caràcter intersubjectiu. No hi ha un món de coses en si més enllà del subjecte. Allò que hi ha és el buit, el no res, al qual desperta la consciència. Buit i no res que cal omplir d'objectes i fer-ne un món per tal de bastir un pont de comunicació amb l'altre. Per al pensador català, doncs, el coneixement té un sentit pràctic. La seva realització reposa en la necessitat de transcendir-se que senten els homes, en la necessitat de veure ocupat l'espai de la solitud a què aboca la consciència.

Aquesta teoria fa del coneixement una activitat a través de la qual l'home, intersubjectivament, va teixint la seva realitat. La cultura en fora la conseqüència. D'una manera que recorda la filosofia de Hegel, la *Fenomenologia de l'esperit*, concretament, la cultura constituïria aquell món d'objectes creat per l'home a fi de viure en comunitat. En aquest procés hi hauria un treball sobre la sensibilitat, per tal d'acomodar-la a les necessitats de l'altre i fer possible la convivència, contenint la força egoïsta de l'instint. De manera que el subjecte, a través de la història, aniria desprenent-se de la seva condició purament natural, per integrar-se en el tot constituït per la societat o la civilització. La condició natural se superaria mitjançant el desig de transcendència, que empeny l'home a sortir de l'estat de soledat a què m'he referit. Vistes les coses des d'aquest biaix, la tradició fora el terme emprat per a referir-se a la transmissió de la cultura, concebuda aquesta en el sentit que s'acaba d'exposar, a saber, com la transmissió d'aquells mons creats per l'home a fi de promoure el lligam amb el proïsme. Mons creats, per exemple, al voltant dels diferents oficis —el de fuster, pelleter, vidrier, etc.—, que mereixerien el títol de vers, no perquè descobrissin una realitat subsistent en si mateixa, sinó perquè a través del seu establiment es donaria lloc a la instauració de comunitats d'homes que compartirien uns mateixos interessos.

Com explica Galí el canvi en la tradició? En tractar aquesta qüestió, el pensador català fa objecte de consideració la problemàtica que generà l'adopció del mètode de la ciència física moderna en detriment del sistema basat en la cosmologia d'Aristòtil al segle XVI, adopció que ha donat lloc a l'anomenat gir copernicà. La nova ciència fora el resultat del desenvolupament de la raó. Amb l'aplicació de les matemàtiques –llenguatge plenament abstracte– al coneixement de la realitat, la comprensió d'aquesta esdevingué plenament formal. S'era capaç d'expressar el seu contingut de manera universal. Per contra, la realitat es veié reduïda a sola quantitat. D'ella s'eliminà tota qualitat sensible. Cosa que, d'acord amb la teoria del coneixement que sosté Galí, significa que la determinació d'objecte s'havia de recolzar en el fet que fos universalment comunicable. No només per a uns quants, els individus pertanyents a una cultura o societat concreta, sinó per a tothom. La determinació d'objecte, doncs, amb la nova ciència física moderna, requeia en la seva «comunicabilitat», se sustentava en la possibilitat d'acord de tots els homes. Per aquest motiu, la seva aplicació va suposar un desenvolupament de la raó, perquè ampliava la capacitat de l'acord. En el paradigma antic tal capacitat quedava limitada a l'experiència concreta. L'explicació que s'oferia del món es basava en l'acord respecte a la determinació d'uns objectes, que, així, adquirien l'estatut d'absoluts, com és el cas de la divisió entre un món subllunar i un altre de supralunar de la cosmologia aristotèlica. En canvi, la nova ciència, per l'ús que feia del llenguatge matemàtic, comportava un gir en la consideració de les coses. Ja no eren aquestes les que podien adquirir l'estatut d'absolut –l'univers s'igualava–, sinó el llenguatge mateix, amb la seva esmentada funció comunicativa. Ara, es tractava d'un llenguatge abstracte sobre el que s'havia de bastir un món igualment abstracte i, precisament per això, comú a tots.

La nova concepció del món aportada per la física moderna enfonsà la cosmologia aristotèlica aportada per la tradició. Això havia de suposar un període de readaptació del conjunt de la societat. Era la qüestió *quid est veritas?* la que es posà en joc. L'adopció de la física moderna tingué conseqüències de caràcter teòric o gnoseològic, però també de tipus practicomoral. En des-substanciar el cosmos, no només s'eliminà el caràcter sagrat de què es veien revestits certs objectes —el citat món supralunar d'Aristòtil—, sinó que també es negà el caràcter absolut als acords socials a què aquests objectes devien la seva realitat. Acords, la funció dels quals era, cal recordar-ho, ultrapassar el llindar de la consciència individual i fer possible l'establiment d'una comunitat. Relativitzar-los, doncs, havia de comportar repensar com havien de ser els lligams en què es fundaria la nova societat. En aquest cas, a la llum del concepte universal d'Home, que era el que sustentava la perspectiva científica de l'univers, és a dir, a la llum d'allò que de comú tenen els homes: la llibertat entesa com a capacitat de transcendir-se i re-solidaritzar-se amb l'altre. Essent així, partint d'aquest ideal, que Galí identifica amb el propi del cristianisme, per què l'Església catòlica, que havia de vetllar pel manteniment del sentit comunitari, s'oposà a l'acceptació de la nova concepció del món? Què hi hagué rere la seva actitud: el temor que la llibertat no conduís a la transcendència per la qual és llibertat, sinó a la satisfacció egoista dels sentits i, per tant, no a la desintegració d'una forma d'organització social, sinó a la de la societat en tant que tal? Per al pensador català, l'oposició de l'Església a les noves teories sobre l'univers tingué unes conseqüències practicomorals nefastes. Cagué en el descrèdit i, més enllà d'això, coadjuvà a erosionar l'esperit comunitari, del qual justament havia de ser la guardiana. Hi coadjuvà en no fer una aposta clara i decidida per l'Home, tal com la seva doctrina li demanava, d'acord amb l'exemple ofert per Jesús.





## LEIBNIZ, INTEGRADOR DE TRADICIONS

MONTSERRAT TIMONEDA MORERA

*Universitat Ramon Llull*

Hi ha un atribut que caracteritza de forma general l'activitat intel·lectual i vital de G. W. Leibniz: el filòsof i home d'estat de Hannover va ser, per damunt de tot, *un home de diàleg* i un *integrador de tradicions filosòfiques i teològiques*.

Un objectiu inesgotable va orientar la seva tasca aglutinadora: *disminuir la discòrdia existent entre els humans a fi de millorar llurs vides*. Aquest propòsit, però, exigia dos compromisos fonamentals: en primer lloc, conèixer profundament les tendències que separaven els pensaments i els comportaments de les persones i, en segon lloc, ser capaç d'entrar-hi en diàleg; inevitablement, la tasca passava per l'anàlisi minuciosa, el debat, la valoració i l'assumpció d'elements de les més diverses tradicions. La vida del pensador alemany va ser un exemple viu de treball i compromís en aquesta direcció.

Per aquell que ja s'ha aproximat a la biografia i al pensament de Leibniz, és conegut que el filòsof va orientar la seva energia a resoldre dues grans dificultats que considerava essencials per a la naturalesa humana: *el laberint del continu i el laberint de la llibertat*<sup>1</sup>.

1. Leibniz mateix explica, en el prefaci dels *Essais de Théodicée*, que els termes ja havien estat utilitzats per un teòleg de Lovaina anomenat Li-

«Hi ha *dos laberints famosos*, en els quals la nostra raó s'extravia sovint: un observa la gran qüestió de la llibertat i la necessitat, sobretot, en la producció i origen del mal; l'altre consisteix en la discussió sobre la continuïtat, i els indivisibles, que en semblen els elements, i en la qual s'ha d'entrar en la consideració de l'infinit. El primer compromet gairebé tot el gènere humà, l'altre no afecta sinó als filòsofs.» (*Éssais de Théodicée*, GP VI, 29)<sup>2</sup>

*El laberint del continu* va situar el pensador en el repte teòric de debatre amb una gran diversitat de tradicions filosòfiques i corrents científiques amb la finalitat de millorar el coneixement humà i fer avançar les ciències. *El laberint de la llibertat*, molt més difícil i controvertit, el va projectar a un objectiu de dues vessants: una de teòrica i una altra de pràctica. En l'àmbit teòric, volia conjuminar una diversitat de tradicions teològiques que en la societat del s. XVII s'havien multiplicat greument amenaçant la vida comunitària. en l'àmbit pràctic, volia aconseguir una unitat religiosa que permetés la pau social i política, almenys entre els cristians; per assolir-ho, però, calia una «reunificació de les esglésies».

La recerca i la proposta de solució del *Laberint del continu* i de la vessant més teòrica del *Laberint de la llibertat* implicaren de cap a peus la titànica obra filosòfica de Leibniz. El seu desnuament, però, no era una tasca fàcil perquè havia de combatre els obstacles que acostuma a posar el mediocre esperit humà a l'avenç del coneixement:

bertus Fromudus. Aquest havia treballat molt sobre el problema teològic de la gràcia i havia escrit un llibre titulat *Labyrinthus de compositione continui*. Segons explica el filòsof de Leipzig, Fromudus coneixia molt bé les dificultats que plantejaven tant l'un com l'altre laberint. Vegeu: *Essais de Théodicée*; GP VI, 65.

2. Tots els textos citats en l'article estan extrets i traduïts de l'edició de les obres de LEIBNIZ de C. I. Gerhard (*Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, 7 vol., Berlín, 1875-90).

«Quan considero la quantitat de belles descobertes que hem fet, quantes meditacions sòlides i importants i quants esperits excel·lents hi ha que tenen passió per la investigació de la veritat, penso que som capaços d'arribar molt lluny i que els afers del gènere humà lligats a les ciències podrien en poc temps canviar meravellosament d'aspecte. Però quan veig, per l'altre costat, la falta de concert en els propòsits, els camins oposats que se segueix, l'animositat que uns fan aparèixer contra els altres, que més aviat se somia a destruir que a bastir, a aturar el company que avançar en companyia, en fi quan considero que la pràctica no s'aprofita de les llums de la teoria, que no es treballa gens a disminuir les disputes, sinó a augmentar-les, que hom s'acontenta més en els discursos sofisticats que en un mètode seriós i decisiu, aleshores copso que no hauríem de romandre gaire temps en la confusió i la indigència on som per culpa nostra.» (*Préceptes pour avancer les sciences*, GP VII, 160).

En el context d'aquest esperit negatiu, s'hi erigia un mur teòric que suposava l'obstacle més significatiu per al progrés del saber: un conjunt de posicions filosòfiques i teològiques confrontades que, en lloc de perseguir incansable i conjuntament la veritat, més aviat semblaven blindar-se en la defensa de les pròpies idees. Leibniz va considerar que només es podria fer un autèntic pas endavant si s'apropaven les tendències en pugna, és a dir, si s'aconseguia un diàleg entre les posicions discordants. La seva activitat filosòfica va quedar marcada per aquest propòsit. Així li explicava al seu amic Remond:

«A part d'això, he tingut cura de dirigir-ho tot a l'edificació, he intentat desenterrar i reunir la veritat sepultada i dissipada sota les opinions de les diferents sectes dels filòsofs, i crec que hi he afegit alguna cosa meua per fer alguns passos endavant. [...] He observat que la major part de sectes tenen raó en bona part d'allò que afirmen, però no tanta en allò que neguen.» (*A Remond*, GP III, 606-607)

El seu mètode d'exposició filosòfica va assumir, en gran mesura, aquest caràcter dialogant. Les seves obres acostumaven a presentar les grans dificultats teòriques incorporant les diferents perspectives d'anàlisi i solució que s'havien donat sobre elles. Molts dels escrits anaven orientats a debatre civilitzadament idees adoptades per pensadors que defensaven tesis molt diferents a les seves<sup>3</sup> o eren la resposta efectiva a un objector que s'havia pronunciat obertament en relació amb alguna de les seves propostes<sup>4</sup>. Les obres sovint estaven articulades en forma de diàleg, fent que els personatges ficticis representessin posicions filosòfiques reals, una de les quals acostumava a ser la pròpia<sup>5</sup>. A més, cal no perdre de vista que la major part de la seva producció filosòfica es troba en forma de carta. En realitat, la ciclòpia correspondència de Leibniz, dirigida als més grans i variats intel·lectuals del moment, és l'expressió més genuïna i la prova fefaent de la *sistematització del diàleg* en la qual somiava.

La seva filosofia, des d'aquesta òptica, pot ser llegida com el resultat d'aquesta enorme tasca dialèctica i, per aquest motiu, s'hi detecten tesis i arguments que havien estat desenvolupats per autors de les més diverses i contraposades tradicions. Leibniz mateix ho assenyala explícitament en molts dels seus escrits; així, per exemple, en els *Nous essais sobre l'enteniment humà*, descrivint el seu propi sistema filosòfic, declara:

3. En són exemples els *Essais de Théodicée*, dirigits a Bayle, o *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, a Locke.

4. Així ho havien fet Foucher, Besnage, Bayle, Lami, Toland, i un llarg etc.

5. Els *Nouveaux essais*, el *Dialogue entre un habile politique et un ecclésiastique* o la *Confessio Philosophi, Pacidius Philalethi* en són clars exemples

«Aquest sistema sembla lligar Plató amb Demòcrit, Aristòtil amb Descartes, el escolàstics amb el moderns, la teologia i la moral amb la raó. Sembla que agafa el millor de tots els costats, i que després va encara més lluny d'on s'ha arribat...» (I, cap. 1; GP V, 64-65).

Paral·lelament i en consonància a la tasca filosòfica, la determinació pràctica d'unificar les esglésies i assolir la pau entre els homes va comprometre gran part de l'activitat política i del caràcter d'home públic de Leibniz. També en aquest cas la resolució era difícil, de fet ho era encara més perquè hi havia massa implicacions polítiques i socials a tenir en compte, a part de les morals i culturals.

En temps de Leibniz, els conflictes teològics no tan sols dominaven la vida interna de l'església sinó que influïen decisivament damunt de l'activitat política. A Alemanya, la Pau de Westfalia, (1648), que havia posat fi a la Guerra dels Trenta Anys, havia concedit als prínceps el dret a establir la religió dels seus estats (*cuius regio eius religio*) i havia sembrat la llavor de futures discòrdies. Alemanya havia quedat dividida en tres confessions: la *calvinista*, al sud-oest, la *luterana*, als antics països feudals i la *catòlica*, als països del Rin i Danubi. En el bàndol protestant, els calvinistes es dividien en *arminians* i *gomaristes*, i els luterans en *ortodoxos* i *calixtins*. La situació a la resta d'Europa no era millor. França havia conegut una certa llibertat religiosa després de la promulgació de l'Edicte de Nantes (1598), que havia garantit la llibertat de consciència i culte, però també havia vist néixer en el seu interior una virulenta polèmica entre catòlics *molínistes* (jesuïtes) i *jansenistes*; el 1685, les expectatives de tolerància religiosa havien quedat destruïdes amb la derogació de l'Edicte per part de Lluís XIV. A Anglaterra hi havia una situació de tensió constant: el 1660, la restauració dels Estuard havia suposat la persecució dels puritans, que anteriorment havien dominat el país; amb Carles II, s'havia restaurat l'església anglicana; el 1672 el rei

havia firmat una Declaració d'indulgència, per la qual autoritzava la pràctica de culte als dissidents protestants i deixava que els catòlics s'aprofitessin de la tolerància; tanmateix, el parlament va excloure els no anglicans de qualsevol càrrec públic (*Test of Bill*). En morir Carles II, el 1685, la corona havia passat a mans de Jacob II que intentà restaurar oficialment el catolicisme, però el parlament s'hi oposà decididament, preparant el terreny per la revolució (*Gloriosa*). Per la seva banda, Holanda deixava completa llibertat religiosa, però no estava exempta dels conflictes dialèctics generats per les diferents sectes religioses. A més, a poc a poc, pels Països Baixos i Europa central s'havia anat estenent un nou moviment religiós, revolucionari en l'aspecte social, però molt herètic de concepció teològica: el *socinianisme*. Per totes bandes sorgien moviments sectaris de les grans esglésies principals. A més, l'esperit contrareformista del catolicisme havia adoptat, en la majoria de casos, un caràcter ofensiu i les resolucions del Concili de Trento eren encara tema de polèmica. La discussió religiosa s'estenia a tot el continent i amenaçava de provocar escissions encara més profundes. El futur no es presentava esperançador.

Leibniz no va restar al marge d'aquestes controvèrsies ideològiques que anaven acompanyades de perilloses situacions polítiques. Gràcies al seu doble caràcter de filòsof i d'home d'estat, es va fer capaç de la situació religiosa i de les implicacions que comportava: com explica Baruzi<sup>6</sup>, va intuir que «la unió no es podia realitzar sinó a partir de grans obres polítiques». D'aquí que la seva activitat pública, ja des de molt jove, es dirigís vers aquesta fita. El 1668, en iniciar la seva carrera política al costat de Boineburg, que l'havia introduït a la cort de Magúncia, es va trobar

6. En la seva obra *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris: Alcan, 1907, p. 423.

immers en un dels focus d'irenisme més importants d'Europa. Aquesta cort estava en contacte amb Spinola, bisbe de Tina i treballador incansable de la reunificació de les esglésies. Leibniz es va comprometre de ple amb el projecte i, a instàncies de Boineburg, va emprendre la tasca de redacció d'unes *Demonstrationes Catholicae* que servissin de base per reintegrar les diferents esglésies cristianes en el si del catolicisme. L'obra no va ser mai finalitzada, tanmateix la tasca empresa pel filòsof a Magúncia en favor de la reunificació ja no va tenir aturador. Durant la seva llarga estada a París, entre el 1672 i 1676, va entrar en contacte amb els jesuïtes i amb el jansenista Arnauld amb la intenció de vincular-los al projecte d'unió que tenien entre mans. A partir de 1676, en entrar a treballar per la cort de Hannover sota les ordres del duc Joan Frederic, la tasca de reunificació va passar a primer pla. El duc, que s'havia convertit al catolicisme i pretenia restaurar-lo en els seus estats, era un dels motors del projecte d'unió de les esglésies. El 1678, va encarregar a Leibniz la missió oficial de fer d'intermediari entre Hannover i Roma. El filòsof estava en contacte amb els representants més efectius del projecte: Rojas Spinola, per la banda catòlica i Molanus, per la banda protestant. En un moment de màxima impulsió, Anna de Gonzaga i l'abadessa de Maubisson van posar Leibniz en relació amb els francesos que podien ser útils al projecte: Pellisson, director de la Caisse des Conversions, i Bossuet, autor d'una *Exposition de la foi de l'église catholique* que havia rebut l'aprovació papal. El 1680, a la mort de Jean Frederic, el seu successor, Ernest August, li renovà les funcions. L'activitat de reunificació continuava en marxa. No obstant això, les grans expectatives s'estruncaren quan, el 1685, Lluís XIV passà a una política ofensiva, adquirint els seus aliats europeus i provocant, com a contrapartida, la lliga d'Augsburg. La situació d'estabilitat política i religiosa va fer un gir. Les noves condicions van fer encara més desitjable la



unió de les esglésies, però les circumstàncies no n'afavorien gens la realització. Entre el 1691 i el 1694, Leibniz va recuperar el contacte amb Pellisson i Bossuet. Des de França s'observava Hannover com el lloc d'on podia brollar la llavor d'una futura unificació. Altra vegada el pensador protestant va entrar en discussió amb els catòlics a la recerca dels problemes que separaven les seves respectives religions. Bossuet, atrinxerat en la infal·libilitat de l'església catòlica i en els dogmes declarats pel Concili de Trento, no va acceptar els arguments de Leibniz, que va fer un esforç gegantí per salvar les diferències ideològiques entre les dues religions. L'intercanvi es va aturar vers el 1694. El 1698, ja sota el govern de Jordi Lluís, que havia succeït Ernest August, Leibniz encara va redactar un nou *Projecte per facilitar la reunificació dels protestants amb els catòlics romans* i un any més tard, tornava a entrar en relació amb Bossuet aportant-li nous arguments per arribar a una entesa. Tanmateix, l'acord no va arribar. El 1701 s'acabava l'intercanvi epistolar. Mentrestant, el pensador també havia participat en un intent d'unificació de les esglésies protestants, promoguda per l'Elector de Brandenburg i la casa de Hannover. Però tampoc aquest projecte va reeixir. Les circumstàncies polítiques no hi van ajudar. Per part de Leibniz, però, les idees d'una entesa religiosa mai es van estroncar: la redacció dels *Essais de Théodicée*, encaminats a demostrar que hi ha principis comuns a tots els cristians i, fins i tot, a altres religions i que els humans poden arribar a una entesa gràcies a la raó, ho confirmen.

La trajectòria vital de Leibniz mostra que va utilitzar tot el seu talent en la reunificació de les confessions cristianes, intentant crear una plataforma teòrica en la qual es poguessin trobar totes, eliminant els dogmes que podien constituir un obstacle. Per ell, la garantia d'una superació de les tensions passava per posar de manifest el nucli racional del missatge bíblic i la tradició que tots

compartien. Destacant allò comú i passant per alt les idees que els separaven, Leibniz esperava que arribés la pau entre els homes. Conjuminar les diferents tradicions religioses i integrar-les en una de sola que alliberés de les diferències es presentava, paral·lelament al cas de la filosofia, com l'única solució possible.

L'exigència i l'aparent divergència dels dos projectes més ambiciosos que ocuparen la vida de Leibniz (filosòfic i religiós) ens porten a preguntar-nos si un dels dos va ser prioritari. Però el pensador i conseller polític va harmonitzar perfectament les dues tasques, perquè pensava que la filosofia i, amb ella, la raó podien i havien de contribuir a la religió: les dues empreses estaven vinculades per la idea de la «conformitat de la fe amb la raó».

Segons el pensador, la pràctica de la virtut –a l'igual que la del vici- pot ser l'efecte d'un simple hàbit. Tanmateix, la raó i el coneixement la poden convertir en una virtut racional i més autèntica, perquè porten l'ésser humà a entendre que Déu és la veritable causa de totes les coses i la raó de ser de la seva llibertat i felicitat. Quan les persones s'eleven a les perfeccions divines, i l'amor entre elles, és quan coneixen els veritables principis de la religió i la pietat; aleshores, l'amor de Déu es converteix en el model a imitar i l'acció humana pren autenticitat.

A la manera d'entendre del filòsof, aquest mode de virtut fonamentada en el coneixement era la que havia de promoure la religió i l'única que podia ser universal, perquè vincula tots els éssers humans per igual. No obstant això, denunciava que la religió, de manera semblant a la filosofia, havia perdut massa sovint el seu objectiu i en lloc de promoure la veritable virtut que uneix els homes i alimenta l'amor a Déu havia alimentat la superficialitat i amb ella havia obert el terreny a la discòrdia:

«L'objectiu de la religió ha de ser imprimir (els principis de la veritable pietat) en les ànimes; però no sé com ha estat

que, amb freqüència, els homes i els doctors de la religió s'han desviat molt d'aquest fi. Contra la intenció del nostre Diví Mestre, la devoció ha estat reduïda a les cerimònies, i la doctrina ha estat carregada de fórmules. Molt sovint, aquestes cerimònies no han estat dirigides a promoure l'exercici de la virtut i les fórmules no han estat prou lluminoses. Es pot creure? Alguns cristians s'han cregut que poden ser devots sense estimar el proïsme i ser pietosos sense estimar Déu; o bé han pensat que poden estimar el proïsme sense servir-lo i estimar Déu sense conèixer-lo.» (Ibid., 28-29)

El filòsof també observava que, en gran part, al darrere dels errors de la religió, hi havia el desconeixement humà:

«Molts cops s'observa que la gent que parla molt de pietat, de devoció, de religió i que s'ocupen d'ensenyar-les, no estan gaire instruïts sobre les perfeccions divines. Conceben erròniament la bondat i la justícia del Sobirà de l'univers, creient en un Déu que no mereix de ser imitat ni ser estimat.» (Ibid.)

En conclusió, per Leibniz, la filosofia tenia una tasca enorme a fer en favor de la religió i la religió en favor de la humanitat. La primera havia de portar, sobre la base ferma de la raó i la veritat, el coneixement de les perfeccions divines que constitueixen el fonament de l'amor de Déu i fan entendre el vincle que hi ha entre els humans de totes les races i cultures. La religió havia de promoure l'amor a Déu i, alimentada per la filosofia, havia d'imitar l'Amor diví ajudant les persones a estimar-se i viure en pau. I, una cosa era clara, tant la filosofia com la religió podien i havien de ser universals.

No obstant això, com va constatar, criticar i combatre el pensador de Leipzig, tant la filosofia com la fe havien perdut el nord i els objectius propis que les unia, i s'havien fragmentat en un mar de tendències filosòfiques i teològiques en discòrdia. Calia un acostament. Tanma-

teix, aquest només era possible per mitjà d'una profunda revisió de les tendències en pugna, salvant allò que era més universal i es podia acordar. En fi, calia fer la tasca titànica de diàleg que Leibniz va emprendre i el va convertir en un integrador de tradicions.

Les circumstàncies culturals i polítiques, però, no van afavorir cap dels dos projectes leibnizians.

\*

Avui podríem fer una lectura completament indiferent de la història del filòsof i de l'home d'estat que Leibniz va ser: o bé, imitant el seu esperit integrador, podríem utilitzar-la per fer una lectura del present. Estem immersos en un món tan o més dispers que el de Leibniz. La raó ha perdut molta credibilitat i la que conserva no té cap relació amb la recerca de la veritat. La creença més estesa, fins i tot entre els filòsofs, és que no existeix cap certesa universal, només opinions més o menys fundades. Amb aquesta idea, la diversitat ideològica té l'horitzó al seu favor i, per norma general, no es creu necessari haver de passar cap sistema d'idees pel sedàs d'una raó i uns principis comuns. Les creences religioses, per la seva banda, han sofert processos devastadors: molts humans es declaren ateu, altres neguen la religió dels seus pares i adopten creences de l'altre cap de món, cada dia neixen noves sectes que estimen més la dependència que la llibertat i, en nom de la religió, es continuen cometent els crims més bàrbars contra la humanitat. La política se suma al desequilibri, perquè pren com a criteri exclusiu el progrés econòmic i el benestar material i s'oblida que també hi ha un progrés humà i ètic que cal vetllar. Com a conseqüència, creix la desigualtat econòmica que alimenta la discòrdia i disminueix la fortalesa dels principis ètics que la podrien posar en qüestió. És ben segur que els humans també hem fet grans avenços, la ciència i la tecnologia s'han posat al

servei de la salut i del treball humà, si més no de les d'uns quants; tanmateix, globalment la nostra societat encara no és millor i està molt lluny de la pau.

Què pensaria i faria Leibniz si hagués de viure en el nostre món?



## **TRADICIÓ I TRADICIONS: SALVACIÓ O CONDEMNÀ?**

OSCAR WILLARD ARCINIEGAS TORO

*Universitat Ramon Llull*

En un context de globalització com el nostre, reflexionar sobre la nostra tradició i la dels altres pobles veïns i allunyats esdevé de màxima importància i molt encertada com a temàtica a tractar durant el desenvolupament d'aquesta trobada. Fonamentant-nos en la tradició hem fet i continuem fent, malauradament, veritables atrocitats per tal de defensar-les i imposar-les als que no creuen ni pensen com nosaltres. El context internacional de violència actual n'és una mostra palesa.

Són tan importants les tradicions per als pobles de la terra per què, fins i tot, es mati per defensar-les? Quina seguretat contenen? Quina salvació ofereixen? Quines veritats suporten? Per alguns pobles defensar o imposar les seves tradicions ha estat i continua sent un veritable suïcidi.

En aquest context de força desorientació i fragilitat del gènere humà en general, quina aportació útil pot fer la filosofia? Posar a l'abast un ventall d'eines per no oblidar que, com a homes i dones, tenim la capacitat de raonar, entendre i romandre en convivència planera, és a dir, garantir el respecte entre els pobles com a mínim.

Per «tradició» entenem un conjunt de normes, creences, etc. sovint incorporades a institucions. Quan les normes, creences i institucions es prenen en sentit general i global,

es parla de «tradicció». Davant d'aquesta tradició cal adoptar una actitud de submissió i respecte, que es justifica de maneres diferents. Una d'elles consisteix a afirmar, o simplement a donar per fonamentat, que «la tradició és la tradició» i que no calen ulteriors justificacions. Una altra consisteix a afirmar que la tradició es justifica perquè en ella han persistit les normes, les creences i les institucions que la formen. Una altra suposa que la tradició incorpora les experiències i decisions dels avantpassats, els quals, són identificats amb els «ancians» que, per ser-ho, són jutjats més «savis» i «prudents».

A totes aquestes actituds davant la tradició els cau el nom de «tradicionalisme», però normalment aquest nom es reserva per a certes tendències filosòfiques i polítiques desenvolupades per diferents autors dels segles XIX i XX. A l'època actual els problemes relacionats amb la tradició des del punt de vista filosòfic s'han plantejat dins d'alguns corrents de l'anomenat «historicisme». S'ha tingut present en efecte la titulada «historicitat», concebuda no només com el caràcter de tot passat humà, sinó també, i sobretot, com un dels ingredients bàsics de l'existència humana. Són rellevants sobre aquesta qüestió les investigacions ontològiques de la historicitat i, per tant, de la tradició, per part d'autors com Max Scheler i Martin Heidegger.

Un intent de pensar la tradició críticament i de reconstruir-la de manera beneficiosa per a l'esperit humà la trobem en la proposta filosòfica de Martin Heidegger. El filòsof alemany afirmava insistentment la nostra gran capacitat de comprensió, la qual, sovint és ofegada pels diversos embolcalls de la tradició heretada, i, per tant, aquesta s'ha de sotmetre a una anàlisi exhaustiva perquè sigui orientadora de la llibertat humana. Segons el pensador de Messkirch, la nostra relació amb els ens es dona de manera significativament mitjançada amb el món i en un context d'universalitat d'estructura de comprensió.

Aquesta posició es concreta de forma metodològica en una transformació hermenèutica de la fenomenologia que es fonamenta en dos canvis cabdals: el primer, la substitució del model de la percepció present en la filosofia de la consciència pel de la comprensió propi de l'hermenèutica: «Les nostres percepcions i concepcions més immediates estan ja expressades, és més, estan interpretades d'una determinada manera per la tradició» (GA 20, p. 75); «tota simple visió antepredicativa de tot allò a l'abast ja és en si mateixa comprensiva-interpretant» (SuZ, p. 149).

L'element clau de la transformació hermenèutica de la fenomenologia és l'afirmació radical de la prioritat de la comprensió sobre la percepció. Aquesta permet passar del tradicional paradigma mentalista a l'hermenèutic: el món ja no es manifesta a la regió interior de la consciència, sinó que l'individu ja està prèviament llençat a un món simbòlic que fa possible la intel·ligibilitat de la realitat i, per tant, la comprensió amb l'alteritat.

Aquesta transformació mostra que l'estructura primària de la nostra relació amb el món és de caràcter significatiu o, altrament dit, la suposada percepció pura dels ens en realitat només és una abstracció derivada de la nostra experiència quotidiana de romandre al món. El fenomen que fa plausible aquesta transformació és l'anticipació de sentit, el fet de moure'ns sempre ja dins d'una comprensió de l'ésser com a condició de possibilitat de la nostra experiència al món.

En el segon canvi, aquesta transformació porta implícita la substitució del concepte tradicional de «món» entès com a conjunt de tots els ens pel concepte hermenèutic de «món» com un tot simbòlicament estructurat, la significativitat de la qual fa possible l'experiència intramundana del tracte amb els ens. Des de la perspectiva del maneig quotidià i pràctic de les coses i dels objectes físics del món, es desenvolupa el concepte de món entès com un «context



referencial de la significativitat» (*Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit*) [GA 56/57, § 14; GA 58, §24].

Heidegger introdueix un concepte de món totalment nou i oposat a les dues nocions tradicionals de món: per una part, l'empírica, que considera el món com a la totalitat d'entitats en les que també s'hi compta l'ésser humà i, d'altra part, la transcendental, que l'entén com a la totalitat de les entitats constituïdes per la instància extramundana de la subjectivitat transcendental. Van ser útils aquests canvis per a l'anàlisi crítica de la tradició plantejada per Heidegger? Els resultats d'aquestes anàlisis del món són especialment rellevants per a la crítica heideggeriana de la filosofia de la consciència força estesa en el seu context cultural.

Amb la pregunta de qui és al món (*Welt*), Heidegger estén el seu estudi des del món dels instruments utilitzats en solitari pel *Dasein* fins el món de les relacions socials entre diferents subjectes: «És per tant evident *a priori* que l'accés al *Dasein* hagi de ser una simple reflexió perceptiva sobre el jo dels actes? [...] L'aclariment d'ésser al món ha mostrat que no 'hi ha' immediatament, ni mai està donat un simple subjecte sense món. I de la mateixa manera, en definitiva, tampoc es dona en forma immediata un jo aïllat sense els altres» (SuZ, p. 116).

El concepte de món s'amplia considerablement des de l'òptica de les relacions interpersonals que el jo estableix amb els altres: es passa de l'acció teleològica solitària a la interacció social mediada simbòlicament en el marc d'un món compartit en el pla intersubjectiu. De fet, aquesta copertinença d'home i món hi és present en l'etimologia de la paraula alemana *Welt* ('món'). *Welt* es remunta etimològicament al terme de l'alt alemany antic *Weralt* (segle VIII), que durant el període de l'alt alemany mitjà es transforma primer en *Werlt* i després adquireix el sentit més comú de *Welt* (segle VII) entès com a «època, el tot de la creació, la

terra com a lloc de residència de l'home en contraposició a la inhospitalitat de la mar»<sup>1</sup>.

D'una manera semblant, en el diccionari etimològic dels germans Grimm, una eina de consulta lexicogràfica molt apreciada per Heidegger, s'afirma que *Welt* es va concebre inicialment com «l'àmbit en el qual es desenvolupa la vida de les comunitats front l'estat salvatge que amenaça la vida»<sup>2</sup>.

En aquest sentit, *Welt* contempla la dimensió comunitària present en el significat que Sant Pau dona al terme grec *kósmos* a les seves epístoles. *Welt* també s'utilitza per a traduir els termes llatins *saeculum* ('gènere', 'època', 'temps', 'esperit de l'època', 'edat de la humanitat') i *mundus* ('món', 'ordre del món', 'creació', 'univers').

A partir del segle XIV, el terme *Welt* s'extrapola a l'àmbit de la ciència natural i serveix tant per a designar el macrocosmos de l'univers com el microcosmos de l'individu. Evidentment, aquesta acceptació natural d'aquest terme s'entrellaça amb el sentit més religiós de «món» entès com a creació divina. En aquest sentit, *weltlich* ('mundà') s'associa a *irdisch* ('terrenal') i *sinnlich* ('sensible') i es contraposa a *himmlisch* ('celestial') i *geistig* ('espiritual'). La mundanitat és la forma prototípica de l'existència humana en el més ençà (*Diesselts*) en contraposició amb la perspectiva cristiana d'una vida futura en el més enllà (*Jensiets*).

Al llarg del segle XVIII, el concepte de *Welt* reflexa l'evolució de la història espiritual alemanya: es passa d'una acceptació del món entès com a comunitat d'individus (*kósmos*) i comunitat de creients (*mundus* i *saeculum*) a una acceptació que, sota la creixent influència de les ciències naturals en els segles XVIII i XIX, va adquirint el significat més cultural de

1. W. PFEIFFER, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Berlin: Akademie Verlag, <sup>2</sup>1993, p. 1555.

2. J. & W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, (vol. 28), p. 1458.

*Weltanschauung* ('concepció del món', 'imatge del món', 'cosmovisió'). En aquesta línia evolutiva està present, per exemple, el llibre de Karl Jaspers, *Psicologia de les concepcions del món*.

En els cursos sobre les epístoles paulines (1920-1921), *Introducció a la fenomenologia de la religió*, Heidegger reivindica el sentit paulí de *kósmos* entès com el món compartit pels membres d'una comunitat històrica en la qual l'individu realitza les seves tasques quotidianes i estableix les seves relacions amb els altres.

Així doncs, entenem el món no com la totalitat dels ens continguts en un receptacle, no té un sentit espacial, sinó que conté una dimensió eminentment vivencial. El món és l'àmbit, l'esfera, l'escenari, l'horitzó, el context en el qual es desenvolupa la vida de l'ésser humà des de la triple modalitat del seu tractament amb la resta de persones en l'àrea del món compartit (*Mitwelt*), de l'ús que es fan de les coses en el món circumdant (*Umwelt*) i del món propi dels pensaments, sentiments i vivències de cada individu en particular (*Selbstwelt*) [GA 58, p. 33].

A cadascun d'aquests mons els correspon una forma peculiar de cura (*Sorge*) i tractament (*Umgang*) que defineix el tipus de comportament que la vida humana manté amb els altres, amb les coses i amb si mateixos: la sol·licitud (*Fürsorge*) és una modalitat de cura que indica la preocupació i l'interès practicomorale que els individus mostren vers els altres amb els qui comparteixen el món; la preocupació (*Besorge*) expressa la manera de relació tant pràctica com teòrica que la vida estableix amb els ens que compareixen en el seu món circumdant; i, finalment, la inquietud (*Bekümmernung*) indica la manera en la qual la vida es preocupa per si mateixa<sup>3</sup>.

3. J. A. ESCUDERO, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder, 2010, p. 389-557.

Des d'aquesta perspectiva podríem posar en relleu la vulnerabilitat que compartim com a gènere humà i la necessitat palesa de romandre oberts a l'alteritat. Som un projecte inacabat i en contínua dependència la resta dels pobles. Davant d'una societat capitalista, egoista, un context internacional violent i una humanitat força desorientada la *tradicció* ens podria ajudar. És un pou, una reserva, una institució que pot ajudar a fer memòria.





## **SIS PREGUNTES SOBRE LA TRADICIÓ COM A EXCUSA PER PENSAR EN EL FUTUR DE LA LECTURA I EL LLIBRE**

LLUÍS M. ANGLADA I DE FERRER

*Consorti de Serveis Universitaris de Catalunya*

És obligat que, primer de tot, situï el context de la meua exposició. El normal en qualsevol xerrada és que oïdors i conferenciant comparteixin, si es vol de forma àmplia, un cert camp de batalla, un entorn discursiu, una disciplina, una –poques vegades tan apropiat– tradició. Dins d'aquests terrenys clars però amb fronteres àmplies i difuses hi conviuen moltes complicitats i acords no escrits ja que tenen molt coixí darrere seu.

Jo no em sento pertanyent a cap disciplina en concret. Vaig estudiar una mica de matemàtica per voler aprofundir en lògica, però vaig llicenciar-me en filosofia i em vaig diplomar en biblioteconomia. No soc tampoc un intel·lectual d'ofici i m'hauria de definir com un professional i un gestor, dues paraules amb connotacions (probablement amb una bona dosi de justícia) pejoratives. Soc un «reflexionador» diletant preocupat per l'aplicabilitat de les coses; perdoneu, doncs, els desencaixos possibles del meu discurs respecte del que esperàveu i mereixíeu sentir.

Seria segurament esperable que la meua xerrada hagués pres la direcció de parlar de la tradició com a memòria. No és en va que els bibliotecaris exercim la nostra professió combinant dues funcions no sempre fàcilment compati-

bles: la de proporcionar el màxim accés a la informació del passat en el moment present i el de preservar en el present aquella informació a la que pot ser important accedir en el futur. (Subministrem memòria i fabriquem memòria, som, doncs, els bibliotecaris, una de les columnes de la tradició.) Però les reflexions que em van portar la invitació de l'Ignasi no van anar per aquí, sinó per viaranys més retorçats.

## 1/ Què?

Encara que el que sigui la tradició és difícil de definir, hauríem de començar per donar-ne una. Sense haver fet una recerca exhaustiva, em quedo amb la del Merriam-Webster's Learner's Dictionary que dona com a primera acceptió: «*a way of thinking, behaving, or doing something that has been used by the people in a particular group, family, society, etc., for a long time*». Podem usar també la tercera acceptió de «tradició» del diccionari de l'IEC: «Costum que ha prevalgut de generació en generació».

No havent quedat satisfet de la cerca, aquestes setmanes d'estiu en les que hi he estat donant voltes he demanat a alguns amics que em donessin la seva definició. He quedat sorprès de veure que els parlants de qualsevol llengua som terriblement competents en la seva praxi (la d'usar adequadament la paraula «tradició», en aquest cas) alhora que incompetents per definir-la de forma precisa. Els amics interrogats convenien, però, acceptar la definició que els proposava: una tradició és «allò que s'ha fet sempre». Parlaré de la tradició des d'aquesta definició poc precisa però volgutament àmplia.

Una de les maneres de conèixer una cosa és definir-ne els seus contorns. Els que em van emergir de forma immediata i que intentaré desenvolupar avui són la tradició-solució, la tradició-invenció, la tradició-obstacle, la tradició-identitat i la tradició-nostàlgia.

Si volen un guió més inquietant, seria aquest: la tradició, què? Per a què? Quan i on? Quan? Qui? I, de nou, què?

Els confesso les meves preocupacions (les quals probablement hagin esbiaixat les meves reflexions) i que no són altres que veure què caldria preservar de la tradició lectora i del llibre ara que tots dos es veuen afectats per una transformació radical que els canviarà de manera profunda. Lectura i llibre, una activitat i un objecte d'alta «tradicionalitat».

## 2/ Per a què? Popper i la «tradicció – solució»

El filòsof Karl Popper (un autor que paga la pena llegir i del que en recomano especialment la seva autobiografia) té un excel·lent text breu que porta l'ambiciós títol de *Towards a Rational Theory of Tradition*<sup>1</sup> (agraeixo a l'amic Ignasi que me'n fes fer coneixença). Popper no defineix la tradició de forma explícita, però sí d'una manera intuïtivament útil. Explica que, havent deixat Viena per passar a viure a Anglaterra, «em vaig adonar que l'atmosfera que hi havia aquí era molt diferent de la del lloc on havia crescut<sup>2</sup>» i que, continua, «aquesta atmosfera té alguna cosa a veure amb la tradició<sup>3</sup>». La tradició per aquest filòsof seria, doncs, una manera de fer pròpia d'un lloc (o d'un col·lectiu, afegeixo jo), allò que –en aquest lloc o per a aquest grup– «s'ha fet sempre».

1. «En Busca de una Teoría Racional de la Tradición», inclosa a *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* (Barcelona: Paidós, 1983), p. 156-173. El text és una transcripció d'una conferència a la Tercera Conferència Anual de la Rationalist Press Association (26 de juliol, 1948); publicada a *The Rationalist Annual* (1949), i, més endavant a *Conjectures and Refutations* (1963).

2. Les traduccions al català són meves.

3. *Op. cit.*, p. 125.



La posició filosòfica de Popper la podem categoritzar com a «Racionalisme indeterminista». El seu interès en fonamentar la tradició prové d'aquí. Comencem per dir que, per a Popper, l'àmbit semàntic de la tradició no se cenyeix a l'àmbit folklòric o social, sinó que envaeix qualsevol activitat humana, i aquest és el punt de vista que assumim també en aquesta xerrada. A la seva conferència se centra en la tradició en el pensament científic, però la declara present en altres àmbits<sup>4</sup>.

L'interès de Popper és incorporar la tradició a la teoria social i poder-ho fer des d'un punt de vista racionalista. A ell no el convenç la posició dels racionalistes del seu temps respecte de la tradició que seria la de no interessar-s'hi perquè, vindrien a dir, «vull jutjar les coses amb el meu propi pensament i no amb el d'altres persones que van viure fa molt de temps<sup>5</sup>».

Però és inevitable que les coses es facin d'una determinada manera, i la manera de fer les coses és el que podem anomenar tradició. Així, «traditions have the important double function of not only creating a certain order or something like a social structure, but also giving us something upon which we can operate; something that we can criticize and change<sup>6</sup>».

No hi podria haver vida social sense tradicions, segons Popper, ja que aquesta necessita saber «que hi ha coses i fets que han de ser de determinada manera i no d'una altra<sup>7</sup>». La vida social necessita regularitats: «The mere existence of these regularities is perhaps more important than

4. Concretament a la música, p. 124-125.

5. Les cites en anglès són de <http://www.criticalrationalism.net/2010/02/02/notes-on-karl-poppers-towards-a-rational-theory-of-tradition/> *op. cit.*, p. 124.

6. *Op. cit.*, p. 137.

7. Afegeix: «Aquí es donde resulta comprensible el papel desempeñado por la tradición en nuestras vidas. Viviríamos angustiados, atemo-

their peculiar merits or demerits. They are needed as regularities, and therefore handed on as traditions, whether or not they are in other respects rational or necessary or good or beautiful or what you will. There is a need for tradition in social life<sup>8</sup>».

De l'aproximació de Popper, en destaco que la tradició seria inevitable i invisible. La tradició seria el substrat, el fonament, la base sobre la qual construïm i a partir de la qual modifiquem la realitat. *La tradició seria així una solució*, una solució de la que no podem prescindir, com cap pintura pot prescindir d'un punt de vista, d'un lloc des del qual mirar.

Aquesta seria una primera cara o contorn dels que explorarem. La tradició com a solució seria, doncs, més un puntal per a l'acció del present que no pas el record d'una cosa que ja no és.

### **3/ Quan i on? Hobsbawm i la tradició-invenció**

Si acceptem la definició de tradició com «allò que s'ha fet sempre» caldria que parléssim des de quan és aquest sempre i on té lloc. Com que és evident que aquest «sempre» no es pot remuntar a l'inici dels temps (ni l'on pot ser arreu), donem-li una durada llarga. El llibre publicat el 1983, *The invention of tradition*<sup>9</sup>, editat per Eric Hobsbawm i Terence Ranger es pot considerar un punt de ruptura a partir del qual la tradició és sabuda (potser més que no pas percebuda) com associada a un temps i a un lloc. El concep-

rizados, frustrados y no podríamos subsistir en el mundo social si éste no contara con un suficiente orden y un gran número de regularidades a las que podemos adaptarnos». Un aspecte que tractarem més endavant.

8. *Op. cit.*, p. 136.

9. Eric HOBBSAWM, Terence RANGER (ed.), *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica, 2002 [1983].

te «tradicció inventada» és explicat pels autors mencionats amb aquestes paraules:

«un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado<sup>10</sup>».

El significat és intuïtivament comprensible sense ulteriors explicacions, i no m'entretindré a fer-les. El que vull assenyalar és que la idea és o òbvia o confusionària (si no les dues coses); és –dit en un terme anglès especialment apropiat per a l'ocasió– «misleading»<sup>11</sup>, és a dir que causa fer creure en alguna cosa equivocada<sup>12</sup>.

És obvi, perquè crec que estem prop de conèixer els fonaments materials dels comportaments psicològics i socials<sup>13</sup>. La neuropsicologia està mostrant els mecanismes materials i causals subjacents a alguns comportaments humans psicològics, i, de forma similar, la sociobiologia i l'etologia ho fan per a alguns de col·lectius. Des d'aquest punt de vis-

10. *Op. cit.*, p. 8.

11. Alguns sinònims de 'misleading': *Ambiguous, Beguiling, Bewildering, Casuistical, Catchy, Confounding, deceitful, Deceiving, Deluding, Delusive, Delusory, Demagogic, disingenuous, Distracting, Evasive, Fallacious, false, Inaccurate, Perplexing, Puzzling, Sophistical, Specious, Spurious, tricky, Wrong*. A: <http://www.thesaurus.com/browse/misleading>

12. Del Merriam-Webster's Learner's Dictionary . <http://www.merriam-webster.com/dictionary/mislead>

13. Les meves idees aquí provenen de l'obra de E.O. WILSON, en especial de *Consilience: The Unity of Knowledge* (1998), ed. castellana a Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999. També de diverses obres de Frans de Waal, per exemple *The Age of empathy: nature's lessons for a kinder society* (2009), amb edició castellana (Barcelona: Tusquets, 2011).

ta (i demanant-los perdó per haver retrocedit tan enrere en l'argument), cap acte humà és inventat. Diguem-ho en positiu: qualsevol acte humà (individual o grupal) sorgeix d'una conjunció contingent de circumstàncies. A partir d'aquí, diversos reforçaments permeten fixar (o no) el casual en consuetud. Hi hauria, doncs, gènesi i no invenció, concatenació i no creació.

Vull precisar, per si no ho he deixat prou clar, que la meua protesta no està de cap manera dirigida al concepte com al terme emprat per descriure'l. La tasca de l'historiador és justament explicar l'origen de les coses i les causes de la seva formació. Però aquesta tasca queda obscurida pel qualificatiu que se li assigna: invenció. Així, una visió que vol ser construccionista rep una denominació essencialista que deixa, com a petja, la idea que una tradició és un invent i, en aquest sentit, prescindible i desconnectada de qualsevol necessitat<sup>14</sup>.

Insisteixo en aquesta idea perquè la considero clau: no hi pot haver creació ex-novo de cap tradició perquè –en paraules de Hobsbawm– «las 'tradiciones inventadas' cumplen importantes funciones sociales y políticas, y ni nacerían ni arraigarían si no pudieran adquirirlas<sup>15</sup>». Dit d'una altra manera, una tradició inventada requereix una connexió amb una necessitat social o individual i aquest és, des del meu punt de vista, l'aspecte més interessant. Continuo amb la citació: «sembla clar que els exemples més reeixits de la manipulació [es refereix a les tradicions inventades] són les que exploten pràctiques que clarament satisfan una necessitat sentida (encara que no forçosament entesa de forma

14. Manuel PÉREZ LEDESMA, «La construcción de las identidades sociales», a *Identidades y memoria imaginada*, Justo Beramendi y María Jesús Baz (eds.), València: Universitat de València, 2008, p. 25.

15. Eric HOBBSAWM, «La fabricación en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914», a *La invención de la tradición*, ob. cit., p. 318.

clara) entre determinats grups de persones<sup>16</sup>». I encara, i al paràgraf final de l'assaig personal amb el que Hobsbawm contribueix a l'obra col·lectiva: «Els gustos i les modes, especialment en les diversions populars, poden 'crear-se' només dins uns límits molt estrets; han de ser descoberts abans de ser explotats i conformats<sup>17</sup>».

De l'obra comentada em quedo amb la idea que les tradicions són reforçadores de necessitats no forçosament sentides com a tals. Les tradicions no són meres invencions sinó reforçaments de necessitats. Reforçaments, si es vol, utilitzats amb finalitats ideològiques o polítiques, però sempre basats en aquestes intangibles realitats humanes que anomenem emocions i sentiments.

#### **4/ Com? Kuhn i la «tradicció-obstacle»**

Si acceptem la definició de tradició com «allò que s'ha fet sempre» caldria que parléssim de com ha esdevingut aquesta constància. Si de nou apel·lem al saber popular, crec que ens avindriem a afirmar que aquest considera que les coses han evolucionat de forma gradual, que hi ha una continuïtat o permanència que fa de substrat del canvi. La tradició estaria (o seria) dins d'allò que roman malgrat que les coses canviïn.

16. *Ibid.* La traducció és meua. La versió castellana no és clara. El text anglès diu: «Yet it also seems clear that the most successful examples of manipulation are those which exploit practices which clearly meet a felt - not necessarily a clearly understood - need among particular bodies of people», p. 307 de l'edició de 1983 de Cambridge University Press.

17. *Ibid.* «Tastes and fashions, notably in popular entertainment, can be 'created' only within very narrow limits; they have to be discovered before being exploited and shaped», p. 307.

Però Thomas Kuhn en l'àmbit de la ciència<sup>18</sup>, (i potser Piaget en el de l'aprenentatge), ens van mostrar que no és així. Kuhn anomena 'paradigmes' les «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica<sup>19</sup>». La funció que Popper atribueix [‘avant la lettre’] a les tradicions seria justament aquesta: la de fer de paradigma. Així, les tradicions científiques (però també les professionals, les nacionals i les comunitàries) serien ‘maneres de pensar’ o ‘marcs mentals’ (en terminologia de Lakoff) que es mantindrien malgrat l'evolució de la ciència, les pràctiques o les creences d'una comunitat. Aquesta aparença de continuïtat dins el canvi seria la usada per ‘inventar’ (en terminologia de Hobsbawm) o reforçar (segons la precisió feta fa un moment) les tradicions.

El llibre de Kuhn mostra com un paradigma, un cop constituït, perviu en el temps malgrat dins el paradigma hi hagi disfuncions o, en terminologia seva, ‘anomalies’. Els canvis de paradigma no es produeixen ni de forma automàtica ni fàcil<sup>20</sup>; exigeixen forces poderoses que no descriurem però que es troben ben argumentades en el llibre esmentat. Però l'obra de Kuhn no només ens indica per què canvien les tradicions (els paradigmes), sinó per què no canvien.

18. Thomas S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971. La primera edició en anglès és de 1962. Les traduccions catalanes de les citacions són meves.

19. *Ibid.*, p. 13.

20. En el món d'internet, els relleus ja no diré de les tradicions, però sí les praxis tradicionals i dels seus agents pot fer-se de forma molt ràpida i brusca (disruptiva). Joseph L. BOWER & Clayton M. CHRISTENSEN, «Disruptive Technologies: Catching the Wave», *Harvard Business Review*, January 01, 1995, i Clayton M. CHRISTENSEN, Michael E. RAYNOR & Rory McDONALD, «What Is Disruptive innovation?», *Harvard Business Review*, issue 21-04-16.

A causa de la destrucció de paradigmes ‘vells’, i canvis en els comportaments actuals, l’emergència de paradigmes nous ve precedida per un període d’inseguretat professional profunda, d’un esforç enorme de redisseny d’eines<sup>21</sup> i de la resistència al canvi per part dels que estan compromesos amb una «tradicció més antiga<sup>22</sup>».

Kuhn justifica l’ús de la metàfora bèl·lica «revolució» per referir-se a la substitució de paradigmes. Deixant a banda altres similituds, el relleu de paradigmes és un procés amb vencedors i perdedors. Els sostenidors del paradigma en declinació (la tradició) es veuen rellevats per les persones que han creat la crisi i aportat una nova solució. L’emergència d’un paradigma nou no és compatible amb el manteniment del vell, i acaba essent una lluita per al poder<sup>23</sup>. «L’elecció entre paradigmes en competència resulta ser una elecció entre maneres incompatibles de vida de la comunitat<sup>24</sup>».

Si a *The structure of scientific revolutions*, Kuhn fa el paral·lisme entre les revolucions científiques i les polítiques, nosaltres també podem fer-ho entre paradigmes i tradicions. Aquestes romanen amb una força que va més enllà de la veritat que contenen i ho fan perquè la seva substitució crea inseguretat, conflictes d’interessos personals i requereix esforç.

Un tercer contorn de les tradicions seria el de ser clars obstacles a la innovació. El seu conreu afebleix les forces del canvi i de l’evolució.

21. KUHN, *op. cit.*, p. 127.

22. *Ibid.*, p. 235

23. *Ibid.*, cap. IX, p. 149-175.

24. *Ibidem*, p. 152.

## 5/ Qui? Manuel Castells i la tradició-identitat o com aquella alimenta aquesta (i viceversa)

En la definició de tradició com «allò que s'ha fet sempre» hi ha un subjecte ocult, hi ha un 'qui'. Pot ser que la gent –per desconeixement de la història i de l'evolució de les coses– no tinguem clar fins a quin punt una tradició és genuïna o inventada, remota o recent, però –crec– tothom té clar que les tradicions<sup>25</sup> no són universals. Una tradició determinada és d'aquí o d'allà, d'uns o d'altres; mai de tothom, tal com va observar Popper quan va arribar a Anglaterra.

Quan hi ha un 'qui' per al qual una cosa s'ha fet sempre, aquesta cosa passa a formar part de la identitat del 'qui'. Quan aquest 'qui' són diversos, la identitat creada és comunitària, de grup. Les tradicions, doncs, reforcen [però no creen] les identitats i aquestes es reforcen en les tradicions.

Manuel Castells en la seva magna obra *La era de la informació*<sup>26</sup> argumenta que estem vivint un canvi d'era (el que en terminologia marxista en diríem 'de mode de producció'). Estem passant d'una societat industrial a una d'informativa, d'una en què la riquesa provenia de la transformació industrial de matèries primeres a una altra en què la matèria primera per generar riquesa és la informació. De la mateixa manera que l'era industrial tenia les seves normes i imposava unes maneres de fer (la societat arbre), la informativa està explorant nous paradigmes i comportaments (la societat xarxa). Castells diu: «pienso que nuestro mundo se construye en torno a la relación, no siempre fácil,

25. Segons Ferrater Mora, quan el conjunt de tradicions «se toma en un sentido general» parlem de «la tradició» (*Diccionario de filosofía*, Madrid: Alianza, 1979-1982, p. 3296).

26. Madrid: Alianza, 1997-1998 (Edició original, *The information age*, 1996-1997).



entre globalidad e identidad<sup>27</sup>» (fixem-nos que no diu entre global i local, sinó entre globalitat i identitat. Continua:

«La identidad se está convirtiendo en la principal, y a veces única, fuente de significado en un periodo histórico caracterizado por una amplia destrucción de las organizaciones, deslegitimación de las instituciones, desaparición de los principales movimientos sociales y expresiones culturales efímeras. *Es cada vez más habitual que la gente no organice su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser*<sup>28</sup>».

Segons Castells, l'era de la informació es caracteritzaria per una lògica del no lloc (un espai de fluxos), la dissolució de la història en el no temps ('el temps atemporal') i en l'efímer de la realitat virtual<sup>29</sup>. Per aquest autor, totes les identitats són construïdes (inventades), però no neutres. Qui construeix una identitat i per a què aquesta és construïda és el que determina el seu contingut simbòlic i sentit, tant pels que s'hi identifiquen com pels que se'n col·loquen fora. A partir d'aquí distingeix entre tres tipus d'identitats: la legitimadora o dominant, la de resistència que s'oposaria a la primera de forma reactiva, i la identitat projecte que ho faria de forma proactiva, és a dir, transformadora<sup>30</sup>. El 2n volum de l'obra del sociòleg repassa diferents formes d'identitats emergents (el fonamentalisme religiós, diferents formes de nacionalisme, l'ecologisme, les identitats de gènere i els moviments populars de resistència).

27. A la presentació a l'edició en castellà. V. 1, p. 23.

28. V. 1, p. 29. La cursiva és meua.

29. V. 2, p. 397.

30. V. 2., p. 29-30 [respecte de la identitat dominant de la lectura crec que és clar que tenim un procés de creació d'una identitat de resistència però no encara una de projecte].

En tant en que les identitats són les creadores de sentit, les simbologies i les manifestacions identitàries –en bona part, doncs, les tradicions– són el terreny de batalla (i perdó per la metàfora bèl·lica) de les transformacions socials. Per si no ha quedat clar fins ara, vull insistir en que aquesta afirmació seria vàlida (o no ho seria) per a qualsevol col·lectivitat identificable com a tal (és a dir, amb identitat pròpia). Ho seria per a grups nacionals o religiosos, però també per a col·lectius professionals per a seguidors d'una pràctica comuna.

Concloc aquest subapartat: hi ha més tradicions que les que reconeixem com a tals. Qualsevol col·lectiu té les pròpies, explícites o interioritzades, consolidades o emergents. Així, les tradicions (les repeticions i els llocs comuns, continuar fent les coses 'com s'ha fet sempre', o oposar-s'hi) van més enllà del folklore i de l'anècdota: alimenten unes identitats que, si les tradicions canvien, se senten atacades. Castells conclou el segon volum de la seva obra així:

«Como nuestra visión histórica está tan acostumbrada a los batallones ordenados, las banderas al viento y las proclamas de cambio social que siguen un guion, *nos sentimos perdidos* cuando nos enfrentamos a la sutil penetración de los cambios incrementales de símbolos procesados a través de redes multiformes, fuera de las sedes del poder<sup>31</sup>».

D'aquest 'sentir-se' perdut davant del canvi d'allò que ha estat tradicionalment allà en parlarem a continuació.

## **6/ Què? Oriol Nel·lo i la tradició-nostàlgia (o el termòmetre del conflicte)**

Hem vist que la definició popular de la tradició («allò que s'ha fet sempre») pressuposa algunes coses que nor-

31. V. 2, p. 402.

malment donem per inexistent (però, que, malgrat tot, són presents). Hi ha encara una altra connexió tímidament oculta, la que diferencia ‘costum’ de ‘tradicció’, i és que aquesta (malgrat que no ho mencionin els diccionaris, però justament assenyalat per la gent a qui ho preguntes), té una connexió directa amb l’emoció i els sentiments.

La tradició té a veure amb la invenció, però la tradició no és només creença cega en el que els altres han viscut, té a veure amb un mateix i els propis records (amb la identitat de cada un).

L’any 2008 el geògraf Oriol Nel·lo, dins un cicle de xerrades organitzat pel Patronat d’Estudis Osonencs, va impartir una conferència amb el títol *Per què parlem de conservació quan parlem de paisatge?*<sup>32</sup>. Que em perdoni a partir d’aquí l’amic Nel·lo el resum (i utilització) que faré de les seves idees.

L’Oriol, en la seva conferència, tenia per objectiu parlar de la gestió del territori i, per tant, del paisatge. Explicava que el paisatge es transforma (sempre) i que ho fa en la mesura que ho fa la societat amb la que dialoga ja que la societat es retrata en el paisatge. Voler-lo conservar, doncs, és una quimera, és voler aturar la inevitable transformació social. A Nel·lo com a geògraf (radical) i com a persona compromesa amb la justícia social li interessa poder ajudar la societat en aquesta transformació, però, en fer-ho, amb què es troba? Es troba que l’alteració del paisatge inquieta la societat (i que aquesta inquietud propicia que l’única actitud possible cap al paisatge sigui el conservacionisme.

Perquè ens inquieta la transformació del paisatge? El geògraf ens ho explica: mai com en els darrers anys el paisatge

32. Veure el resum que en vaig fer al blog BDig: *Conservació del paisatge (i del llibre)* <http://bdig.blogspot.com.es/search/label/Oriol%20Nello>

no s'havia transformat a la velocitat a la que ho està fent ara (perquè mai com ara la societat havia canviat a tanta velocitat); la velocitat del canvi del paisatge fa que pugui percebre'n el canvi cada un de nosaltres i, si abans el paisatge era permanència, ara un lloc pot ser molts paisatges al llarg d'una vida humana. (Aquesta mobilitat del que havíem percebut com immutable ens inquieta. El paisatge deixa de ser un referent, els paisatges són cada vegada menys específics. El paisatge ja no és un refugi ni un reforç de la identitat.)

Les obsessions (en el millor sentit de la paraula) dels bons pensadors persisteixen, i, en una xerrada recent<sup>33</sup>, afirma: «No hi ha paisatge sense la mirada de qui el percep» i encara «apreciem el paisatge, precisament, perquè hi reconeixem allò que esperem de trobar-hi»; esperem trobar-nos-hi a nosaltres mateixos, afegeixo jo. És així com el paisatge vist tota la vida passa a ser el nostre paisatge tradicional, i és així com, la seva transformació (en tant que altera la nostra identitat-tradició<sup>34</sup>) ens inquieta, ens provoca nostàlgia.

«No volem reconèixer que els paisatges de la nostra vida estan desapareixent. Bona part del malestar envers la situació del paisatge sorgeix d'aquí: de la velocitat del canvi, nosaltres estàvem habituats que el paisatge fos una permanència en les nostres vides: nosaltres passàvem i els paisatges romanien, ara en el curt termini d'una vida un

33. Oriol NEL·LO, *Mirades sobre el paisatge*, Conferència d'Inauguració de Curs Facultat de Lletres, Bellaterra, 7 de setembre 2015.

34. «D'aquí, en bona mesura, es deriva el paper del paisatge com a referència en la configuració de la identitat personal i... col·lectiva». O. NEL·LO, *De la conservació a la gestió del paisatge: Discurs de recepció d'Oriol Nel·lo i Colom com a membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials*, llegit el dia 16 de juny de 2010, Barcelona: IEC, secció de Filosofia i Ciències Socials, 2010.

lloc és molts paisatges (i per això corre el risc de deixar de ser un lloc)<sup>35</sup>».

No voldria allargar aquesta xerrada més del que les meves paraules mereixen, però Nel·lo cita un text que, tant per la seva bellesa com per ser d'un autor osonenc no em resisteixo a reproduir. La història és la següent: una tarda d'estiu, un poeta surt del seu poble per retrobar els paisatges de la seva infància però en arribar al lloc que busca, descobreix que el bosc ha estat talat i substituït per conreus i es troba que «*el teatre de ma infantesa m'obre de bat a bat ses portes...*». El poeta (Verdaguer) escriu<sup>36</sup>:

«Mes, oh Déu, no desvariejo pas? Sinó perquè ho veuen mos ulls, no ho creuria. Verdegen els raves i farratge a on abans s'estenia ombrosa i solitària la roureda. Sense rebotre i esgalabrar a qui la manejava, la destral del llenyataire ha despullat, d'una vinguda, la vall de sos arbres i brostam; sols ha deixat les despulles dels més antics perquè sapiguessin els vianants que allò era estat boscúria, i *enyoréssim* nosaltres les ombres d'arbredes que no hi ha».

La nostàlgia s'ha despertat en el poeta, que fugí tot dient:

«Oh!, anem; jo no puc mirar-ho..., *però mos ulls es giren a plorar una llàgrima* sobre els llocs en què cent vegades, ací en aquest pujol, aidava a guardar les ovelles al pastor per amor de que em contés una rondalla o toqués la cornamusa. Sota aquestes roques venia a collir violes el dimecres sant per a enramar-ne el càntir en què amb ma germaneta dúiem l'aigua a beneir... *Estones de goig que ací em passàreu, estones de patir, amics, marjals i roca-teres, adéu!* A vosaltres, ombrius i fontanelles, ai!, no us

35. *Ibid.*, p. 5.

36. J. VERDAGUER, «Desencís d'un paisatge», <http://www.endrets.cat/text/1394/desencis-d-un-paisatge-ca.html>

puc dir adéu-siau, perquè ja no hi sou! *Oh! anem; mon cor venia a cercar-hi dolça tristesa, però no pas l'abatiment*».

Perdoneu-me si el vigatanisme m'ha fet entretenir massa incloent aquesta citació, però és una il·lustració exemplar de com de pregones són les nostres connexions amb la realitat. Connexions que habitualment no percebem, perquè la tradició-solució ens les ha amagades i ens ha presentat com immutables realitats que són contingents (que no poden sinó ser-ho).

## **7/ El llibre i la lectura: solució, invenció, obstacle, identitat i nostàlgia**

El llibre i la lectura són un objecte i una activitat carregats de tradicions en el sentit ampli que hem estat usant fins ara. El llibre imprès i la lectura silenciosa han estat solucions llargament construïdes que, en una dilatada transició, van haver de lluitar contra la solució prèvia: els manuscrits i la lectura escoltada o en veu alta. El món de la cultura ha construït tradicions seculares sobre el llibre i la lectura i, avui, qualsevol dels dos porta associats significats no sempre justificats.

Deixin-me posar un exemple. Potser recordin, que ara fa dos estius a un poble de l'Empordà es van trobar un bon munt de llibres a les deixalles, llibres que procedien del donatiu d'un particular a la biblioteca del municipi. L'enrenou públic va ser notable, però ningú no es va fer la pregunta de per què la persona en qüestió havia fet el donatiu ni si els llibres tenien cap valor (i em refereixo al valor d'ús, no al de mercat). No puc passar sinó per un amant dels llibres, és a dir que no sóc suspecte de menysvalorar-los, però crec que no erro si afirmo que tant el donatiu com el fet de llençar-los responen objectivament a un canvi en la percepció de la importància del llibre en la societat contemporània i que la indignació pública contra el fet mostra el xoc d'una

visió emergent del llibre contra la tradició ‘inventada’ del valor etern i perenne del llibre. Inevitablement el llibre i la lectura han creat identitats.

Val la pena recórrer a dos llibres de diferent natura i similar propòsit. Un és el clàssic de McLuhan de l’any 1962<sup>37</sup> (el qual porta el sovint oblidat però molt expressiu subtítol de «gènesi de l’*homo typographicus*»), i l’altre una història recent de la lectura<sup>38</sup>. Els menciono ambdós perquè il·lustren el canvi de paradigma en el llibre i la lectura que va del llibre manuscrit llegit en veu alta a l’imprès llegit per un mateix.

Les revistes científiques són potser un millor exemple, més concret i més proper a vostès. Van néixer fa un 350 anys i han estat un sistema molt estable que ha sustentat la comunicació entre científics. No han sustentat només allò per al qual van néixer, han suposat un sistema de finançament per a algunes societats científiques (APA, IEEE, RSC, etc.) que així han pogut reforçar les seves identitats, recolzen el sistema de reconeixement i de promoció dels investigadors i han creat (o inventat) la tradició que vostès deuen haver patit de «Publish or Perish». Aquest sistema avui està en plena transformació a causa de les xarxes informàtiques i a la digitalització de la informació –que suposen importants canvis materials en les revistes– però ho està també (o hauríem de dir que ho està més?) per canvis en «la manera com s’han fet les coses sempre», en els canvis en les tradicions. Les revistes en si mateixes estan qüestionades i se’n reclama la substitució per bases de dades temàtiques, el que tot-hom pugui llegir sense restriccions (és a dir, gratuïtament)

37. Marshall McLuhan, *La Galaxia Gutenberg: gènesi del ‘homo typographicus’*, Madrid: Aguilar, 1969.

38. *Historia de la lectura en el mundo occidental*, obra col·lectiva dirigida per Guglielmo Cavallo i Roger Chartier, Madrid: Taurus, 2001 [ed. orig. de 1997].

qualsevol article (Open Access) i s'estan creant sistemes nous (*altmetrics*) per mesurar l'impacte i la qualitat de les aportacions dels investigadors.

Tornant a McLuhan, fa una mica més de 54 anys acabava el seu llibre amb aquestes paraules:

«¿Cuáles serán las nuevas configuraciones de los mecanismos y de la alfabetización cuando esas viejas formas de percepción y juicio [les creades pel llibre imprès] sean interpretadas en la nueva era eléctrica? La nueva galaxia eléctrica de acontecimientos ha entrado ya profundamente en la galaxia Gutenberg. Incluso sin colisión, tal coexistencia de tecnologías y consciencias causa trauma y tensión en toda persona viva. Nuestras actitudes más corrientes y convencionales parecen súbitamente deformadas, como gárgolas o figuras grotescas. Las instituciones y asociaciones que nos son familiares parecen a veces amenazadoras y malignas. Estas múltiples transformaciones, que son la consecuencia normal de introducir medios nuevos en cualquier sociedad, necesitan un estudio especial que será objeto de otro volumen sobre comprensión de los medios en el mundo de hoy»<sup>39</sup>.

Les transformacions que advertia McLuhan han tardat a arribar, però ho han fet amb una força inoïda i intranquil·litzadora. Els que hem crescut en el paradigma vell ens afanyem a parlar de la bona salut del llibre (imprès) i de la lectura però som incapaços de comprendre encara la transcendència del canvi. Acabaran els llibres digitals fent desaparèixer els de paper? La lectura en pantalla és menys profunda que la tradicional? Internet està reconfigurant el nostre cervell<sup>40</sup>? La memòria humana, durant tants anys ben

39. McLuhan, *op. cit.*, p. 385.

40. «Over the past few years I've had an uncomfortable sense that someone, or something, has been tinkering with my brain, remapping the neural circuitry, reprogramming the memory. My mind isn't going—so



conservada en biblioteques, perilla a Internet? Hem de deixar d'entrenar la memòria perquè ja es troba tot a la xarxa?

La gran aportació de la lectura (i la del llibre com a instrument seu) a la humanitat ha estat facilitar l'aprenentatge, incrementar l'empatia i reforçar l'autoconsciència. Qualsevol de les tres coses esmentades tenen arrels profundes en el cervell i impactes immediats en la creativitat i la socialització de les persones. *No només som el que llegim, també som com som perquè llegim com llegim*. Estem a les portes d'inaugurar una nova tradició lectora i, del passat, podem anticipar que estem a les portes d'una nova manera de ser humans. Aquest pot ser un gran tema per a algun col·loqui futur.

Vull acabar repetint l'agraïment a l'Ignasi Roviró per haver-me encarregat aquesta conferència. Fer-la ha ocupat els meus pensaments alguns mesos, i ara, puc dir, a la manera de Pier Paolo Pasolini, al final de la pel·lícula *Decameró*, quan ell mateix, representant el mestre que ha acabat de pintar un fresc en una capella, s'exclama «per què fer una obra quan és molt més bonic somiar-la?<sup>41</sup>».

far as I can tell—but it's changing. *I'm not thinking the way I used to think*». Nicholas CARR, «Is Google Making Us Stupid?», *The Atlantic online*, July/August 2008 <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/6868/> Del mateix autor i tema, vegeu *Superficiales ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, Madrid: Taurus, 2011.

41. <https://www.youtube.com/watch?v=v3Yq9RY-CQ4> 1:45.

# ÍNDEX



# ÍNDIX

COL·LOQUIS DE VIC, 21

## La Tradició

<i>Introducció</i> .....	5
STEFANO PETRUCCIANI , Tradició i nous reptes en filosofia política .....	9
FRANCESC MORFULLEDA I CARALT, Els llocs de la tradició en la poesia de Titos Patrikios .....	25
JOAN LLUÍS LLINÀS, Tradició, traducció, traïció. Sobre l'escriptura i el món .....	37
JOAN GONZÁLEZ-GUARDIOLA, Una anàlisi fenomenològica sobre el concepte de «tradició» en base al text de Husserl sobre l'origen de la geometria .....	43
ÈRIC ORTEGA, La tradició pedagògica jueva: del neohumanisme de l'assimilació a l'alternativa hermenèutica .....	59
POMPEU CASANOVAS, <i>Shevirat Ha-Kelim</i> .....	67
RAQUEL CERCÓS I RAICHS & CONRAD VILANOU TORRANO, La tradició puritana i Francis Scott Fitzgerald: entre <i>flappers</i> i filòsofs .....	79
ALBERT LLORCA, Jaume Serra Hunter: cultura i tradició .	89
JOAN CUSCÓ I CLARASÓ, De Dalí a Gaudí: La construcció d'una tradició artística .....	99

JOAQUIM PERRAMON, Tradicions i complexitat econòmica .....	111
ANDRÉS L. JAUME, Coneixement i tradició .....	117
ELISEU CARBONELL, La tradició navega. Consideracions etnogràfiques entorn a les embarcacions tradicionals .....	125
BERNAT TORRES, Tradició, autoritat i educació en Hannah Arendt .....	133
ALBERT MOYA RUIZ, <i>Schwarze Hefte</i> . Herència i llegat d'un filòsof .....	141
STEFANO VELOTTI, Art i tradició: conservar, usar, re-usar ....	147
ELISABET VIVES, Art volàtil: el problema del temps i l'obra de Win McCarthy .....	153
ABEL MIRÓ I COMAS, Tradició i Bellesa .....	161
GIUSEPPE DI GIACOMO, Tradició i innovació en l'art .....	171
JAUME LLANES BORDES, Descartes, crític de les tradicions filosòfiques escolàstica i escèptica .....	179
MARTA PALACÍN MEJÍAS, L'ús de la <i>prisca sapientia</i> a favor i en contra del cristianisme en les propostes de Marsilio Ficino i Gemist Pletó .....	187
XAVIER GARCIA-DURAN BAYONA, Tradició, imitació, innovació .....	197
MARTÍ TEIXIDÓ, La tradició i l'educació .....	205
MANFRED DíEZ I GARCIA, El sentit de comunitat en la descoberta del món. Reflexions d'Alexandre Galí ...	211

MONTSERRAT TIMONEDA MORERA, Leibniz, integrador de tradicions .....	217
OSCAR WILLARD ARCINIEGAS TORO, Tradició i tradicions: salvació o condemna? .....	229
LLUÍS M. ANGLADA I DE FERRER, Sis preguntes sobre la tradició com a excusa per pensar en el futur de la lectura i el llibre .....	237



## **Xarxa de Grups de Recerca reconeguts “Col·loquis de Vic”**

Grup de Recerca sobre pensament científic i filosòfic modern i contemporani (F&C) (Universitat de les Illes Balears). IP: Dr. Joan Lluís Llinàs Begon

GREPPS (Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social). (Universitat de Barcelona). IP: Dr. Conrad Vilanou

Grup de Recerca EIDOS: platonisme i modernitat (Universitat de Barcelona). IP: Dr. Josep Monserrat Molas

IDT (Institut de Dret i Tecnologia. Universitat Autònoma de Barcelona). IP: Dr. Pompeu Casanovas

L'estètica espanyola: les idees i els homes (1850-1950) (Universitat Ramon Llull). IP: Dr. Ignasi Roviró

Grup de Recerca Lògica i Teoria de l'Argumentació (Universitat de València). IP: Dr. Jesús Alcolea

L'estetica nell'ultimi trent'anni (Dipartimento di Filosofia. La Sapienza, Università di Roma). IP: Dr. Giuseppe di Giacomo

Quale cultura per la contemporaneità? Una prospettiva estetico-filosofica. (Dipartimento di Filosofia. La Sapienza, Università di Roma). IP: Dr. Stefano Velotti

Yugoslav Wars: another face of European civilisation? Lessons learnt and enduring challenges (projetete europeu, Dipartimento di Filosofia. La Sapienza, Università di Roma). IP: Dr. Setefano Petrucciani





# 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

DR. 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

DR. 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

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

DR. POMPEU CASANOVAS: *Memòria escrita i imatge gràfica*

DR. 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

DR. IGNASI ROVIRÓ ALEMANY: *Bellesa i Filosofia*

DR. 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 εἰκὼν. 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*  
*origens 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

