

COLLOQUIS DE VIC

XV

EUROPA



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

COL·LOQUIS DE VIC (XV)

EUROPA

COL·LOQUIS DE VIC

XV

EUROPA

**Edició a cura de Josep Monserrat,
Ignasi Roviró i Bernat Torres**

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

Biblioteca de Catalunya. Dades CIP

Col·loquis de Vic (15è: 2010)

Europa: Col·loquis de Vic XV

Referències bibliogràfiques

ISBN 9788499650623

I. Monserrat i Molas, Josep, 1967- ed. II. Roviró, Ignasi, 1958-ed.

III. Torres, Bernat (Torres Morales), ed.

IV. Societat Catalana de Filosofia V. Títol

1. Cultura europea — Congressos 2. Filosofia europea — Congressos

3. Europa — Congressos

008(4)(061.3)

Fotografia de la coberta: Antoni Bover

Fotografies interiors: Xavier Roviró

© dels autors

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

Primera edició: setembre de 2011

Tiratge: 500 exemplars

Impress a I.G. Sta. Eulàlia, de Sta. Eulàlia de Ronçana

ISBN: 978-84-9965-062-3

Dipòsit legal: B.34313-2011

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.

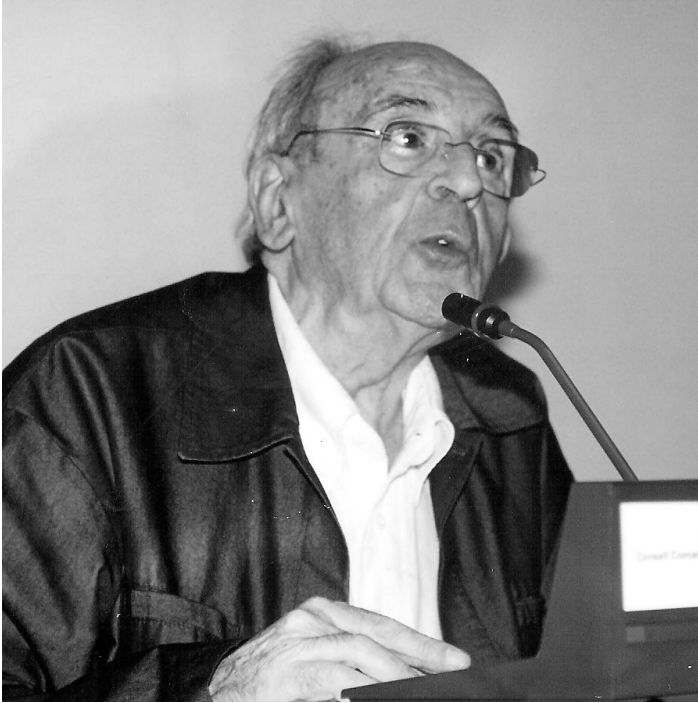
PRESENTACIÓ

La quinzena edició dels Col·loquis de Vic es va inaugurar el dijous 7 d'octubre de 2010 a la sala de plens del Consell Comarcal d'Osona. En la taula presidencial hi havia el Dr. Jordi Sales, rector de la Universitat Catalana d'Estiu, el Sr. Xavier Solà, tinent d'alcalde de l'Ajuntament de Vic i el Dr. Ignasi Roviró, president de la Societat Catalana de Filosofia. El primer en prendre la paraula va ser el Dr. Sales, qui va destacar la importància de la continuïtat en totes les accions culturals. Va assenyalar que només en la continuïtat es poden fer veritables aportacions que consolidin les apostes culturals d'un país. Els col·loquis de Vic, digué, ja han arribat a la seva quinzena edició, i si bé aquest fet és la viva constatació d'una consolidació volguda, cal seguir encara en la persistència. El Dr. Sales va agrair les aportacions de totes les persones i institucions que han fet possible aquestencontre anual. Per la seva banda, el Sr. Solà va insistir en la voluntat que té l'Ajuntament de Vic de seguir treballant en els Col·loquis de Vic i de seguir projectant-los vers el futur. Després va prendre la paraula el president de la Societat Catalana de Filosofia, el Dr. Roviró, qui remarcà la importància que signifiquen els Col·loquis de Vic per anar teixint una comunitat de debat i de coneixement. Va destacar la importància que per a la Societat Catalana de Filosofia significa el fet de compartir la convocatòria i l'organització dels Col·loquis amb les altres societats germanes del País Valencià i de les Illes Balears. Totes tres associacions es dediquen a l'estudi i a la divulgació de la filosofia i totes tres tenen un clar interès en la col·laboració mútua.

La vintena de comunicacions que va rebre aquesta quin-

zena edició dels Col·loquis de Vic varen ser repartides en dos àmbits, que ocupaven, respectivament, la tarda del dijous dia 7 d'octubre i el matí del divendres dia 8. La totalitat de les comunicacions llegides les trobarà el lector en les pàgines que segueixen. En aquesta ocasió, i per tal de voler subratllar la voluntat de diàleg que tenen els Col·loquis des de la seva fundació, l'organització va considerar més oportú agrupar les dues lliçons al final de la trobada i iniciar-la amb les aportacions i els col·loquis dels professors. Així doncs, les lliçons del Sr. Llibert Cuatrecasas president de l'Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn, i durant molts anys responsable de l'apolítica exterior de la Generalitat i eurodiputat, que parlà de l'*Europa que hem fet fins avui* i de la Sra. Cristina Gallach, portaveu espanyola de la Presidència de la Unió Europea, que exposà la importància de la Unió Europea per a la vida de cada uns dels estats membres, donaren un colofó brillant a uns debats apassionats i interessants.

Els Col·loquis de Vic i l'edició de les actes són possibles gràcies a la col·laboració de la Societat Catalana de Filosofia, l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, les universitats de Barcelona i de Vic així com també dels centres d'estudi, grups de recerca, investigadors i professors que hi participen.



Ramon VALLS PLANA (1928-2011)

Volem dedicar les actes dels quinze Col·loquis de Vic a la memòria del professor Ramon Valls Plana, president de la Societat Catalana de Filosofia (1982-1985) i membre actiu dels Col·loquis, molt especialment les primeres edicions. Les seves lliçons i les diverses intervencions han orientat el decurs dels nostres debats.

Aquesta publicació vol esdevenir un reconeixement a la brillant trajectòria intel·lectual i acadèmica del professor Valls, un exemple per a tots els que estimen la filosofia a Catalunya.

EUROPA

PRIMER ÀMBIT
EUROPA I LA FILOSOFIA

El mite d'Europa. Aproximació al seu *logos* hel·lènic*

Antoni BOSCH-VECIANA (Facultat de Filosofia. Universitat Ramon Llull)

En el moment actual, el repte de repensar la idea d'una Europa nova ens permet acostar-nos a una de les narracions mítiques que més explícitament tenen a veure amb els orígens del Vell Continent. No hi ha dubte que ens referim a «el mite d'Europa», també conegut, d'ençà de l'antiguitat, amb un epígraf revelador: «el rapte d'Europa» (ἡ ἄρπαγή της Εὐρώπης).

Com s'esdevé amb molts dels grans mites, «el mite d'Europa» ha perviscut fins al nostre present. Segons Jacques-René Rabier¹, això ho ha facilitat, en part, el gust per l'antiguitat i la mitologia, que molt sovint ha imperat en grans indrets culturals d'Europa, sobretot germànics; també hi ha ajudat la vulgarització dels mites que dugué a terme la psicoanàlisi en les seves explicacions, tant les referents a la personalitat com a la cultura; i, finalment, també hi ha tingut a veure l'homonímia entre el nom del Continent europeu i el de la donzella del mite.

Si resseguíssim l'itinerari hermenèutic recorregut per aquest mite ens adonaríem no només de la seva enorme capa-

* L'autor és professor de Filosofia Antiga de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull i Director del Grup de Recerca «Filosofia i Cultura» de la mateixa Universitat. Igualment forma part del Proyecto de Investigación HUM2007-62763/FISO: «Hermenèutica y Platonismo» (Universitat de Barcelona) i, així mateix, és membre del Grup de Recerca 2009SGR00447: «EIDOS. Hermenèutica, platonisme i modernitat» (Universitat de Barcelona).

1. Jacques-René RABIER, «Europe: un ravissement toujours actuel», dins: Rémy POIGNAULT et Odile WATTEL-DE CROIZANT (textes réunis par), *D'Europe à l'Europe I. Le mythe d'Europe dans l'art et la culture de l'Antiquité au XVIIIe siècle* (Actes du colloque tenu à l'ENS, Paris, 224-26 avril 1997), Tours: Centre de Recherches André Piganiol 1998, 11.

ciutat simbòlica sinó també de la seva gran força per tal de legitimar moltes de les posicions polítiques, religioses, teològiques i, en general, de propaganda ideològica que, a través dels segles, s'han anat donant a Europa, ja d'ençà dels seus orígens grecs². També la iconografia del mite d'Europa ha tingut molt a veure amb la força legitimadora d'aquest mite. Encara avui es graven figures del mite d'Europa. Així, una imatge del mite d'Europa –que els numismàtics grecs en els seus catàlegs anomenen «el rapte d'Europa»– la trobem gravada en l'anvers de l'actual moneda grega de dos euros, dissenyada per Georgios Stamatopoulos, i en circulació d'ençà de l'any 2002.

El nostre propòsit aquí és tan sols oferir, en la mesura que en siguem capaços, algunes claus interpretatives que ens possibilitin adreçar-nos al *sentit* (*logos*) que «el mite d'Europa» (*mythos*) ens brinda, atenent les narracions o els detalls narratius que trobem en els textos i els contextos *hel·lènics* més antics. Certament altres abans que nosaltres han assajat de fer-ho, amb resultats diversos³. Nosaltres ací

2. Vegeu Françoise LÉTOUBLON, «Le rêve d'Europe chez Moschos et l'identité européenne», dins: Rémy POIGNAULT et Odile WATTEL-DE CROIZANT (textes réunis par), *D'Europe à l'Europe I*, 87 i Bodo GUTHMÜLLER, «Europe – Continent et mythe antique», dins: Rémy POIGNAULT et Odile WATTEL-DE CROIZANT (textes réunis par), *D'Europe à l'Europe I*, 155-162. Cf., també, Odile WATTEL-DE CROIZANT, «Le symbolisme idéologique des représentations d'Europé et de l'Europe (depuis l'Antiquité jusqu'au XVIIIe)», dins: Rémy POIGNAULT et Odile WATTEL-DE CROIZANT (textes réunis par), *D'Europe à l'Europe I*, 143-147. En general, en tota la segona part del volum citat de Rémy POIGNAULT et Odile WATTEL-DE CROIZANT, intitulada *Iconographie et symbolisme d'Europe et de l'Europe à l'époque moderne*, s'hi troben articles notables i abundant bibliografia.

3. Vegeu la bibliografia comentada que sobre *Europa* en l'Antiguitat podem trobar en el text de Françoise LECOCQ, *D'Europe à l'Europe dans l'Antiquité Gréco-Romaine: 50 ans de bibliographie*, dins: Odile WATTEL-DE CROIZANT et Gérard A. MONTIFROY (textes réunis par), *Europe entre Orient et Occident. Du mythe à la géopolitique*, Lausanne: L'Age d'Homme

volem igualment col·laborar en aquest treball exegetic i hermenèutic plural que sobre aquest mite s'està encara duent a terme. Amb aquesta determinació ens hi endinsem.

* * *

Quan diem «el mite d'Europa» ens referim a una colla de narracions que ens evoquen, simbòlicament, un esdeveniment fundant i singular que fa referència, per dir-ho de manera recollida, a «l'arribada de la donzella Europa a l'illa de Creta». Tant les referències com les narracions més antigues que conservem d'aquest mite, amb variants notables, són, de ben segur, originàriament, d'autors grecs (Homer, *Il·líada* XIV 321-322; Hesíode, *Teogonia* 357 i el *Fragment* 52; Heròdot, *Història* I 2 i IV 45; i, més que res, Moscos, *Europa* II 1-152). Més endavant, aquest mite el trobarem aplegat, també, en autors llatins (principalment, Ovidi, *Les metamorfosis* II 836-875 i Horaci, *Odes* III 27, 25-75). Aquests autors abracen un arc temporal que va des del segle VIII aC fins al segle I dC. «El mite d'Europa», amb el seu llenguatge, ens ofereix no només la manera com s'esdevingué aquella feta memorable de l'arribada de la donzella Europa a Creta, sinó que, en la seva actualització, ens desvetlla, igualment, el significat intencional d'aquella arribada a Creta, tan digne de memòria.

En aquest punt, no podem deixar de fer esment del fet que, en l'antiguitat, «el mite d'Europa» també el veiem figurat en algunes representacions iconogràfiques. Tanmateix

2007, 15-60. Cf. també, J. ESCHER-BÜRKL, s. v. «Europe», dins: *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart: Alfred Druckenmüller, Band VI, 1 (1907), cols. 1287-1298 i Winfried BÜHLER, *Europa. Ein Überblick über die Zeugnisse des Mythos in der Antiken Literatur und Kunst*, (München: Funk 1968). I, recentment, resulta imprescindible per a la nostra temàtica: Alexandre TOURRAIX, *L'Orient, mirage grec. L'Orient du mythe et de l'épopée*, Paris: Presses Universitaires Franc-Comtoises (diffusé par Les Belles Lettres) 2000.

cal a dir que, almenys en l'època arcaica, precisament quan el mite comença a forjar-se, les figures negres de ceràmica àtica, amb les quals es representa una dona *dalt* d'un toro, no són gaire nombroses. Marie-Christine Villanueva-Puig, especialista en vasos grecs que treballa al Museu del Louvre, tan sols n'ha pogut arribar a identificar unes cinc⁴. En canvi, del mateix període, i també en el format de ceràmiques en negre, s'han trobat moltes imatges de dones *amb* un brau, conegudes com a «femmes au taureau», sense que aquestes tinguin a veure amb «el mite d'Europa»⁵.

Molt sovint, «el mite d'Europa», que nosaltres interpretem de manera resumida com la narració simbòlica que *representa* l'esdeveniment de l'arribada de la donzella Europa a l'illa de Creta, acostuma a ser explicat, si fa no fa, així: Zeus, el Déu Sobirà, enamorat d'Europa, una donzella fenícia, princesa, filla de Telefaassa i d'Agènor (o de Fènix, segons d'altres), rei de Fenícia, va decidir fer-se-la seva. Per això Zeus es transfigura en un toro blanc⁶ i mansoi i, sota aquesta forma, seduí i raptà la jove princesa Europa, que

4. Marie-Christine VILLANUEVA-PUIG, «Sur l'identité de la figure féminine assise sur un taureau dans la céramique attique à figures noires», dins: CL. BÉRARD - CHR. BRON - A. POMARI (publ. par), *Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse*. Actes di colloque international, Lausanne 8-11 février 1984, (Cahiers d'Archéologie romande 36), Lausanne: Musée cantonal d'archéologie et d'histoire 1987, 131-132. Resulta del tot imprescindible el llibre d'Odile WATTEL-DE CROIZANT, *Les mosaïques représentant le mythe d'Europe. Ier-VIe siècles: évolution et interprétation des modèles grecs en milieu romain*, (De l'archéologie à l'histoire), Paris: De Boccard 1995. Vegeu, també: Guadalupe LÓPEZ MONTEAGUDO - Maria Pilar SAN NICOLÁS PEDRAZ, «El mito de Europa en los mosaicos hispano-romanos. Análisis iconográfico e interpretativo», dins: *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II. Historia Antigua, t. 8, 1995, 383-438.

5. Cf. TOURRAIX, 77.

6. Segons OVIDI, «el seu color és com la neu [Quippe color niuis est]» (*Metamorfosis* II, 851); segons MOSCOS, «el seu cos sencer era ros, llevat d'un cercle argentat [κόκλος δ' ἀργύρεος] que brillava enmig del seu front» (*Europa*, II, 84-85).

estava collint flors a la platja, juntament amb les seves companyes, prop de Tir (o de Sidó, segons altres versions). Europa, embadalida per aquell animal tan bell, se'n va enamorar i va començar a jugar amb ell, bo i engalanant-lo amb les seves flors. Confiada, pujà al dors de l'animal. Zeus, amb Europa al seu dors, va aprofitar aquell moment per endur-se la princesa mar endins, fins a Gortina, al sud de l'illa de Creta. A Gortina, a l'ombra d'un plataner, al qual mai més no li van caure les fulles, Zeus, el Déu Sobirà, s'hi va unir. D'aquella unió en nasqueren tres fills, tots ells amb el do de la sobirania: Minos (rei de Creta; jutge dels difunts), Radamant (que es casà a Beòcia; i també fou jutge dels difunts) i Sarpèdon (rei de Lícia)⁷. Aquest és «el mite d'Europa» tal i com, generalment, és transmès i recordat⁸.

També podríem afegir altres narracions que no constitueixen pròpiament «el mite d'Europa» però que se'n deriven, com ara que Zeus concedí tres dons a Europa: un gegant autòmat, tot ell de bronze, de nom Tal·los, que vigilava les costes de Creta perquè ningú no hi entrés d'amagat; un gos, que no deixava escapar cap de les seves preses; i una javalina, que sempre encertava el blanc⁹.

* * *

7. Vegeu PLATÓ, *Gòrgias* 523e-524a.

8. Cf. Pierre GRIMAL, s.v. «Europa», dins: Pierre GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*. Edición revisada, con bibliografía actualizada por el autor. Prefacio de Charles Picard. Prólogo de la edición española de Pedro Pericay, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós 1993, 188; Jeannie CARLIER, s.v. «Europa», dins: Yves BONNEFOY (dir.), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo. II. Grecia*. (Referencias/Ensayo/Destino, 31). Edición a cargo de Jaume Pòrtulas y Maite Solana. Traducción de Maite Solana, Barcelona: Destino 1996, 376; Jenny MARCH, s.v. «Europa», dins: Jenny MARCH, *Diccionario de mitología griega*, Barcelona: Crítica 2002, 189; i Jordi PARRAMON I BLASCO, s.v. «Europa», dins: Jordi PARRAMON I BLASCO, *Diccionari de la mitologia grega i romana*. (El Cangur, 209), Barcelona: Edicions 62 1996, 90.

9. Vegeu, per exemple, GRIMAL, s.v. «Europa», 188.

La seqüència narrativa general amb què, ja d'ençà dels temps antics, se'ns ha fet arribar «el mite d'Europa» conté, encara que sigui d'una manera tan sols incipient, una certa interpretació que fa que llegim «el mite d'Europa» com una narració etiològica que dona *raó* del nom de la regió grega anomenada també Europa, i que correspondria, en l'època arcaica, a la Grècia continental (amb un fort pes de Beòcia). En l'anomenada *Suite Pítica* de l'*Himne (pseudo)homèric a Apol·lo* (251 i 291) trobem el mot *Εὐρώπη*/Europa usat per primera vegada en sentit geogràfic¹⁰, i no hi ha dubte que fa referència a la Grècia continental, és a dir, a l'espai geogràfic que hi ha al nord i a tocar del Peloponès. Aquest fragment de la *Suite Pítica* parla de l'Oracle de Delfos: «Tinc en cor, oh Telfusa, d'alçar aquí un temple magnífic / per a oracle dels homes que vindran en consulta / i duran fins aquí hecatombes perfectes, / tant els qui el Peloponès, país de saó, posseeixen / com els d'Europa i també els de les illes cenyides d'onades; / i a tots vull fer conèixer els meus infal·libles designis / vaticinant en aquest temple curull de riqueses» (trad. Manuel Balasch).

Segons el que acabem de dir, i seguint la interpretació que ens ofereix la narració del mite tal com ens ha estat generalment transmesa, la princesa Europa seria, doncs, una heroïna epònima. Això voldria dir –tal com posa en relleu Alexandre Tourraix–¹¹ que els grecs, que en moltes coses se sentien deutors dels fenicis, haurien agafat dels propis fenicis la designació d'Europa com una part del seu món grec, que era situada, respecte de Tir o Sidó, on es pon el Sol, a l'«Occident»¹². I, segueix afirmant l'autor, que en això

10. Cf. Raymond CHEVALLIER, «L'Europe dans les textes géographiques grecs et latins», dins: Rémy POIGNAULT et Odile WAITTEL-DE CROIZANT (textes réunis par), *D'Europe à l'Europe I*, 39-54.

11. Cf. TOURRAIX, 78.

12. Els qui pretenen una etimologia semítica del mot «Europa», a causa que els fenicis tenien una llengua semítica, fan derivar el mot *Europa*

no hi hauria res de nou si el que s'hagués hagut d'anomenar hagués estat una part fenícia del món, però del que es tractava era de donar nom a una part grega i no pas fenícia¹³. «L'idée même –sosté Tourraix– qu'un peuple antique ait pu emprunter la désignation de son propre habitat à un autre peuple est fondée sur la méconnaissance de l'ethnocentrisme foncier, que partageaient les uns et les autres, et que traduisent d'abord les ethnonymes»¹⁴.

A més, aquesta explicació general del mite suposa que «Europa» era un personatge originari de Fenícia i que, en ser transportada de Fenícia fins a Creta, és a dir, d'Orient a Occident, es realitzava significativament una *orientalització* del món grec, en el sentit que el món grec rebia amb acolliment el món de l'«Orient» mediterrani més proper. D'aquesta manera, «el mite d'Europa» donaria la raó a aquells que sostenen que els grecs adoptaren noms orientals per als seus herois i heroïnes per tal d'agrair el molt que

de l'arrel fenícia (no documentada) *erb* que, en moltes llengües semítiques, com ara en hebreu *ereb*, significa «vespre», de la mateixa arrel que *arab*, «fer-se fosc, fer-se de nit», i en arameu el nom *ereb šamši* vol dir «pondre's el Sol», d'on s'explica «Ponent» o «Occident», cosa que s'adiu amb l'itinerari d'Europa dalt del toro (de Fenícia fins a Creta). Els filòlegs que cerquen per aquests camins ho fan amb criteris extralingüístics perquè es basen en la narració mítica d'Europa, és a dir, en el fet, també extrahistòric, que Europa –segons «el mite d'Europa»– era una princesa Fenícia i, per tant, el seu nom caldria que provingués d'una llengua semítica. F. Luciani sosté que no té cap fonament ni lingüístic ni històric la hipòtesi d'una arrel semítica per al nom *Europa* (cf. F. LUCIANI, «La presunta origine semitica del nome Europa», dins: Marta SORDI (a cura di), *L'Europa nel mondo antico* (Scienze storiche. Contributi dell'Istituto di storia antica, 12) Milano: Vita e Pensiero 1986, 12-26. Per contra, a Celestina Milani sembla fonamentat el fet que pugui derivar del fenici (Celestina Milani, «Questions étymologiques d'Europa et de l'Europe», dins: Rémy POIGNAULT et Odile WATTEL-DE CROIZANT (textes réunis par), *D'Europe à l'Europe I*, 31).

13. TOURRAIX, 78.

14. *Ibidem*.

havien rebut d'aquelles cultures, que «el mite d'Europa», amb el nom d'«Europa» llegit –com hem assenyalat– com a provinent d'arrel semítica (^c*rb*, «Ponent», «Occident»), determinava com a cultures d'«Orient» (en contraposició a les cultures d'«Occident»). Amb «el mite d'Europa» s'expressava la unió i la fecundació de dos espais geogràfics i culturals prou diferents, i que els grecs, amb «el mite d'Europa», contribuirien, alhora, a unir i a diferenciar, cosa que ha perdurat fins al nostre present. Els grecs van forjar les nocions, avui discutides, d'«Orient» i d'«Occident».

Aquesta acceptació d'«Orient» per part dels grecs –si bé és una acceptació «raptada»– es fonamenta en el presupòsit que «Europa» és primerament el nom d'una heroïna fenícia i només després passa a ser el nom d'un espai geopolític de la Grècia continental. Cal que ens deturem en el mot «Europa».

* * *

Com ja hem començat a veure, en els textos més antics de la literatura grega (i després en els de la llatina) hi trobem el mot *Εὐρώπη*/Europa usat en dos sentits: com a *nom de persona* i com a *nom geogràfic*. En qualsevol cas, amb el nom «Europa» (ja sigui com a determinació geopolítica, ja sigui com a nom mitològic), els homes i les dones d'aquell present podien orientar la seva mirada i la seva vida tant en el present com en el futur.

Com a nom de persona, el mot *Εὐρώπη* fa referència no només al personatge femení de l'anomenat «mite d'Europa» sinó a diverses heroïnes gregues¹⁵, d'entre les quals, sens

15. Dario M. COSÌ n'ha arribat a distingir fins a deu («Dietro al fantasma di Europa: sposa, madre, regina», dins: MARTA SORDI (a cura di), *L'Europa nel mondo antico*, 27. Vegeu FRANCISCO DIEZ DE VELASCO, «Les mythes d'Europe: Réflexions sur l'eurocentrisme», dins: *Metis* 11, 1996, 123-132, text que es reproduceix en castellà amb algunes modificacions en «Los mitos de Europa: Reflexiones sobre el eurocentrismo», dins: FRANCISCO

dubte, la noia del mite és la més coneguda de totes. Odile Wattel-De Croizant ha escrit que¹⁶, en l'època arcaica, el nom d'Europa es va atribuir a molts personatges femenins: a la zona peninsular i a les illes de l'Egeu, el nom d'Europa evocava, sobretot, una «deesa de la mar», com ara s'esdevé amb Hesíode (*Teogonia*, 357), que fa servir el mot *Europa* com a nom d'una de les Oceànides, és a dir, d'una de les filles de Tetis i d'Oceà (*Teogonia*, 357) i, per tant, de nissaga sagrada (ἱερὸν γένος, en *ibidem*, 346). Tanmateix, en aquest punt, compartim l'observació d'Alexandre Tourraix, el qual sosté, amb raó, que pel fet de ser una Oceànida, és a dir, una filla d'Oceà i de Tetis, d'aquí no se'n deriva necessàriament que hagi de ser una «deesa de la mar»¹⁷. Per altra banda, a la Grècia continental, el nom d'Europa el portaven moltes figures femenines, totes lligades a la *terra*, que tenien a veure amb l'itinerari resseguit per Cadme per tal de trobar a la seva germana Europa. La principal figura femenina era Demèter-Europa, que, segons Pausànias (*Descripció de Grècia*, IX, 39, 5), era honorada a Lebadia, a la Beòcia. El que és ben remarcable és que el nom d'Europa el trobem sovint en indrets de Beòcia, Macedònia i Tràcia.

Cal tenir present que Homer no fa servir el mot *Europa*. No obstant, a la *Il·líada* hi ha un vers en què es parla de «la filla de Fènix» (XIV, 321), epònim de Fenícia, el rei de Tir. Tanmateix, notem que Homer no relaciona explícitament la

DÍEZ DE VELASCO, *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antiga*, (Paradigmas, 20), Madrid: Trotta 1998, 27-40. En aquests textos, Francisco Díez de Velasco dóna totes les referències dels indrets de la literatura clàssica grega on s'esmenti qualsevol dels diversos personatges que el seu nom sigui *Europa*.

16. Vegeu ODILE WATTEL-DE CROIZANT, «D'Europé à l'Europe. Évolution de la problématique dans l'Antiquité», dins: RÉMY POIGNAULT et ODILE WATTEL-DE CROIZANT (textes réunis par), *D'Europe à l'Europe I*, 21.

17. TOURRAIX, 80.

noia Europa amb Fenícia (perquè no ens diu el nom de “la filla de Fènix”). D’altres tradicions (com en la *Biblioteca* d’Apol·lodor, III, 1, 2) diuen que era germana de Fènix, i filla d’Agènor (rei de Fenícia, fill de Posidó i de Líbia, casat amb Telefaassa, que va participar i va morir a la guerra de Troia).

En canvi, tal com ja hem assenyalat anteriorment, el mot *Europa* té per primera vegada sentit geogràfic en l’*Himne (pseudo)homèric a Apol·lo*, en el fragment conegut com la *Suite Pítica (Himne a Apol·lo*, 251 i 291). Molt més endavant, en el segle v aC, arran de les guerres mèdiques, Heròdot va ser el primer que va donar un *sentit geopolític* al mot geogràfic *Europa*. Efectivament, fou Heròdot, en la seva *Història*, el qui va assimilar Europa a Grècia, en general. I, en oposició, hi llegia l’Àsia, on habitaven els Perses. La contraposició entre l’Europa i l’Àsia, com a espais físics, denotava una contraposició més profunda, política, entre els grecs i els bàrbars. De fet, Èsquil, en *Els Perses* (472 aC), ja tenia aquesta visió ideològica, la qual perdurà, de ben segur, fins al segle IV aC. Hipòcrates, Isòcrates, el mateix Plató¹⁸ i, més tard, Aristòtil, mostren també, per raons diverses, les diferències existents, segons ells, entre els europeus i els asiàtics¹⁹.

Resulta inevitable demanar-se si hi ha manera de lligar el nom femení amb el nom atorgat a la realitat geopolítica re-

18. Cf. Antoni BOSCH-VECIANA, «Sur l’utilisation du mot “Europe” dans le *Corpus Platonicum*», dins: Odile WATTEL-DE CROIZANT (textes réunis par), *Europe: état des connaissances. D’Europe à l’Europe V*, Bruxelles: Métamorphoses d’Europe 2011, 97-110.

19. Aquest és un dels elements més importants continguts en «el mite d’Europa» a través de tots els temps. Les diferències entre Europa i qualsevol «Àsia», en qualsevol de les actualitzacions hermenèutiques que s’han donat al llarg dels temps, han conformat la història d’«Europa» fins a la seva actualitat. I, a més, és allò que caldria repensar avui en la conformació d’una Europa nova. Vegeu els interessants treballs de Massimo CACCIARI: *Geofilosofia dell’Europa*, (Saggi. Nuova Serie), Milano: Adelphi 1994, 5^a. ed. i *Europa o la filosofia*, Madrid: Antonio Machado Libros 2007.

ferida a la Grècia continental. La resposta a aquesta pregunta la podem començar a encaminar adreçant-nos a «la llegenda d'Europa i de Cadme», una llegenda que va de braçat d'«el mite d'Europa».

* * *

Si ens referim a «la llegenda d'Europa i de Cadme»²⁰ és per tal de parar la nostra atenció a com en aquesta llegenda es posa en relleu la importància que tingué l'itinerari que va fer Cadme per tal d'anar a cercar la seva germana Europa. En efecte, segons aquesta llegenda, el rei de Fenícia, en assabentar-se que Europa havia desaparegut, encarregà al seu fill Cadme i a alguns dels seus companys de no parar fins a trobar la seva germana, i, tot seguit, portar-la a la seva presència. De seguida, Cadme i els seus companys començaren la recerca, encara que infructuosa. En arribar a Delfos, Cadme consultà l'Oracle, el qual li digué que hauria de deixar-se guiar per una vaca que tenia un senyal blanc en els seus flancs, com de mitja lluna. La vaca es deturà en un indret de la Beòcia. Allí, Cadme, decidí no seguir buscant la seva germana i fundar una ciutat: la ciutat de Tebes. El sentit d'aquesta llegenda d'Europa i de Cadme és, doncs, de donar raó de la fundació de Tebes, gairebé l'única ciutat de la Grècia balcànica que té una «llegenda fundacional», com s'esdevé amb les colònies gregues²¹, cosa que vol dir que aquesta llegenda segurament es devia formar en l'època de les colonitzacions i el seu colonitzador (οἰκιστής) podia ben ser un fenici marginat de la seva ciutat natal, i no un aristòcrata grec²².

Cadme i els seus companys, quan cercaven Europa, resseguien els camins de Beòcia, Tràcia i Macedònia, precisa-

20. Cf. Luisa PRANDI, «Europa e i Cadmei. La versione beotica del mito», dins: Marta SORDI (a cura di), *L'Europa nel mondo antico*, 37-48.

21. Cf. Martin Persson NILSSON, *The Mycenaean Origin of the Greek Mythology*, Berkeley: University of California Press 1932, 122-126.

22. Cf. TOURRAIX, 105-106.

ment els indrets en els quals trobem el nom d'Europa més sovintejadament. És a dir, Cadme cerca Europa on ha de cercar-la, allà on és. Encara que, de fet, no la troba perquè la seva missió dèlfica és fundar Tebes. L'autor o els autors d'aquest mite no tingueren inconvenient en fer d'aquest colonitzador el germà (o l'oncle, segons les versions) de l'heroïna fenícia perquè, per a ells, Europa era la *terra* de Beòcia, on aleshores vivien. No se'ls feia estrany de donar a l'heroïna el nom de la seva *terra* com a mostra d'obertura de Tebes envers el món exterior. Tal com ha escrit Tourraix, «la parenté d'Europe et de Cadmos traduit, dans le langage symbolique du mythe, les prétentions thébaines récurrentes à dominer la Béotie»²³. No es tractaria, doncs, de suposar, com sovint s'ha fet, que la llegenda d'Europa i de Cadme servia per a «justificar la expansión de los hombres del Este, que dieron el nombre de Europa a todas las tierras del Oeste recorridas en su búsqueda»²⁴.

«La llegenda d'Europa i de Cadme» ens fa comprendre la importància que Beòcia té en relació al nom d'Europa, d'una banda, i ens fa veure com, d'altra banda, en aquesta llegenda, s'hi dibuixa un cert lligam entre el nom d'una terra i el nom d'un personatge femení.

* * *

La pregunta sobre la possibilitat d'establir un lligam entre el nom femení d'Europa i el nom donat a la realitat geopolítica referida a la Grècia continental se la formula ja Heròdot. En la seva *Història* es fa ressò de la dificultat que suposa aquesta qüestió del nom d'Europa. Efectivament, en el llibre IV, 45, quan parla de les tres parts de la Terra (Líbia, Àsia i Europa), i particularment d'Europa, llegim: «D'Europa, de la mateixa manera que tothom ignora si està rodejada de mar,

23. *Ibidem*, 106.

24. LÓPEZ MONTEAGUDO - SAN NICOLÁS PEDRAZ, 384.

tampoc se'n sap res del seu nom, ni de qui li va posar, a menys que es digui que Europa va rebre el nom d'una Europa de Tir [Fenícia]. Abans, [la part del món anomenada Europa] no tenia nom, com tampoc en tenien les altres parts del món. En tot cas és veritat que aquesta Europa era originària d'Àsia i que mai no visqué en els territoris que avui els grecs anomenen Europa. De Fenícia va anar a Creta, i de Creta a Lícia. Respecte d'això és suficient perquè nosaltres seguirem, en això, l'ús habitual» (*La traducció és nostra*). En aquest text, Heròdot topa amb «dues» Europes i intenta relligar-les, tot i sabent que està unint el nom d'un personatge mític amb la denominació d'un Continent²⁵, i que justament es tracta d'un Continent que la noia de Tir mai no ha pogut trepitjar (perquè, a més de ser un personatge mític, només ha arribat fins a Lícia, segons ens diu ell mateix). Heròdot no veu que hi hagi cap explicació que pugui donar raó d'aquest possible lligam entre els noms. I el que fa és recórrer a «l'ús habitual», sense més preocupacions. L'important és que, en aquesta qüestió, hi ha vist un problema real perquè la princesa Fenícia –és el primer autor que diu que Europa és fenícia!– no ha trepitjat la terra que porta el seu mateix nom. I això no li quadra.

De fet, els primers textos que parlen, explícitament o implícitament, d'«Europa» (la *Il·líada*, la *Teogonia* i la *Suite Pítica*), en cap d'ells es diu que Europa sigui fenícia, ni en el cas que sigui «filla de Fènix» (*Il·líada* XIV, 321), que no per això ha de ser necessàriament de Fenícia. No serà fins al segle v aC, amb Heròdot, que se'n parlarà com d'una noia fenícia, encara que amb interrogants²⁶. El nom d'«Europa» és dit de

25. Pròpiament parlant, el mot «Europa» designa per primera vegada «el Continent» en PÍNDAR, *Nemees* 4, 69-70 (115): «És inabastable l'observador de Cadis. Retorna a la terra d'Europa (Εὐρώπῃαν ποτὶ χέρσον) els aparells de la nau» (trad. de Manuel Balasch). Cf. CHEVALLIER, 46.

26. En HERÒDOT, *Història* I, 2, llegim que «els doctes d'entre els

la terra (de la Grècia continental) abans que d'un personatge femení. Alguns, com ara Paul Chantraine entre d'altres, i seguint a l'historiador Heròdot i al poeta Moscos, del qual parlarem més endavant, sostenen que «le nom géographique est issu du nom de la jeune fille»²⁷. Alexandre Tourraix posa en relleu com aquesta opinió no està d'acord amb la manera de funcionar del pensament religiós grec²⁸. I afegeix: «Les Grecs n'ont pas commencé par imaginer une population divine et héroïque, pour affecter ensuite ses membres à telle ou telle sphère de compétence ou d'activité, comme Zeus, selon Hésiode, a distribué les pouvoirs et les honneurs entre les Olympiens (*Théogonie*, v. 885). Ils n'ont donc pas créé *ex-nihilo* la personnalité héroïque d'Europe, et moins encore une dizaine d'exemplaires, pour se demander ensuite à quelle tâche cosmique ils pourraient bien l'affecter, ou les affecter. *Europe* n'est d'ailleurs pas une héroïne au sens strict: conçue comme une jeune fille humaine, elle ne semble pas avoir été perçue comme une morte divinisée, ni avoir reçu un culte spécifiquement héroïque»²⁹. Així doncs, és més aviat el nom geogràfic el que ha servit per posar nom a la jove del mite.

L'etimologia grega del mot *Εὐρώπη* ens pot ajudar a explicar més les coses. En efecte, avui molts són els filòlegs que creuen que del nom «Europa» es pot explicar a partir de la pròpia llengua grega. Segons Celestina Milani, «Εὐρώπη se présente comme un mot si transparent qu'il peut être

perses segueixen explicant que després alguns grecs, de qui no ens en poden dir els noms, varen arribar a Tir de Fenícia i van segrestar a la filla del rei, Europa». Cal remarcar que els testimonis són innominats, cosa que indica, en l'antiguitat, que el seu testimoni no és segur del tot.

27. Paul CHANTRAINE, s.v. «Εὐρώπη», dins: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck 1968-1980, 388.

28. Cf. TOURRAIX, 85.

29. *Ibidem*.

simplement ‘lu’ et expliqué»³⁰. I això, perquè el mot grec *Εὐρώπη* es descompon en dos morfemes: el primer morfema és l’arrel de l’adjectiu εὐρύς, amb el sentit de «llarg» (en micènic trobem ja *εὐρυ-); i el segon, el lexema ὤψ (ὤψ, ὑπός), amb el sentit d’«ull», «rostre», «aparença», que es troba sovint en molts compostos, d’adjectius, de topònims. De fet, Celestina Milani, deixant-se dur per la filiació fenícia de la jova princesa Europa –cosa que és la que cal provar–, conclou: «La transparence du sens du nom Εὐρώπη ‘aux grands yeux’ ou ‘au regard ténébreux’ ou encore ‘la fille du coucher de soleil’ s’adapte plus au nom personnel qu’au nom géographique»³¹. En canvi, atenent al sentit dels morfemes del mot, Alexandre Tourraix sosté que el mot Εὐρώπη caldria llegir-lo, com també ho diu l’estudi etimològic –no les conclusions– de Celestina Milani, en el sentit «d’aparença llarga, ampla»³². Certament és una expressió –i aquí s’introdueixen criteris d’ús del mot– que «elle peut fort bien convenir à une entité géographique, et en particulier à une *masse* continentale»³³. Com afegeix l’autor: «On ne saurait établir le sens d’un vocable en le déduisant de la seule étymologie, mais aussi, et surtout, de l’ensemble de ses emplois: or, les premiers emplois conservés d’Εὐρώπη en font un terme géographique»³⁴.

Sembla, doncs, que per moltes raons «Europa» és primerament un nom geogràfic, i que l’indret geogràfic on trobem el nom per primera vegada és a Beòcia. Citant Pausànias (cf. IX, 39, 4), que diu que a Lebadia (Beòcia), Demèter era honorada sota l’advocació d’«Εὐρώπη», que estava associada a l’heroi Trofoni, Jean Granarolo, defensa que «la Béotie

30. MILANI, 32. Amb anterioritat ja havia escrit sobre la qüestió (cf. Celestina MILANI, «Note etimologiche su Εὐρώπη», dins: Marta SORDI (a cura di), *L’Europa nel mondo antico*, 3-7).

31. MILANI, *Questions étymologiques*, 33.

32. TOURRAIX, 79.

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*.

est peut-être bien le berceau de la légende d'Europe»³⁵. La Demèter de Beòcia, que és l'encarnació divinitzada de la terra (protectora dels cereals) és honorada com Europa perquè Europa és la terra per a la qual es prega a Demèter. Segons alguns estudiosos, l'assimilació de Demèter a Europa no era una cosa pròpia del santuari de Lebadia sinó que provenia ja de creences micèniques més antigues. Els descobriments arqueològics més recents suggereixen que a Tebes, en el primer mil·lenni, Demèter ja hi era venerada com a Terra-mare, juntament amb Zeus, que era el protector dels fruits³⁶. En el món micènic aquest culte a la Terra-mare que es donava arreu es va estendre a Creta quan va ser conquerida i va ser el fonament d'«el mite d'Europa», associant Zeus a aquell culte a la Terra-mare³⁷. Estem d'acord amb Alexandre Tourraix quan afirma que «la localisation à Gortyne, au coeur de la Crète, de la hiérogamie unissant le Dieu et l'héroïne n'est pas un héritage de la Crète minoenne, mais l'*aition* de l'hellénisation de l'île»³⁸.

Finalment, cal tenir ben present que les dues primeres vegades que s'utilitza el mot nom Εὐρώπη, tots dos textos es refereixen precisament a una entitat geogràfica. I no només això sinó que, a més, els autors d'aquests dos textos són de Beòcia: l'un, l'autor del text de l'anomenada *Suite Pítica* és, segons Jean Defradas, un beoci de començaments del segle VI aC³⁹; l'altre, és Hesíode, també un ben conegut

35. Jean GRANAROLO, «Europe et l'Europe», dins: *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice, Philologie, Littératures, et Histoire anciennes* 35, 1979, 75-76.

36. Louis GODART et Anna SACCONI, «Les dieux thébains dans les archives mycéniennes», dins: *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (CRAI)*, 1996-1, 99-111.

37. TOURRAIX, 82.

38. *Ibidem*.

39. Cf. Jean DEFRADES, *Les thèmes de propagande delphique*, Paris: Les Belles Lettres 1972, 2ème tirage, 60.

beoci. Tot assenyala, doncs, Beòcia com a bressol d'«el mite d'Europa», per reprendre l'expressió de Jean Granarolo que acabem d'esmentar ara mateix.

* * *

Ens cal ara parar esment en alguns dels elements que trobem en «el mite d'Europa», sobretot als referents al paper de Zeus, perquè sembla evident que en les diverses narracions mítiques és Zeus qui s'enamorà, s'endugué («raptà») i s'uní a Europa, de qui nasqueren Minos, Radamant i Sarpèdon i, per tant, hi té un paper fonamental.

Zeus es mostra com un Sobirà que fa gala de la seva sobirania. Zeus és el déu suprem de l'Olimp, fill de Cronos i de Rea, la qual va salvar-lo de ser devorat pel seu pare amb l'engany de fer creure a Cronos que la pedra embolcallada que Rea li oferí –i que, de fet, va devorar– era el seu fill Zeus. Segons la mitologia grega, Rea va endur-se Zeus a Creta. Allí el van educar les filles del rei. Zeus representava l'autoritat i la justícia⁴⁰. Ja en temps micènics era el déu més important dels grecs, «perhaps even the highest god [...] Zeus is therefore the king, *anax*, in post-Homeric language, *basi-leus*. [...] He is intimately connected with bull sacrifice, the overpowering of the strong by the stronger»⁴¹.

La sobirania de Zeus és expressada de moltes maneres en els mites que ens han transmès els diversos textos de la literatura grega i llatina. «El mite d'Europa» constitueix una de les narracions que amb força ens mostra amb un llenguatge plàstic ben singular aquesta sobirania del déu Suprem.

Podríem creure que la figura del toro és la figura per excel·lència de la sobirania. Certament el toro és un animal

40. Cf. PARRAMON I BLASCO, s.v. «Zeus», 221-222.

41. Walter BURKERT, *Greek Religion Archaic and Classical*. Translated by John Raffan, Oxford: Blackwell 2001, reprinted, 126-127.

mitològic que té molt a veure amb Creta; també és un element essencial de les religions del Creixent Fèrtil, a les quals hi ha vinculat el primer signe de l'alfabet (de l'alefat, etc.). Per això, vistes les coses des del Pròxim Orient, es pot afirmar, com ho fa Martine Hiebel que «son image semble ainsi favoriser le démarrage culturel du Proche-Orient»⁴². Tanmateix, el Zeus metamorfosejat en toro d'«el mite d'Europa» és un Zeus que pren una aparença mansa, molt mansa i amorosa. L'episodi del «rapte» té un caire totalment pacífic. Com ha escrit Jeannie Carlier, «Europa aparece sentada y bien erguida sobre el lomo del animal, y no parece tanto la víctima de un rapto como una gran diosa taurina»⁴³. L'atmosfera en la qual es mou el toro d'aquest mite fa que «ce rapt prélude en fait à une promesse de souveraineté»⁴⁴. El toro d'«el mite d'Europa» és un mitjà de transport marítim, un vaixell⁴⁵ que en ell es produeix, per voluntat de Zeus, el déu sobirà grec, una propagació de la sobirana de Zeus que, al seu torn, suposa una *incorporació* –en el sentit més metafòricament físic del terme, perquè Europa va damunt del dors del toro!– d'allò que Europa esdevé, com a transmissora d'una sobirania a d'altres pobles (patent en la sobirania que exerceixen els seus fills, fins i tot en el judici-veredictes als difunts).

42. Martine HIEBEL, «Du mythe d'Europe à la réalisation de l'Europe: démarrages sur image», dins: Odile WATTEL-DE CROIZANT et Gérard A. MONTIFROY (textes réunis par), *Europe entre Orient et Occident. Du mythe à la géopolitique*, 89. De fet, resulta d'interès tot el text (HIEBEL, 89-97).

43. CARLIER, 376.

44. TOURRAIX, 77.

45. HIEBEL, 91-92. Martine Hiebel intitula un apartat el seu treball: «une ligne hydrodynamique va fendre la mer», que comença dient: «“Tout a commencé avec les bateaux”, fait dire Brecht à Galilée. Voilà donc un autre fil conducteur de ce mythe» (HIEBEL, 91). Cf. Catherine LECOMTE-LAPP, «Grues, étoiles et taureaux: images de navigation antique», dins: *L'Antiquité classique* LXXII, 2003, 1-23.

Hi ha alguns altres elements que, segons la literatura grega, són símbol de sobirania. Així, la vegetació i, sobretot, el plàtan, a l'ombra del qual es realitza la hierogàmia o, millor, una teogàmia entre Zeus i Europa. En la *Il·líada* (xiv 347-351), per exemple, quan Zeus «va prendre l'esposa [Hera] als seus braços, / tendre herbei a llur sota la terra divina feu néixer: lotus fresc, safrà i jonquill, tou de gespa / atapeït i molsut que els servava enlaire de terra. / Sobre l'herbei s'ajagueren i van embolcar-se amb el vell núvol / d'or, del qual regalims de gotes lluents devallaven» (trad. Miquel Peix). El plàtan hi afegeix l'element de sobirania. La vegetació esplèndida es mostra en el fet que Europa i les seves companyes puguin collir rams de flors de plantes i colors diversos (Moscós, *Europa*, II 63-74). Com acabem de dir, per aquesta teogàmia Europa engendra tres fills que seran reis i exerciran la sobirania en els seus pobles.

«El mite d'Europa», en tant que és Zeus qui emprèn la iniciativa, és la mostració de la sobirania grega (representada per la seva divinitat més alta i pels símbols més sobiranofànics de la mitologia grega) en terres enllà del Continent grec (una sobirania d'expandiment) i és, alhora, la mostració d'una sobirania d'incorporació (amb una certa submissió, encara que explicada amb imatges vehiculades a través d'un llenguatge i una atmosfera altament amorosos).

* * *

«El mite d'Europa» va tenir un moment de florida poètica entre els segles s. II aC-s. I dC. Del segle II aC, en època de la literatura hel·lenística, tenim un text del poeta grec Moscós, intitulat *Europa* (II, 1-166), que ens dona una versió molt original d'«el mite d'Europa». Dels segles I aC-I dC, en època de la literatura imperial, disposem de dos textos llatins de cèlebres autors: l'un, d'Horaci (65 aC-8 aC); i l'altre, d'Ovidi (43 aC-17 dC). Cadascun d'aquests textos

mereixeria un estudi a part⁴⁶. Ací només podem tractar-los sumàriament.

En general, Moscos (fl. 150 cC), nascut a Siracusa, i segurament deixeble d'Aristarc de Samotràcia, no és un autor gaire conegut. Dels quatre poemes que conservem, el segon, dedicat a *Europa*, és, segons ha escrit Philippe E. Legrand, «un joli conte bleu»⁴⁷ sobre «el mite d'Europa». Voldríem tan sols fer-ne algunes consideracions. Primerament, en aquest poema se'ns parla d'«un somni dolç» (ἐπὶ γλυκὸν ὄνειρον, en 1), que li envià Cípre (Κύπρις, en 1) en la tercera hora de la nit, l'hora en què els somnis són veritat (2-6). Europa somnia el que li esdevingué amb Zeus, el toro, és a dir, somnia «el mite d'Europa». Per a Moscos, «el mite d'Europa» és ja realitat en un somni. E. R. Dodds ha vist bé que «the dream is the myth of the individual»⁴⁸, i,

46. Vegeu Luciano LANDOLFI, «Europa: da Mosco a Ovidio», dins: *Bolletino di studi latini*, XXIV-2 (1994) 500-526 on s'estudia l'evolució que el personatge Europa fa en aquests tres autors, i LÉTOUBLON 1998, on subratlla com el text de Moscos és el primer text on el mot «Europa», entès com a nom geogràfic, s'explica per mitjà del mite. Respecte d'Horaci, vegeu el treball de Francesca Romana DECORATO, «Orazio e il mito di Europa», dins: *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze morali e Lettere* CLXI (3-4), 2003, 1017-1034. En aquest treball es llegeix aquesta oda com a celebració de la renovació urbanística feta per Agripa i aprovada per August en el camp de Mart de Roma. En relació a Ovidi cal tenir present el treball d'Odile WATTEL-DE CROIZANT, «Ovide et l'enlèvement d'Europe, aspects littéraires et mosaïques di Ier siècle», dins: *Caesardunum XVIIbis*, 1982, 79-100. En aquest treball, a partir de l'estudi de *Les Metamorfosis* II, 850-875 i de *Festes* v, 603-620, l'autora mostra que Ovidi es va inspirar per a l'elaboració d'aquests textos tant en la literatura alexandrina com en l'entorn artístic de Roma en el segle I, sobretot en els mosaics.

47. *Bucoliques Grecs. II. Pseudo-Théocrite. Moschos. Bion. Divers* (CUF, 42). Texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, 3ème tirage, Paris: Les Belles Lettres 1967, 141.

48. E. R. DODDS, *The Greeks and The Irrational*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press 1966, reprint, 104.

per tant, no per ser un somni deixa de ser un mite allò que s'esdevingué entre Europa i Zeus. En segon lloc, l'ambient de l'escena onírica és plenament bucòlic i volgudament eròtic; a més, la vegetació és abundant. En tercer lloc, Europa somnia amb dues noies («Àsia i la terra del davant» [Ἄσιδα τ' ἀντιπέραην, en 9], que en aquest poema tindrà per nom el nom de la noia: Europa). En quart lloc, no hi ha conflicte entre una noia i l'altra, és a dir, entre Àsia i Europa, encara que Zeus s'enamora i s'endú Europa, que està, al seu torn, bojament enamorada del toro mansoi. En cinquè lloc, Europa descobreix que el toro és un déu perquè veu el seu poder i que el que fa no és humà sinó diví, i té, doncs, una sobirania damunt tots els elements naturals: «Sens dubte, tu ets un déu [τις θεός ἔσσι] el que fas s'assembla al que fan els déus» (140). En sisè lloc, Europa té por davant de la divinitat i del seu infortuni, però reconeix que si ha seguit aquells camins és per voluntat de Zeus, a qui estima (cf. 155-156). En setè lloc, Zeus promet donació de sobirania a Europa i als seus fills: «tots seran portadors de ceptre (σκηπτοῦχοι ἅπαντες ἐπιχθονίοισιν ἔσονται» (161). En vuitè lloc, ja a Creta, el toro retorna a la seva figura divina: Zeus (163). En novè lloc, Zeus desposa Europa, s'hi uneix i concep, i esdevé mare «αὐτίκα γίνετο μήτηρ» (165-166).

Horaci, gairebé un segle més tard, i en llatí, escriu sobre Europa en una de les seves excel·lents *Odes*: la xvii del llibre III. En aquesta oda no s'hi fa una narració entera d'«el mite d'Europa» sinó que «el mite d'Europa» és tan sols el reclam per dissuadir que Galatea viatgi per mar. Es tracta d'una noia que ell mateix, com a poeta, imagina. Galatea està ben convençuda de fer el viatge i el poeta, per contra, li recomana de no fer-ho, i li explica els perills. És en aquest punt que li explica, a Galatea, els perills que va sofrir Europa i com es trobà sola essent ja a Creta. La precipitació en les decisions porta a situacions no només difícils sinó, a voltes, angoixants. Horaci sap que finalment, a Europa, li anaren bé les coses. I

és per això que li desitja un bon viatge a Galatea, aventurant-li un final d'èxit. Europa juga, en els versos d'Horaci, un paper ambigu perquè tant li etziba «Roïna Europa (Uilis Europa)» (57) com l'encoratja amb aquells versos finals esplèndids: «Ets muller de l'invencible Júpiter i no ho saps. Deixa de sanglotar, aprèn de portar com cal la teva gran sort, una de les parts del món durà el teu nom (uxor inuicti Iouis esse nescis, / mitte singulus, bene ferre magnam / disce fortunam; tua sectus orbis nomina ducet)» (73-76). «El mite d'Europa» té ja, en aquests temps, una clara funció didàctica per a la qual el poeta reactualitza, d'acord amb el seu objectiu, el sentit del mite. Tanmateix, la sobirania de Zeus/Júpiter és del tot ben marcada, i fins i tot es canta la sort immensa que ha fet Europa amb aquella trobada.

Ovidi és el text més recordat a casa nostra. D'entre les moltes metamorfosis que ens ha transmès Ovidi, de ben segur que la que ara ens ocupa, encara que breu, és una de les més indelebles. En aquest fragment del llibre II, 833-835 de *Les Metamorfosis*, Ovidi verseja sobre les paraules que Júpiter va adreçar a Mercuri per tal que aquest, dirigint-se «a la terra que, a banda esquerra, guaita la teva mare (els habitants l'anomenen Sidònia) (839-840)», menés el ramat del rei des de les muntanyes fins a la costa. Júpiter, sense confessar els seus amors a Mercuri perquè no li fallés l'ardit, mana disposar l'escenari perquè li sigui possible, des de les costes de Sidònia, endur-se «la filla gran del rei» (magna filia regis, en 843), de qui mai diu el nom d'Europa. Ovidi remarca que Júpiter, per tal de produir l'engany, deixa a banda el símbol de la seva sobirania, és a dir, «el ceptre» (screpti grauitate relicta, en 847) perquè «no s'adiuen ni habiten un mateix sostre la majestat i l'amor» (non bene conueniunt nec in una sede morantur / maiestas et amor, en 846-847). A continuació narra tota l'escena amorosa de la seducció de «la filla del rei» per part del brau en un paisatge frondós, acolorit i amb un brau físicament descrit per tal que seduis

amb tota seguretat «la filla d'Agènor (Agenore nata, en 858)». «La donzella reial» (regia uirgo, en 868), no sabent que estava festejant Júpiter, s'asseié al dors del brau (cf. 869). I el brau se l'endú cap al mar, a poc a poc, i ho fa falsejant les petjades en les seves onades (falsum pedum primo uestigia ponit in undis, en 871). La noia s'esvera i guaita la costa que ha deixat (cf. 872-874). Els versos acaben en aquest punt, dient: «i els seus vestits onegen trèmuls al vent» (tremulae sinuantur flamine uestes, en 875). Ovidi tan sols ens ha cantat la preparació del rapte i el moment inicial del rapte, just fins que s'endinsen a la mar. No ens en diu res més, ni tan sols les conseqüències d'aquest esdeveniment. La sobirania de Júpiter viatja a Sidònia, i allí es dissimula a si mateixa per tal de seduir la donzella reial, la qual, sense dir-nos on fou duta, resta atreta per aquell formós animal. Ovidi treu molt material no només de la literatura arcaica i clàssica sinó també de Moscos. Ara bé, en aquest text sembla només interessat en mostrar-nos les astúcies i l'amor de Júpiter envers Europa. En altres textos uneix la teogàmia amb el naixement de l'espai geogràfic Europa, contraposat a Àsia i a Àfrica (en *Festus* v, 603-620; *Ars Amatoria* i, 23; vi, 103-107; i en *Les Heroïdes* iv, 55). En la metamorfosi cantada en el llibre II de *Les Metamorfosis*, Ovidi ens ha dibuixat més a Júpiter –que és qui es metamorfaseja– que no pas a Europa, de la qual ni tan sols se'ns en diu el nom. Ací es mostra com un poeta de l'amor a qui el càlam vessa d'amor, fins i tot d'amors divins, enginyosos en ardots.

La poesia és essencialment repetició i obra de transmissió i, per tant, de reactualització. Moscos, Horaci i Ovidi ens han transmès «el mite d'Europa» en versions poètiques ben personals, si bé amb elements comuns, com acabem de veure. Són tres poetes de qualitat diversa que pertanyen a períodes en els quals la sobirania –i una sobirania expansiva– era a l'ordre del dia, tant políticament com culturalment. Dament d'aquells dorsos, de braus tan sobirans, les literatures

hel·lenístiques i les literatures imperials hi cavalcaren la mar de bé.

* * *

Sovint els mites se serveixen d'imatges simbòliques per tal de legitimar accions humanes que tenen molt a veure amb el poder. També els mites, gràcies a la seva enorme capacitat simbòlica, són agents de creació de representacions del món que els pobles i les cultures es forgen per a si mateixos. Amb «el mite d'Europa» els grecs s'han forjat una representació simbòlica d'allò que ells han anomenat «Orient» Així doncs, sens dubte pot dir-se que «les Grecs ont inventé l'Orient»⁴⁹, de la mateixa manera que els romans inventaren els grecs⁵⁰.

Alexandre va conquerir l'Orient. Tanmateix, molt abans, els grecs es van fer seu l'Orient—sense que encara «l'Orient» fos anomenat «Orient»— a través, entre d'altres representacions, d'alguns mites, entre ells «el mite d'Europa». De fet, els herois i les heroïnes d'aquests mites, com ara «Europa», mai no han tingut res a veure, originàriament, amb «l'Orient». «Europa» ha tingut a veure amb Beòcia, com hem vist. Cal recordar que Tebes, en els segles XIV-XIII aC, es trobava en un període expansiu i tingué un paper d'intermediària entre el món grec i el que anomenem l'Orient Pròxim. Sabem que quan els grecs i els macedonis anaren a conquerir l'imperi persa, se sentien, a l'Àsia, com en un lloc ja conegut. Molts autors, com ara Èsquil (*Els Perses*) i Heròdot (*Història*), en parlaren. Però si aquests autors en pogueren dir alguna cosa de manera força familiar va ser

49. TOURRAIX, 16.

50. Cf. Antoni BOSCH-VECIANA, ««Quan els grecs foren els grecs? Reflexions a propòsit de la identitat (cultural) grega», dins: Josep MONSERRAT MOLAS i Ignasi ROVIRÓ ALEMANY (Edició a cura de), *Col·loquis de Vic. X. La Identitat*, Barcelona: Universitat de Barcelona 2006, 15-30.

gràcies a l'existència de mites i de literatura arcaica que havien adobat el terreny. Fou, doncs, en l'època arcaica que es va anar forjant la representació d'«Orient». En concret, podem parlar que aquest acostament entre el món grec i el Pròxim Orient es va produir en un parell de moments: primerament, en el II mil·lenni, en el darrer període micènic (segles XIV-XIII aC); i, després, més endavant, en el període que va del segle VIII al segle VII aC.

«El mite d'Europa» ens posa davant nostre a Zeus sobirà, i com el qui transportà Europa a Creta. Aquest viatge per mar precisament a Creta no és perquè sí, i més si es té en compte el que hem assenyalat, això és, que el nom de l'heroïna Europa prové de la Grècia Continental del II mil·lenni, és a dir, de la Grècia micènica. Aproximadament entre 1370 i 1250 aC, sabem que els micènics, provinents d'Argòlida, van conquerir la Creta minoica, i s'hi establiren per un període de dos segles. Un cop destruït el palau de Cnossos, Creta –almenys la Creta occidental– tingué un cert renaixement. En el I mil·lenni aC a Creta es parlava ja el dori. Hi va haver colonitzacions progressives de Creta per grecs de diversos indrets, entre ells n'hi havia de Tebes (i de Beòcia, en general), els quals molt probablement van ser els qui van portar «el mite d'Europa» a Creta. «El mite d'Europa», doncs, pot voler explicar el resultat d'aquesta orientaltització dels grecs, que no era altra que «l'hel·lenització de la illa de Creta», interpretació coextensiva a tot procés hel·lenitzador. Amb aquest fons primigeni, «el mite d'Europa» era un far que mostrava sempre més el lligam entre «orientaltització» i «hel·lenització», encara que després, segles molt més enllà, «el mite d'Europa» s'hagi llegit des d'altres òptiques i amb altres intencions legitimadores.

* * *

«El mite d'Europa» ha estat un dels mites grecs de més memòria i de més rellevància, no només cultural sinó també

política. Com tot mite, «el mite d'Europa» té una funció narrativa que és fonamentalment legitimadora. Inicialment, com hem pogut assenyalar, tingué la funció de legitimar les polítiques colonitzadores dels pobles grecs continentals, sobretot en relació als pobles veïns més orientals. L'estudi del *logos* hel·lènic d'aquest mite ens ha permès abandonar com a primera lectura la del reconeixement (apassionat) per part de Grècia de tot allò provinent del món oriental. Aquesta és una lectura que sovint ha estat *la* lectura d'aquest mite, sobretot a causa dels moments hermenèutics posteriors que han fet d'aquest mite tan sols un lloc de contemplació bucòlica de l'altre i d'acceptació ingènua dels seus universos culturals. En canvi, una lectura del mite més pausada i atenta als detalls ens ha possibilitat comprendre que allò que «el mite d'Europa» cercava originàriament, a través del seu llenguatge narratiu, era *donar raó* (*logos*) de la sobirania del món grec en el procés complex i, alhora, expansiu d'hel·lenització d'un món altre que el propi, al qual se'l volgué incorporar políticament i culturalment, com de fet s'esdevingué. Es tractava del món conegut fins aleshores i, sobretot, conegut com el món oriental (el del Pròxim Orient). «El mite d'Europa» ens narra simbòlicament allò que va ser «l'orientalització del món grec»⁵¹. El *logos* d'aquesta «orientalització del món grec» ens en llegeix la seva causa: «l'hel·lenització d'Orient». «L'orientalització del món grec» fou un efecte volgut (estimat) d'una sobirania política i cultural que es va donar en el procés d'«hel·lenització d'Orient» per part de Grècia continental.

51. Walter BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Cultures in the Early Archaic Age*. Translated by Margaret E. Piner and Walter Burkert, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.

La tradició humanista, entre l'*studium i la ratio studiorum*: la via pedagògica d'Europa

Conrad VILANOU (Universitat de Barcelona)

«Quan un europeu d'avui contempla l'antiguitat no pot dir-se que faci història. És una actitud de retrobament, de retorn als orígens, un acte de l'esperit, verament ritual, necessari per a la formació»

ERNST ROBERT CURTIUS

[Paraules pronunciades al Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona, el 9 d'abril de 1932].

No hi ha dubte que la cultura europea posseeix, des d'una perspectiva històrica, dos clars progenitors: un pagà representat per la cultura clàssica grecolatina i un altre creient que prové de la tradició bíblica. A més, aquests dos elements es fusionen en el cristianisme que es converteix en clau de volta de la cultura europea que així atresora diverses memòries –hebraica, clàssica, cristiana– que, considerades en conjunt, donen sentit a l'home europeu que, per extensió, també es pot identificar amb l'*Homo occidentalis*. En realitat, Europa configura una història de sentit, una autèntica història narrada que es pot entendre com a lloc de la memòria¹.

1. Diferents autors –per exemple, George Steiner (2004)– insisteixen en la importància que la memòria exerceix en el continent europeu on domina el record, circumstància que contrasta amb el que succeeix en els Estats Units. Steiner reconeix que ciutats com París, Milà, Florència, Frankfurt, Weimar, Viena, Praga o Sant Petersburg són cròniques vives, és a dir, llocs de memòria. El fet de donar nom als carrers comporta una ullada a un passat que es fa present. També es pot veure l'entrevista que Isabelle Albaret i Olivier Mongin van fer a George Steiner «Herencias y

Així, per exemple, Octavi Fullat posa de manifest que la globalitat del que considerem «Europa» s'entén –i només es pot entendre– si es té present el cristianisme, l'aportació del qual resulta cabdal per a la història universal (Fullat, 2000 i 2004).

Amb tot, no deixa de sorprendre que Stefan Zweig –un veritable esperit europeista, nascut en una família vienesa a les darreries del segle XIX– obri el seu llibre sobre el llegat d'Europa, que, altrament, va ser un dels seus darrers treballs, amb Montaigne. Si algú pot representar l'esperit de la *Bildung* neohumanista, que compartien els jueus que eren partidaris de l'assimilació, aquest és, justament, Stefan Zweig que, a banda de reflectir-se en la figura d'Erasme, va manifestar davant de la foscor de les primeres dècades del segle XX una posició inequívocament cosmopolita. És evident que Zweig va retratar magistralment, en la seva autobiografia presentada a la manera de les memòries d'un europeu, aquell món d'ahir que es va ensorrar després de la Gran Guerra (1914-1918)². El fet de no haver de dirigir la indústria del pare –cosa que va fer el seu germà gran– va permetre que es familiaritzés amb l'ambient d'una alta cultura en què va tractar intel·lectuals de primer ordre com ara Artur Schnitzler o Sigmund Freud, dos vienesos que coneixien perfectament l'entrellat de la decadent societat austríaca³. Sigui com sigui, Zweig va intentar consolidar la pau entre els pobles eu-

presència del espíritu europeu», apareguda a *Esprit* (desembre de 2003) i reproduïda a *Revista de Occidente*, núms. 278-279, 2004, p. 5-24. A més del nom dels carrers, Steiner destaca el paper dels cafès, com a llocs de debat polític i discussió intel·lectual, que hom troba des de Lisboa fins a Sant Petersburg.

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

3. Zweig es va cartejar amb tots dos, tal com queda reflectit en el llibre *Correspondència: con Sigmund Freud, Rainer Maria Rilke y Arthur Schnitzler*, Barcelona: Paidós, 2004.

ropeus –amb l’ajuda i col·laboració dels seus amics, sobretot del poeta belga Émile Verhaeren i de l’escriptor suís Romain Rolland– per bé que no va reeixir en el seu intent i, el que és pitjor, va perdre finalment qualsevol esperança en el futur. L’any 1932, a Roma, Zweig va pronunciar una conferència en què va proposar la desintoxicació moral d’Europa, una declaració programàtica basada en una concepció cosmopolita de la vida. Malgrat aquest desig, Zweig i la seva segona esposa –Charlotte Elisabeth Altmann– es van suïcidar a Petrópolis, a prop de Rio de Janeiro, l’any 1942, quan els averanys més pessimistes planaven sobre el món.

Talment fa la impressió que Zweig buscava l’alè espiritual d’una Europa construïda sobre un ideal filantròpic d’estimació al gènere humà que depèn de la filosofia de les llums. D’aquí el seu interès per bastir una Europa cosmopolita que, en sintonia amb els ideals d’humanitat (Comenius, Leibniz, Lessing, Goethe), no tingués fronteres. Ben mirat, els seus constants viatges palesen aquesta voluntat per assolir una ciutadania verament europea i, fins i tot, universal. Aquí no ens referirem als motius que van portar Zweig al suïcidi –cosa que la seva primera dona va intentar explicar en el seu estudi biogràfic–⁴ sinó al fet que emfasitzés la importància de l’humanisme del Renaixement i oblidés la història anterior, cosa evident des del moment que el llegat d’Europa comença amb Montaigne per qui –d’acord amb Ciceró– filosofar és aprendre a morir. «No sabem on ens espera la mort; esperem-la arreu. La meditació prèvia de la mort és la meditació prèvia de la llibertat. Qui ha après a morir; ha desaprès a servir. Saber morir ens allibera de qualsevol lligadura i constrenyiment»⁵.

4. Friderike M. ZWEIF, *Stefan Zweig*, Barcelona: Hispano Americana de Ediciones, 1947.

5. MICHEL DE MONTAIGNE, *Assaigs. Llibre primer*, Barcelona: Proa, 2008 (3 ed.), p. 152.

Poc després de la primera contesa mundial, Zweig es va referir l'any 1919 a la tragèdia de la falta de memòria en la història europea. «Qualsevol diputat europeu sap que la passada guerra fou per a Europa el que fou la guerra del Pel·loponès per a Esparta i Atenes: l'èxit momentani d'un partit i la decadència real de tota una cultura»⁶. Unes línies més endavant, Zweig ho rebla d'aquesta manera: «El nostre món s'ha entenebrit, perquè tots preferiren l'obscuritat de l'oblit, perquè decidiren no seguir suportant per més temps la veritat que havien conegut en una ocasió». Zweig —un home que va lluitar pel triomf de la llibertat i de la cultura— es va refugiar, en darrer terme, en la soledat de Montaigne, l'home reclòs en la seva torre des de la qual va mantenir un ric tracte amb els clàssics tal com posen de manifest els *Assaigs*. Malauradament, Zweig no va trobar la pau i la tranquil·litat enlloc, ni a Europa, ni a Amèrica, després de veure com la seva biblioteca i la seva casa de Salzburg —un petit palau, envoltat de naturalesa, que acollia a tots els viatgers que la visitaven fins al punt de ser considerada una mena de Casa d'Europa— eren destruïdes per la brutalitat del nazisme.

Quin va ser —si es pot dir així— l'error de Zweig? Per què va defallir en l'intent de trobar sentit a la seva vida, la vida d'un europeu que sabia que cada vivència constitueix un pas més en la formació humana que —com en el cas de Goethe— no fineix mai? Ens fa l'efecte que una de les limitacions del seu exercici de memòria, de la seva defensa de l'humanisme, estrebava en què no va anar més enllà del Renaixement, i que, per tant, va deixar de banda l'Edat Mitjana a benefici de l'humanisme del segle XVI, època que assisteix al desencadenament de les guerres de religió, preludi de les guerres napoleòniques i francoprussianes. No sabem si Zweig era

6. S. ZWEIG, *El legado de Europa*, Barcelona: Acantilado, 2003, p. 287.

prou conscient que el seu ideal de formació (*Bildung*) d'home lliure no era més que una continuació dels ideals anteriors (*Paideia, Humanitas, Studium*), tot i el canvi que significa el Renaixement. Per tant, prescindir de l'Edat Mitjana –i conseqüentment, del cristianisme– en la construcció d'Europa té els seus riscos i perills. D'aquí que nosaltres proposem un exercici d'hermenèutica per tal de resseguir el camí fressat pel vell continent a través de la via pedagògica, un llarg itinerari que va permetre mantenir viva –sobre la base de la tradició cristiana– la flama de la cultura clàssica.

1. Europa, la via de la cultura

És ben sabut que la memòria –considerada com categoria antropològica– va ser bandejada per la cosmovisió moderna, poc amant de les raons històriques. Per això, últimament s'ha procedit a la reivindicació de l'anomenada raó anamnètica (Metz, 1999), és a dir, d'una raó que reuneix el logos grec i la memòria-narració hebrea, pilars sobre els quals s'aixeca el cronograma cristià que destaca –enfront del pensament posthumanista– l'empremta de la tradició. Malgrat tot, la idea que l'educació ha de basar-se sobre una tradició humanista es fa problemàtica a partir d'una concepció que destaca el paper de les revolucions i dels canvis paradigmàtics, la qual cosa va fer que la noció del temps com *continuum* deixés de ser un element distintiu de la cultura europea sacsejada des de les guerres de religió que seguiren la reforma luterana.

La postmodernitat –després d'eliminar la tradició– ha imposat la idea d'un subjecte que no depèn del passat sinó de la seva pròpia realitat individual de manera que queda dissolt en mig d'un conjunt de forces incontrolables (Borghesi, 2005). Fet i fet, l'ésser humà habita una terra de ningú regulada per les lleis de l'economia (Marx), la voluntat de poder (Nietzsche), el regne de la libido (Freud), les rela-

cions establertes per les estructures (Lévi-Strauss) i els mecanismes de poder (Foucault), fins al punt que el subjecte apareix com una mena de titella a mans d'unes forces que el controlen i l'anihilen. Segons aquest ordre de coses que acabem d'exposar, la història es mostra com una gran impostura que la deconstrucció postmoderna denuncia a bastament, a la vegada que s'esfuma el sentit de l'experiència viscuda i, de retop, la perspectiva de futur, de manera que es fan fonedissos els lligams entre la protologia i l'escatologia (Duch, 1997).

Tot indica que la tornada de Mnemosyne –segons el mite grec, mare de les nou muses l'existència de les quals va determinar que la primera enciclopèdia del saber occidental fos el tractat de les *Nou disciplines* de Varró, l'elaboració del qual va tenir lloc no lluny de l'any 32 a. C.–⁷ no és un simple retornar sinó un constant impuls cap a la radical novetat d'integrar allò que va esdevenir amb el futur esperançador. En aquest sentit, la memòria constitueix un principi dinàmic, mentre que l'oblit –en liquidar la lògica de la tradició– és un signe de cansament i de prostració que ens precipita a un estat d'estancament i indiferència. Des d'aquí l'aportació de l'humanisme occidental –o si es vol, la mateixa història d'Europa– configura una espècie d'«a priori» pedagògic (Fullat, 2004), a manera de condició de possibilitat: no es pot educar sense referències al passat i a la tradició, això és, sense tenir present que l'humanisme ha teixit un fil

7. Aquestes nou disciplines –que després van quedar reduïdes a set– eren les següents: gramàtica, retòrica, dialèctica, geometria, aritmètica, música, astrologia, medicina i arquitectura. De fet, va ser Marcia Capella qui va organitzar en el segle v el saber al voltant de les set arts liberals, tot afaiçonant una estructura que es va mantenir durant l'Edat Mitjana i l'humanisme del Renaixement. Tot amb tot, cal recordar que va ser molt abans, durant l'època hel·lenista quan va aparèixer, sota la influència de la *enkyklopaideia*, l'interès per sintetitzar el saber antic que així assolí una dimensió enciclopèdica.

conductor –en una espècie de teler de Penèlope inacabable– que ens condiciona històricament, culturalment i pedagògicament: *ex memoria spes*.

Convé remarcar que, a través de la raó anamnètica, es constata la recuperació de Jerusalem com a *topos* de la memòria d'Occident, la qual cosa contrasta amb Atenes i, en menor mesura, amb Roma. Ja Lev Shestov va abordar l'any 1937 –poc abans de morir– les relacions entre Atenes i Jerusalem, en una obra que emfasitza la saviesa bíblica. A parer de Shestov, i dintre dels límits de la raó, hom pot crear ciència, una ètica sublim, i fins i tot una religió, però per cercar Déu hom ha d'apartar-se de les seduccions de la raó amb tots els seus frens físics i morals, i dirigir-se a una altra font: vers la fe religiosa i la confiança en el poder de la revelació bíblica.

Per aquest motiu, Shestov –que considera que Jerusalem i Atenes, religió i filosofia, sempre han conviscut pacíficament– s'allunya de Sòcrates, atès que el seu bé suprem «no ens tempta ni ens sedueix ja més», perquè la saviesa humana és niciesa als ulls de Déu. Sota la influència socràtica, l'home que ha estat il·lustrat –Spinoza, Leibniz, Kant– posa l'accent en una ètica autònoma, que és guiada per la seva raó. El que interessa al racionalisme il·lustrat és haver obtingut, en situar el coneixement per damunt de la fe, la possibilitat de contemplar una veritat eterna i immutable. D'acord amb aquesta actitud il·lustrada, la fe –que segons l'Esclitura ens allibera del pecat i ens condueix a la salvació– sofreix un procés de deterioració i desautorització. Enfront d'aquest plantejament, s'aixeca Shestov que no advoca pel coneixement entès com el bé suprem de l'home, sinó que busca i proposa el camí de la fe.

Per la seva banda, Leo Strauss també es va ocupar l'any 1967 de les relacions entre ambdues ciutats, en abordar la racionalitat grega i el relat bíblic, bo i reivindicant la força mesiànica del profeta. Segons Strauss, el nucli de la civilit-

zació occidental radica en una concepció de la vida entesa com a tensió fonamental entre codis que es pot representar per la doble herència que representen Jerusalem i Atenes. Strauss reconeix que l'home occidental és fruit de la conjunció entre la fe bíblica i el pensament grec, és a dir, entre la saviesa bíblica i la saviesa grega. Segons la Bíblia, el principi de la saviesa és el temor del Senyor; mentre que a parer dels filòsofs grecs el principi de la saviesa reposa en l'admiració. D'alguna manera, l'actitud dels profetes i dels filòsofs (exemplificada en la figura de Sòcrates) marca un punt d'inflexió en l'esdevenir de la humanitat ja que ambdós –els profetes i Sòcrates– en assumir la seva missió estan preocupats per la justícia i l'honradesa. Ara bé, la racionalitat grega i el relat bíblic aquí es mantenen com aigua i oli en el vas comú de la cultura occidental. Per últim, Steiner ha indicat que ser europeu significa «intentar conciliar, moralment, intel·lectualment i existencialment els ideals, les reivindicacions i les praxis contraposades de la ciutat de Sòcrates i de la d'Isaïes» (Steiner, 2004, 28).

2. La via romana: la secundarietat cultural

En els últims temps no només s'ha hagut de rehabilitar la memòria de Jerusalem, sinó també el paper històric de Roma que en moltes ocasions ha quedat relegat a un segon terme, en ser eclipsat per la força del món hel·lènic. Sovint els romans són representats d'una manera un xic reduccionista i simple: passen per ser un poble agricultor, d'idees curtes, i àvid per les aventures militars. I encara que no es pot deixar d'enaltir la seva capacitat tècnica –bé ho confirmen, per exemple, les restes monumentals de les termes de Caracalla, del segle III d.C.– sovint es repeteix que no han inventat res i que –al marge del dret– poc ha estat el que han aportat al conjunt cultural de la humanitat. Malgrat tot, ningú no nega el seu paper com a transmissors i difusors d'una cultura que

van rebre, sobretot, dels grecs. Tant és així que Roma –en el cas de Winckelmann o de Goethe, per exemple– només ha estat una porta per accedir a Grècia, la destinació final de qualsevol viatger europeu que en el segle XVIII desitjava endinsar-se en el món clàssic.

Dels tres pilars de la cultura occidental, Atenes sembla que ha guanyat la partida no només a Jerusalem, sinó també a Roma que, a pesar d’haver assumit l’ideal de la *paideia* –educació, cultura– a través de la noció d’*humanitas* –que és al mateix temps filantropia, ideal estètic i cultura–, no ha gaudit de grans reconeixements històrics (Rodríguez Adrados, 1995; Fontán, 2001). Són conegudes les paraules d’Horaci en els dos famosos versos del primer poema del llibre segon de les seves *Epístoles*: «La Grècia vençuda va conquerir al seu torn al vencedor i va introduir la cultura en el Laci». En qualsevol cas, i malgrat la seva tendència a l’epicureisme (*carpe diem*), Horaci proposa una vida retirada (*beatus ille*), sense oblidar el principi pedagògic d’instruir d’una manera amena (*prodesse et delectare*)⁸.

Val a dir que, en aquest context, la síntesi ciceroniana va ser el resultat de l’impacte de la cultura grega –és a dir, de la seva *paideia*– sobre una Roma dominada pels valors d’una tradició basada en principis com ara la *pietas* o sentiment religiós, la *fides* que presideix el compliment dels compromisos polítics i la conducta personal i, per últim, la *grauitas*, la virtut pròpia del senador que porta una vida honesta. Resulta així que la *humanitas* aspira a l’excel·lència moral, mitjançant un procés a través del qual l’home ha de ser més humà (*homo humanus*). Al cap i a la fi, la *humanitas* va promoure un interès per tot allò que afecta l’èsser humà, tal

8. J. BANTULÀ, «En torno al “enseñar deleitando” de Horacio», a Á. C. MOREU i E. PRATS, *La educación revisitada. Ensayos de hermenéutica pedagógica*, Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2010, p. 59-69.

com va proclamar Cremes –el personatge de la comèdia de Terenci *El botxí de si mateix*– quan afirma que «Home sóc: res d’humà no tinc per estrany».

En realitat, aquest ideal d’humanitas conforma un programa que Ciceró va assumir i en què conflueixen la retòrica i filosofia gregues amb la tradició i el tremp humà de l’antiga Roma. De fet, els llatins van utilitzar l’expressió *artes ad humanitatem et virtutem*, sobre la base que les arts –en el llatí de totes les èpoques– es refereixen a les «disciplines», «sabers» o «arts» que s’ensenyen i que s’aprenen. Ara bé, aquestes arts resten al servei de la *res publica*, de la preparació de l’orador (Ciceró), és a dir, del polític, que és la més bella activitat de l’home en una situació d’ordenament jurídic⁹.

Just és de mencionar que, amb el pas del temps, aquestes arts liberals que van sorgir a l’època hel·lenística a l’entorn de la idea d’enciclopèdia (*enkyklopaideia*) van constituir els *studia liberalia* o *liberalissima*, que corresponen a l’home lliure no esclau, que gràcies al seu cultiu transita de la barbàrie (*ferox, inhumanus*) a la cultura i a la virtut. Com és sabut, a la llarga, aquestes arts o disciplines –arts liberals que esdevenen veritables instàncies tècniques– es van organitzar a través del *trivium* –gramàtica, retòrica, dialèctica, és a dir, les arts del *Logos*, de la paraula i del pensament– i del *quadrivium* –aritmètica, geometria, astronomia i música, o, el que és el mateix, les arts que responen a una visió

9. Bruno SNELL es va referir a la *humanitas* en el seu llibre sobre *Las fuentes del pensamiento europeo* (Madrid: Razón y Fe, 1965), terme que va posar en relació amb Isòcrates, alhora que va posar de manifest la seva continuïtat al llarg de la història d’Europa. «Lo “humano”, es decir, la capacidad de hablar y la educación es un concepto que Cicerón tomó directamente de Isócrates y que pasó a través de Cicerón al Petrarca» (p. 357). Més endavant afegeix: «Esta *humanitas* de Cicerón, pasando por Petrarca y Erasmo, hasta el barroco, ha dejado una impronta permanente en toda la cultura europea» (p. 366).

matemàtica del món, especulativa o aplicada. Ara bé, segons Sèneca –en la seva lletra LXXXVIII a Lucili– les arts liberals «són indústries mercenàries, útils només en tant que preparen la intel·ligència, sense aqueferar-la», perquè per damunt de totes elles hi ha un art superior: el de la saviesa. Sense oblidar aquestes crítiques, el cert és que les arts liberals van ser unes tècniques que van garantir la continuïtat de la tradició i, per tant, van servir d'auxili al manteniment d'una memòria que no desitja fer *taula rasa* sinó alguna cosa molt diferent: la pervivència –si més no a força de sentències i exemples– d'una identitat cultural que, gràcies a la literatura i a la filosofia, dóna sentit a la història europea.

No obstant això, aquí no ens volem referir a les set arts liberals que configuren el saber medieval sinó a una única via, la via romana, globalment considerada. Certament que la idea i la terminologia no són noves ja que van ser emprades per Rémi Brague en el seu llibre d'ídem nom aparegut l'any 1992, obra que posa en relleu que l'experiència romana accentua la importància de l'espai. Si el temps seria una categoria jueva, l'espai –entès com un imperi de saber, cultura i ordenament jurídic– seria la dimensió específica de la cultura llatina i, per tant, de la cultura medieval.

Segons Brague la vella Europa no és només grega ni únicament hebraica, ni tan sol grega i hebraica. És, també, plenament romana. Atenes i Jerusalem, sí, però Roma també. Efectivament, Brague defensa la tesi que Europa sorgeix de les dues Romes: la Roma antiga que va acceptar ser «segona» respecte a Grècia, i la Roma cristiana que es va fer «segona» respecte a Israel. Ben mirat, allò que Brague denomina actitud romana no és una cosa pròpia dels romans, sinó quelcom inherent també als grecs. Així, doncs, la romanitat –com bé representa el concepte d'*humanitas* respecte la idea de *paideia*– estreba en la situació de secundarietat que es manté respecte a una cultura anterior, de manera que els cristians són essencialment romans.

D'igual manera, l'Església és romana perquè repeteix en relació amb Israel l'operació duta a terme pels romans respecte a l'hel·lenisme.

Arran d'aquesta posició, Rémi Brague procedeix a una exaltació de la idea de romanitat o, si es vol, de llatinitat. Ser romà implica tenir en el passat un classicisme a imitar i en el futur una barbàrie per a sotmetre. En aquest sentit, l'actitud romana també va ser observada pels grecs. No obstant això, el poble grec no participava de la idea de romanitat en el sentit que no compartia el sentiment d'inferioritat respecte als seus antecessors. En qualsevol cas, la romanitat experimenta un doble moviment, un passat o experiència –simbolitzat per un hel·lenisme que empeny i confereix una consciència d'inferioritat en relació amb l'antiguitat clàssica– i un avenir o futur representat per una barbàrie que cal dominar. Sigui com sigui, els romans –tantes vegades criticats per falta d'originalitat– van ser uns autèntics mestres de l'adaptació. Més que traduir estrictament els textos grecs, van procedir a reescriure els textos hel·lènics adaptant-los a la seva mentalitat i a les seves pròpies circumstàncies històriques.

Naturalment un plantejament com el que presenta la via romana –alimentada i mantinguda per la via pedagògica– garanteix la continuïtat cultural, gràcies a aquesta secundarietat que fa que sempre ens sentim en desavantatge amb els nostres avantpassats. Afirmar que som romans implica reconèixer que, en el fons, no hem inventat res, però que hem sabut transmetre i adaptar, sense interrupcions, una història, una memòria o una tradició que ve de lluny. De manera que Europa no rebutja el passat, perquè té consciència de ser sempre segona, mai no és estrictament original, la qual cosa facilita la tornada a les fonts originals que marquen els diferents renaixements que són esforços per a remuntar-se cap a un passat que es converteix en un referent que ens mou i projecta vers l'esdevenidor.

3. La via medieval de l' Studium

Si Roma ha estat enfosquida per la brillantor de Grècia, una cosa similar ha succeït amb l'Edat Mitjana que –en no deixar de repetir que la filosofia era la serva de la teologia– va quedar equiparada a una època d'ombres i tenebres que contrastava amb la claredat del Renaixement i les llums de la Il·lustració. Amb tot, les tornades a l'Edat Mitjana no han estat infreqüents sobretot quan els mals de la modernitat han afectat la Humanitat. Així, en situacions de crisi, s'ha vist en l'Edat Mitjana una espècie d'edat d'or on hom pot inspirar-se per tal de trobar idees i solucions per a resoldre els problemes que han afectat la societat moderna. D'una o altra manera, durant les primeres dècades del segle passat, un seguit d'autors (Huizinga, Landsberg, Gilson, etc.) van fixar la seva atenció en l'Edat Mitjana que va servir per promoure una resurrecció de l'escolàstica (Mercier) i de la metafísica (Peter Wust). Altrament, en els ambients anglicans aquest retorn a l'Edat Mitjana no era una cosa nova des del moment que la pedagogia britànica del segle XIX, amb el seu ideari del *gentleman*, va fer reviure l'ideal del cavaller cristià. I tot això sense oblidar les grans construccions escolars de caràcter neogòtic que –amb la seves torres de defensa, esglésies i patis d'armes transformats en pistes atlètiques i camps d'esport– volien recuperar, en plena època victoriana, l'ambient dels antics castells medievals.

Però el que interessa ressaltar aquí són les contribucions d'un pensador de la talla de Ernst Robert Curtius (1886-1956) que, com a bon intel·lectual europeu, compartia dues cultures sovint enfrontades com són la francesa i la germànica. Paga la pena significar que Curtius va activar una investigació històrica i literària el mètode de la qual va il·lustrar amb una analogia de la recerca arqueològica, a partir de la combinació de les tècniques de la fotografia aèria i la cartografia militar. Per tal d'interpretar històricament un sistema

de defenses aixecat pels romans en una vasta extensió de terreny, no n'hi ha prou amb apreciar «arran de terra» les restes arqueològiques sinó que sempre cal una perspectiva més general. D'acord amb aquesta metàfora, l'especialització científica sense l'universalisme és cega, de la mateixa manera que l'universalisme sense l'especialització és una bombolla de sabó. Cal, doncs, una visió de conjunt ben àmplia, des de dalt, a fi d'apreciar panoràmicament com el món medieval desborda els límits actuals entre territoris i pobles. Per consegüent, a Curtius no li interessava tant la perspectiva temporal com l'orientació espacial que havia de regir el model llatí medieval perquè no hi ha dubte que les bases medievals també es troben en el pensament europeu.

És per això que Curtius va insistir en el paper dels *studia humanitatis* —que es van identificar durant la primera meitat del segle xv amb la gramàtica, retòrica, història, poesia i filosofia moral—¹⁰ com el mitjà indispensable per a promoure un espai històric comú que podia contribuir a dissoldre el conflicte polític que s'entreveia en una Europa ferida de mort després de la Gran Guerra. A més, en aquell moment d'ascens del nacionalsocialisme, Curtius es va distanciar de l'esperit del poble (*Volkgeist*) que donava sentit a una cultura nacional (*Kultur*) que va acabar per contaminar la *Bildung* neohumanista, de manera que a la formació entesa com a *Kultur* oposava la formació com a *Studium*, és a dir, la formació a través de la tradició humanista¹¹. Curtius va arribar

10. Una aproximació a la història del concepte *studia humanitatis* es pot trobar en el llibre col·lectiu, coordinat per Carme de la Mota i Gemma Puigvert, *La investigación en Humanidades* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009), en especial la contribució de Francisco Rico «“Humanismo”: palabras e ideas» (p. 33-38).

11. Sobre el procés històric que va generar el triomf de la *Kultur*, es pot veure el següent llibre: R. SALA ROSE, *El misterioso caso alemán: un intento de comprender Alemania a través de sus letras*, Barcelona: Alba, 2007.

a dir que en cap altre lloc del món s'havia conservat l'atmosfera de l'*Studium* com en la muntanya de Santa Genoveva, en la riba esquerra del Sena, on havia ensenyat Pere Abelard i havia sorgit el barri llatí, idea que ha recuperat Marc Fumaroli (2007) al referir-se a França i a l'Europa de l'esperit. Tant és així que Curtius va publicar el 1932 –amb la intenció de defensar la cultura occidental de qualsevol manipulació política– la seva obra *Deutscher Geist in Gefahr* –això és, *L'esperit alemany en perill*–, un assaig condemnat pels nazis en què advocava a favor d'un nou humanisme que, en aquells difícils moments, havia de rectificar el rumb de la història europea.

En sintonia amb aquesta posició, Curtius –contrari als vents pangermanistes– va recuperar la figura de Carlemany que representa el nexa entre Alemanya i Roma, convertint-se en el símbol de la unitat cultural d'Europa fins al punt de proposar un pont d'enllaç amb l'Edat Mitjana. De fet, l'època medieval llatina es gesta en el crucial període que transcorre entre Teodosi i Carlemany, aquells quatre segles en els quals es va generar una dinàmica decisiva per a la configuració d'un *Studium* fundat en una escriptura que va afrontar la complexitat de transmetre una cultura clàssica difícil de conservar. És sabut que un text només es transmetia a la posterioritat quan es copiava, sistema a través del qual es decidia no només el que es conservava sinó també –per via d'exclusió– allò que s'havia d'oblidar. Així, doncs, memòria i oblit constituïen les dues vessants d'una estratègia que servia per a seleccionar quins autors i textos havien de formar part del cànon d'una tradició que, malgrat tot, no podia quedar immobilitzada en un rígid cos de doctrina perquè la lletra mata i l'esperit vivifica.

La transmissió d'aquestes tècniques només va ser possible en un *Imperium* que, malgrat les singularitats específiques, es va mantenir durant l'Edat Mitjana dintre del marc espai-temporal de la Romània –terme derivat de *romanus*–

i que subsisteix, per damunt dels límits lingüístics, com una comunitat cultural vinculada al *sacerdotium*. Així, doncs, el marc cultural forjat a partir de Carlemany va ser un espai de cultura i llengua llatina, és a dir, un saber d'escola, a manera d'*Studium*, terme que també podem posar en relació amb la idea d'*Universitas*, concepte que –al seu torn– es pot identificar amb la noció d'*Studium Generale*. Ben mirat, Curtius considera l'Edat Mitjana com una època que fomenta el treball intel·lectual gràcies a l'exercici de l'escriptura, a la qual cosa s'ha d'afegir la irrupció d'uns mètodes d'ensenyament (a la *lectio* va seguir la *disputatio*, aspectes que també es troben presents en la *Ratio*)¹² que van servir per mantenir viva la tradició filosòfica –primer platònica i agustina, més tard aristotèlica i tomista– sobre la base de l'existència d'una comunitat lingüística que utilitza el llatí –una nova *koiné*– com la llengua que va fer possible la comunicació entre els clergues, la circulació de llibres entre les biblioteques monàstiques i l'aparició de les primeres Universitats sorgides al segle XIII, a redós del creixement de les ciutats.

En última instància, el llatí –menyspreat a voltes per ser secundari respecte al grec– va ser la llengua dels tretze segles que van de Virgili a Dante i, per tant, va fer possible la persistència de la cultura humanística i la continuïtat europea a través de l'*Studium* medieval. Amb aquest enfocament

12. La metodologia medieval va ser recollida per la *Ratio* que incorpora tres moments: *praelectio*, *repetitio* i *concertatio* o *disputatio*. Sobre el particular, Adrien Demoustier va escriure: «Grâce à la reprise de la triade héritée du Moyen Âge: leçon, répétition, dispute ou concertation, le maître peut prendre la parole pour commenter le livre de telle sorte que l'élève apprenne à écrire lui-même son propre texte et prenne à son tour la parole grâce à la répétition. Il relit alors ses notes, les confronte à la correction du maître et à celle de ses compagnons; c'est la fonction de la correction mutuelle écrite et de la concertation orale» (*Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Paris: Belin, 1997, p. 22).

ment, l'Edat Mitjana llatina deixa de ser una època fosca i bàrbara per a convertir-se en una etapa culta i civilitzada. D'aquí la importància de les paraules d'Ernst Robert Curtius que va ser convidat pel Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona que dirigia Joaquim Xirau, on va impartir una conferència sobre el sentit de l'humanisme el 9 d'abril de 1932¹³. En la seva intervenció, Curtius va defensar la tesi de la perseverança de la cultura occidental o europea a partir d'un concepte de llatinitat que es remunta fins al món grec i que inclou la tradició cultural germànica. En altres llocs, i després de fer una crida d'urgència al restabliment de la memòria, Curtius constata que «els programes educatius i reeducatius de tota mena són potser menys importants que la tasca de veure i fer veure la funció de la continuïtat en la cultura» (Curtius, 1955, 567).

En conseqüència, Curtius surt en defensa de la tradició humanista que constitueix un tret característic de l'esperit europeu, que se singularitza per una continuïtat que es distingeix per dues notes: fidelitat a allò antic i simpatia vers allò nou. Per tant, des d'una perspectiva cultural convé tenir present que l'humanisme és una cosa vivent i més permanent del que sovint s'ensenya a les escoles d'arreu. La pedanteria llibresca subministra fets i coneixements, però no serveix per a transmetre una veritable consciència humanista. Les disciplines humanistes –el terme «disciplina» prové de Varró, tal com hem dit abans– poden ser d'utilitat, però no poden promoure aquest esperit humanista sense l'escalf espiritual necessari, perquè les pures reconstruccions del passat no poden facilitar l'autèntic amor cap a l'antiguitat i la tradició, això és, la conservació i la transmissió de la cultura.

No es tracta, doncs, d'imposar un coneixement erudit i enciclopèdic de les coses sinó d'ensenyar a estimar el sentit

13. *Educació i Història*, 9-10 (2006-2007): 336-345 [Edició d'Albert Esteruelas].

de la tradició humanista. Per tal que això fos possible en aquells anys dissortats per a la història d'Europa, Curtius va proposar enllaçar amb l'Edat Mitjana a fi de propiciar una nova espiritualitat que –lluny de contemplacions estètiques decadents– exaltés i potenciés l'amor a la tradició, considerada com un doll viu d'exemples i models imperibles. Així, doncs, Curtius va defensar la tradició humanística i la continuïtat de la civilització europea a través del nexa de la romanitat i de la llatinitat, en un procés de llarga durada que, a través de l'Edat Mitjana, arriba fins a Goethe.

4. *La Ratio Studiorum: la via humanista a la modernitat*

Fer un elogi de la pedagogia jesuítica no deixa de ser una novetat en un país en què l'anticlericalisme sovint s'ha manifestat en una actitud hostil vers els jesuïtes. Tal vegada, la pedagogia jesuítica ha estat objecte de severes crítiques que també depenen de la mala premsa de què ha gaudit la Companyia que va afegir als tres vots clàssics –pobresa, castedat i obediència– un quart pel qual quedaven sotmesos al Summe Pontífex. Tal situació va provocar que la Companyia de Jesús fos objectiu del regalisme polític il·lustrat que va decretar la seva expulsió, tal com va succeir a l'estat espanyol l'any 1767 sota el regnat de Carles III. Al seu torn, Climent XIV en data 21 de juliol de 1773 suprimia i dissolia la Companyia, si bé fou restablerta l'any 1814 per Pius VII i reinstaurada a Espanya per Ferran VII l'any següent. Amb la proclamació de la Segona República, els jesuïtes van tornar a ser expulsats l'any 1932, per un decret de 23 de gener, de manera que els novicis es van d'haver de preparar durant aquells anys a l'estranger.

Des d'una perspectiva pedagògica, el cert és que el cardenal Claudi Acquaviva va aprovar l'any 1599 la *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* que comprenia, pel que fa a les classes inferiors, tres anys de gramàtica (infima,

mitjana, superior), un d'humanitats i un de retòrica. Junta-ment amb aquest pes de la tradició humanista al servei de la defensa de la fe religiosa, destaca la modernitat metodològica de la pedagogia jesuítica que insistia en què els alumnes estiguessin en constant activitat (memorització, repeticions, disputes, teatre, etc.), tot generant el mètode parisi (*modus parisiensis*) que es va distingir del mètode italià (*modus italicus*) basat en la importància de les classes magistrals. A banda de l'activisme escolar, des del punt de la devoció religiosa –de la pietat– convé destacar el paper dels *Exercicis espirituals*, un veritable tractat de pedagogia espiritual –una mistagogia espiritual que respon als esquemes de la *devotio* moderna– que com bé indica Josep M. Rambla només es comprèn si es té el compte «la tradició del monacat antic que és subjacent a tota la pedagogia dels Exercicis»¹⁴.

Amb aquests innovadors mètodes pedagògics que unien la pietat i la instrucció –aspectes ja presents en el magisteri de Tomàs d'Aquino i que, a més, responen als ideals humanistes de l'època (Erasmus, Vives, Moro, etc.)– els col·legis dels jesuïtes es van convertir en un referent per a tothom. No debades, Descartes va ser alumne del col·legi de La Flèche a començament del segle XVII, possiblement entre 1606 i 1612, tal com reflecteix en el *Discurs del mètode* (1637). Les classes nobles i burgeses de l'Europa catòlica van freqüentar els establiments pedagògics dels jesuïtes –un pont entre l'Edat Mitjana i la modernitat–¹⁵ que així es van con-

14. IGNASI DE LOIOLA, *Exercicis espirituals*, Barcelona: Proa, 1990, p. 26.

15. Aquesta dimensió de pont és inherent a la pedagogia jesuítica, tal com es desprèn de la següent afirmació de Miguel Bertrán Quera: «San Ignacio, como su pedagogía, es puente entre dos mundos, dos mentalidades, dos épocas históricas, que rítmicamente y cíclicamente se van repitiendo el curso de la historia. En su tiempo, San Ignacio fue puente entre la Edad Media y la Edad Renacentista [...] Representa, en definitiva, una integración entre el teísmo medieval y el humanismo renacentista dentro de una fórmula cristiana de educación. Pretende una síntesis entre lo que

vertir en una organització poderosa que va influir d'una manera decisiva en la societat de l'Antic Règim. I això va succeir no només a l'Europa continental, sinó també a les illes britàniques, tal com es desprèn de la presència a Anglaterra, des de 1794, de l'internat d'Stonyhurst College on els jesuïtes han format a la minoria catòlica britànica, centre que avui encara perdura i que es disputa el renom que posseeixen les conegudes *Public schools*, encapçalades per Eton.

En qualsevol cas, i tal com hem indicat, la història dels jesuïtes –defensors de l'humanisme, en fomentar l'ús de la llengua llatina i la filosofia escolàstica– es troba envoltada per una llegenda negra que ha enterbolit la seva contribució cultural i pedagògica, vinculada en moltes ocasions a les capes socials més elevades a través dels seus col·legis de nobles. No oblidem que en el segle XVIII el col·legi dels jesuïtes a Barcelona –situat al capdamunt de les Rambles, entre l'església de Betlem i l'edifici que actualment ocupa la Reial Acadèmia de Ciències i Arts– responia al pompós títol de *Imperial y Real Seminario de Nobles*, encara que comunament era designat pel nom del seu fundador: *Col·legi de Cordelles*.

Altrament, si seguim els estudis d'Antoni Borràs Feliu i de Miquel Batllori ens trobem amb una interpretació que qüestiona un xic l'elitisme d'aquest col·legi. Segons sembla, el canonge de Barcelona Jaume Cordelles va intentar crear l'any 1571 un col·legi –en principi només residencial– per a dotze col·legials de la seva família. Així ho va disposar en el seu testament i en aquesta direcció ho va encomanar als seus marmessors, bo i originant-se una situació de plets que es va perllongar fins l'any 1662 quan la Companyia de Jesús

debe ser absoluto, inmutable, en educación, como es el fin, la cumbre, el ideal; y lo que puede ser relativo, perfectible, libre, como es el ser humano» [*Los principios de la Primera Pedagogía de los jesuitas (Un nuevo análisis y sistematización de sus fuentes desde San Ignacio hasta las primeras «Ratio Studiorum»*), Barcelona: Universitat de Barcelona, 1967, p. 9].

es va fer càrrec del col·legi i va trencar el monopoli de la família del fundador que, amb el pas del temps, havia ampliat el nombre de col·legials de 12 a 70. Amb l'entrada dels jesuïtes es van admetre alumnes externs i així es va descongestionar l'alumnat del col·legi de Betlem que es trobava al costat i que havia estat obert per la Companyia de Jesús l'any 1576.

De fet, aquest primer col·legi dels jesuïtes instal·lat en el segle XVI a tocar de l'església de Betlem va promoure l'ensenyament gratuït, d'acord amb les prescripcions de sant Ignasi, que havia disposat que tots els ministeris dels jesuïtes, espirituals i pedagògics, havien de ser gratuïts. No obstant això, el que succeïa era una cosa ben distinta ja que al mateix temps que es preconitzava la gratuïtat, segons el dret comú i canònic tots els col·legis havien d'estar fundats econòmicament, per tal que els professors poguessin viure de les rendes de la fundació, sense rebre compensació alguna dels alumnes. Sobre el paper, doncs, podien concórrer alumnes de totes les classes socials, però de fet els infants de famílies humils només acudien durant els primers cursos de lletres, atès que aviat havien d'anar a treballar, amb la qual cosa solament els fills de famílies benestants podien finalitzar en els col·legis de la Companyia de Jesús el curs complet de gramàtica, humanitats i retòrica, i amb freqüència un primer curs d'Arts o Filosofia, previ a les facultats universitàries de Dret i Medicina¹⁶.

16. En relació a la història d'aquest establiment pedagògic, es poden veure els treballs d'A. BORRÀS I FELIU: «El Col·legi de Santa Maria i Sant Jaume, dit vulgarment de Cordelles, i la Companyia de Jesús», *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXXVII (1965), p. 399-466 i «El Col·legi de Nobles de Barcelona durant el segle XVIII», a *Contribució a la història de l'Església catalana. Homenatge a mossèn Joan Bonet i Baltà*, edició d'A. Manent, J. Massot i A.-J. Soberanas i Lleó. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, p. 51-89. El P. Batllori es va referir a la influència jesuítica a Barcelona, des del segle XVI, en unes extenses declaracions recollides per *La Vanguardia* (20 de març de 1988).

Sigui com es vulgui, ben bé es pot dir que la *Ratio Studiorum* va anticipar l'educació secundària moderna, cosa que no va passar desapercibuda als doctrinaris de la Revolució Francesa i, encara menys, a Napoleó quan va implantar la Universitat Imperial (1806) que comprenia els establiments d'educació secundària (*Lycées*) que es basaven en l'ensenyament del llatí i les matemàtiques. Si en l'organització de la Universitat –l'educació superior– Napoleó va tenir ben present el model militar, pel que fa a l'educació secundària es va inspirar en els jesuïtes, i així va retardar l'edat de matrimoni dels professors fins a què assolissin una plaça en propietat. De la mateixa manera que els jesuïtes obeïen al Papa, ara els nous docents de l'imperi havien de manifestar llur dependència respecte l'emperador, per tal d'entronitzar un ordre civil refermat per les influències dels docents que havien de suplantar el paper exercit fins llavors per l'estament religiós i, molt especialment, pels jesuïtes.

Però no oblidem el pes de la pedagogia jesuítica que sintetitza el dibuix de la cultura occidental, és a dir, la tradició teològica amb el seu fort component bíblic, el saber filosòfic i científic dels grecs, i la literatura llatina com a expressió de la *humanitas*. Si en algun lloc els *studia humanitatis* van trobar una bona acollida va ser, justament, en els col·legis dels jesuïtes que van ser permeables a tots els coneixements, fins i tot rars i curiosos ben guardats –això sí– en les seccions de llibres prohibits. En conseqüència, s'entén que els jesuïtes no bandegessin l'estudi de les ciències, per bé que seria absurd negar que han estat acusats d'oposar-se a la ciència moderna. La qüestió no és nova i des de la condemna de Galileu, esdevinguda l'any 1633, ha aixecat molta polseguera, per bé que d'aquest fet –l'actitud contrària dels jesuïtes vers Copèrnic i la teoria heliocèntrica– no es segueix necessàriament un tancament respecte la ciència en general, atès que els jesuïtes també van tenir un paper notable en el seu desenvolupament¹⁷.

Certament que l'ensenyament escolàstic dels col·legis dels jesuïtes –i aquí seguim el pare Batllori– destacava la dimensió deductiva de la lògica aristotèlica a partir del conreu dels sil·logismes, però no es pot negligir que la *Ratio Studiorum* també contemplava –si bé d'una manera un xic minsa– l'ensenyament de les matemàtiques. En aquest camp, sobresurten noms de jesuïtes il·lustres com ara Christophorus Clavius i Giuseppe Blancarus –ambdós coetanis de Galileu– que confirmen que encara que la Companyia de Jesús no va inventar la ciència moderna, sí que va contribuir a promoure el gust per l'experimentació i l'estudi de les matemàtiques amb la qual cosa va coadjuvar a la seva consolidació¹⁸. Segons la *Ratio Studiorum* es recomanava seguir els *Elements* d'Euclides, als quals s'afegia l'estudi de la física, sense oblidar dues matèries com la Geografia i l'Esfera que oferien una dimensió cosmogràfica que afavoria un coneixement científic del món. En darrer terme, la visió del món de Galileu no era metafísica i teleològica-finalista com l'aristotèlica, sinó funcional i mecanicista, de manera que va costar molt canviar les explicacions qualitatives d'Aristòtil –que s'havien imposat a Occident des del primer Renaixement

17. «D'aquesta manera, les obres de molts dels grans protagonistes de la revolució científica del segle XVII van ser prohibides, encara que, és veritat, directament o indirectament, tant els jesuïtes del Col·legi Imperial com els *novatores* valencians van conèixer els treballs bàsics de la ciència moderna –Galileu, Descartes o Kepler–, tot i que no arribaren a saber de les grans aportacions de Newton fins ben entrat el segle XVIII» (I. VILAR REY, «Ratio Studiorum. La presència d'una llibreria jesuïta a la Universitat de València», a *Ratio Studiorum. Una llibreria jesuïta a la Universitat de València*, València: Universitat de València, 2001, p. 54).

18. «Finalment, les vinculacions de les institucions docents jesuïtes amb l'avanç de les disciplines científiques i amb la formació de rellevants figures en el camp de la ciència moderna té la plasmació en l'última secció de la *llibreria* jesuïta, la dedicada a “Scientia rerum: els grans descobriments”, on hi ha moltes de les obres i autors presents en els inventaris» (I. VILAR REY, *ibid.*, p. 38).

del segle XII i que havien donat sentit a l'esclat de les Universitats en el segle XIII— per les formulacions matemàtiques (*more geometrico*) que propugnava la ciència moderna, situació que implicava un canvi radical de concepció que es va imposar gradualment¹⁹.

Després de tot, convé tenir ben present aquesta valoració positiva dels jesuïtes, si donem crèdit al que va escriure el pare Miquel Batllori en la introducció de l'edició de la *Ratio Studiorum*, en el sentit que l'ensenyament de la física aristotèlica —doctrina oficial de la Companyia de Jesús— no impedia l'explicació de les teories heliocèntriques²⁰. Segons el pare Batllori, la lamentable condemna eclesiàstica de Galileu va conduir a ensenyar l'astronomia en dues línies paral·leles: una, ortodoxa, la geocèntrica, i una altra hipotètica, segons els càlculs efectuats sobre el supòsit que les doctrines de Galileu fossin vàlides. Així, doncs, aquesta solució representava un pas endavant cap a la modernitat, i a l'ensenyament confirma també un dels aspectes de la pedagogia jesuítica que ja va ser apuntat pel pare Batllori: que la *Ratio Studiorum*—consolidada en el trànsit del segon Renaixement al Barroc— va poder adaptar-se sense gran esforç a totes les modalitats de la cultura moderna, bàsicament en allò essencial i fonamental. Amb altres paraules: sembla clar que la tradició jesuítica amb el seu tremp realista i el seu afany

19. L'extens repertori d'estudis de François de Dainville—molts d'ells dedicats a l'ensenyament de les ciències— confirmen aquest gust per la ciència, en especial per les matemàtiques, que es va donar en els col·legis dels jesuïtes. I això va succeir des de primera hora, tal com es desprèn de la següent afirmació: «A l'encontre de l'humanisme français contemporain, plus piqué de lettres que de sciences, les jésuites, sti-mulés par leurs contacts avec les universités italiennes, s'intéressaient aux sciences» (FRANÇOIS DE DAINVILLE, *L'éducation des jésuites (XVIè-XVIIIè siècles)*, Paris: Les Editions de Minuit, 1991, p. 311).

20. *Ratio Studiorum. L'ordenació dels estudis dels jesuïtes*, Vic: Eumo, 1999.

per despertar l'enginy no s'ha negat frontalment als canvis i mutacions i ha estat amatent a qualsevol tipus de novetat intel·lectual i científica, sobre la base de la tradició humanista i cristiana.

A tall de síntesi

En aquesta comunicació hem volgut palesar la presència d'una línia de continuïtat en la tradició humanista que, a través de l'*Studium* medieval i de la *Ratio Studiorum* jesuítica, connecta el món antic amb la modernitat. En aquest sentit, no es pot dubtar del paper de la pedagogia jesuítica en la història moderna d'Europa, des del moment que bona part dels col·legis de l'orde va servir per aturar el progrés de les doctrines luteranes i frenar l'avanç del protestantisme. Igualment, la pedagogia jesuítica –sistematitzada en la *Ratio Studiorum* (1599)– va servir per vincular l'esperit humanista del Renaixement amb la Modernitat, tot establint una xarxa escolar –uns nous centres dedicats a l'*Studium*– que responia a les necessitats dels temps moderns, de manera que es van amarrar d'un esperit mundà que –sense oblidar la tradició humanista– va servir per tal que els seus alumnes triomfessin en els ambients més refinats i escollits.

Comptat i debatut, la *Ratio Studiorum* significa l'eclosió de l'ensenyament secundari que, a partir del segle XIX, va ser assumit per les classes burgeses de cara a l'educació de llurs joves. Naturalment, llavors –i sota la influència del positivisme– l'ensenyament mitjà va assolir uns trets científics i tècnics que, a la llarga, van repercutir negativament en la seva dimensió humanística, tot generant-se una sèrie de discussions al voltant de la qüestió del llatí que posava de manifest l'impecable retrocés de les humanitats, això és, d'aquelles disciplines que havien mantingut viu l'esperit d'Europa que –com hem vist– s'endinsa en la cultura clàssica i perdura durant l'Edat Mitjana. Amb tot, l'enciclopèdia positivista del

coneixement, en entronitzar el saber científic i tècnic, va afeblir aquesta tradició humanista que va entrar en crisi davant de l'auge de les ciències experimentals. Àdhuc, aquesta situació es va aguditzar durant els primers compassos del segle xx quan un desencisat Stefan Zweig –sempre allunyat de l'Edat Mitjana– va recórrer a Montaigne, per tal de trobar consol i refugi en la llibertat interior que el senyor de la muntanya va circumscriure en el seu jo més íntim.

En el cas de Montaigne –que durant la seva primera infància només parlava llatí, segons un curiós experiment pedagògic dissenyat pel seu pare– l'humanisme apareix com la possibilitat de lluitar contra la soledat i, sobretot, aprendre a morir. En efecte, Montaigne –que va tenir el llatí com a llengua materna– va recórrer a la tradició humanista per tal de salvar-se ell mateix, en un actitud que recorda la dels savis de l'època hel·lenística. Es tracta –i així ho indica Zweig– d'una educació individualista que condueix, finalment, a la renúncia del món exterior, de manera que a l'edat de 37 anys es va tancar entre les parets de la seva torre. L'humanisme de Montaigne –com segles després el d'Stefan Zweig, un home consagrat a la veritat²¹ es pot vincular a la solitud humana: tenir cura de si mateix es converteix en el veritable objectiu de la seva vocació humanista que inclou –a través del conegut *Que sais-je?*– una important dosi d'escepticisme però, nogensmenys, d'epicureisme amb notes estoiques. Solament en l'aïllament de la seva torre –conclou Zweig, que sempre va aprofundir en la personalitat interior dels seus biografiats– Montaigne va arribar a ser Montaigne²².

Ens trobem, doncs, davant de dues visions de l'humanisme –la veritable doll que ha fet possible la vella Europa– ben diferents. D'una banda, el tarannà humanista que desprenen Montaigne i Zweig –que corresponen a èpoques diferents però que es caracteritzen per viure en temps de crisis ben pregones– i que no té altre objectiu que la salvaguarda

de l'individu que busca, en el seu interior, l'única possibilitat de salvació, enfront d'un món hostil i, fins i tot, inhumà. És cert que aquest sentiment humanista és procliu a una vocació cosmopolita que promou una actitud filantròpica, allunyada de qualsevol vestigi religiós que no sigui una mena de panteisme propici a l'harmonia universal, per bé que –com hem vist– no va tenir la força suficient per donar esperança a una personalitat com la de Zweig que, finalment, va sucumbir davant d'un futur incert. Això establert, no és debades dir que la seva primera esposa –Frederica– ens ha deixat un magnífic retrat dels darrers dies del que havia estat el seu marit, en què es reflecteix un estat d'ànim de tristor, desesperança i, sobretot, de soledat. Zweig –tot i l'acompanyament de la seva segona esposa Lotte– es trobava mancat de quasi tot: de llibres, d'amics i, en especial, de les il·lusions d'altra hora quan sospirava per una Europa que pogués viure en pau i tranquil·litat, en un ambient de respecte, tolerància i civilització. Justament, fou llavors quan Zweig va aprofundir en Montaigne, que va preferir a Erasme pel seu esperit consolador²³.

21. Així ho manifesta Benjamín Jarnés que assabentat, en l'exili mexicà, del suïcidi de Zweig va dedicar-li una biografia novel·lada que ha estat reeditada recentment (*Stefan Zweig, cumbre apagada*, 2010). Jarnés –lector de Zweig– recorda que l'escriptor austríac volia ser un nou Erasme, «pero un Erasmo de luz fría, sino de luz ardiente» (p. 61). Al seu torn, Jarnés destaca l'interès de Zweig per les figures de l'humanisme (Erasme, Servet, Montaigne, etc.), alhora que apunta alguns aspectes comuns a totes elles com la defensa de la dignitat humana i la lluita contra la intolerància.

22. S. ZWEIG, *Montaigne*, a *El legado de Europa*, op. cit., p. 43.

23. En una carta que Zweig, poc abans de suïcidar-se, va enviar a Frederica, va escriure el següent: «Montaigne habla con verdadera compasión de una clase de hombres que poseen la suficiente fantasía para compartir los sufrimientos de sus prójimos, y les aconseja el retiro, el alejamiento. Un porcentaje más elevado de egoísmo y un poco menos de fantasía me hubieran sido de mucho más provecho en la vida, pero ahora ya es demasiado tarde: a mi edad, el hombre ya no cambia» (Friderike M. ZWEIG, *Stefan Zweig*, op. cit., p. 410).

Tot amb tot, i al costat d'aquesta opció humanista de signe personal i individual, roman l'humanisme entès com a gran narrativa pedagògica que s'endinsa en el món sinaític i clàssic (grec i llatí) i que dóna sentit a la cultura i, per tant, a l'educació europea. Aquí el que importa no és tant una solució d'emergència de salvació individual com una continuïtat que constitueix la corretja de transmissió dels valors d'una cultura que veu perillar aquest tresor humanístic, que dóna sentit i continuïtat a la idea d'Europa. D'una manera semblant, és palès que la pedagogia jesuítica també va oferir aquestes dues instàncies, a saber, un camí espiritual i mistagògic que es reflecteix en els *Exercicis Espirituals* i una altra via humanista i pedagògica ben present en la *Ratio*. La suma d'ambdues assenyala un itinerari per a la formació humana, que atén a la introspecció psicològica –és a dir, a la cura d'un mateix– i al tracte amb l'humanisme clàssic. De ben segur que Descartes va seguir el fil de la primera línia –al cap i a la fi es pot establir un paral·lelisme entre els *Exercicis* i les *Meditacions metafísiques*–, alhora que es va desvincular de la tradició de la *Ratio* fins a l'extrem d'afaiçonar un mètode dels estudis de nova planta, tal com apareix en el *Discurs del mètode* (1637) on explica la gènesi del mètode i en les *Regles per a la direcció de l'esperit*, publicades pòstumament l'any 1701, on estableix les regles del nou mètode.

Al cap i a la fi, Descartes ha estat un dels deixebles més destacats dels jesuïtes que, a més a més, van servir d'inspiració per tal que Sant Josep de Calasanç creés –a les darreries del segle XVI– l'Escola Pia sota el lema de *Pietas et Litterae*, principis ja presents en la *Ratio*, tal com es formula en les regles dels alumnes externs de la Companyia quan es tracta de la necessitat d'unir la instrucció a la pietat. «Els qui assisteixen als col·legis de la Companyia de Jesús per instruir-se han de saber que, amb l'ajut de Déu i en la mesura de les pròpies forces, se'ls procurarà

formar en la pietat i altres virtuts no pas menys que en les arts liberals»²⁴.

Amb el pas del temps, a aquests dos principis –*Pietas et Litterae*– es va afegir el concepte de *Scientiae*, cosa que va subratllar el caràcter eclèctic de la pedagogia perenne que es caracteritza per afaïçonar, sobre les bases de la virtut (*Pietas*), una autèntica *Sapientia*, que entronca amb l'humanisme (*Litterae*) cristià del Renaixement que –tal com va resumir Vives– aspira a què l'home pensi bé, parli bé i obri bé, en una síntesi que agombola les tres grans corrents de la nostra tradició cultural: la filosofia clàssica (Sòcrates), la retòrica grega (Isòcrates) i llatina (Ciceró) i la virtut cristiana (Crist), que considerades en conjunt forneixen la gran narrativa humanista de la via pedagògica europea²⁵.

Tal vegada, aquesta és una història que posa de manifest la importància d'aquesta via pedagògica que palesa que som romans –és a dir, segons– a través d'un continu que no s'ha d'estrancar des del moment que dona sentit a Europa, al seu passat i al seu esdevenidor. En aquesta direcció, no podem oblidar que la font principal d'aquesta via pedagògica rau, justament, en l'herència humanista que sintetitza aquelles tres memòries –hebrea, clàssica, cristiana, és a dir, Jerusalem, Atenes, Roma– que hem dibuixat, tot seguint al professor Fullat, a l'inici de la nostra comunicació. Per acabar només ens resta afegir una postil·la final: insistir, d'acord amb Curtius, que l'humanisme és –per damunt de tot– un sentit espiritual que no es limita a tenir cura de nosaltres considerats indivi-

24. *Ratio Studiorum. L'ordenació dels estudis dels jesuïtes*, op. cit., p. 135.

25. «Cap límit no hem d'establir en la vida al desig de saber, que no ha de finir sinó amb la mort. Tres coses ha de meditar constantment l'home mentre visca: “de quina manera aprendrà més perfectament, de quina manera parlarà millor, de quina manera obrarà amb més rectitud”» (JOAN LLUÍS VIVES, *Introducció a la saviesa*, Barcelona: Proa, 1992, p. 64).

dualment, com pretenien Montaigne i Zweig, sinó que, des d'una perspectiva europea i occidental constitueix una veritable història de sentit que dignifica l'ésser humà i que ens ha de prevenir contra qualsevol temptació nihilista. Oblidar-ho, com fan o suggereixen alguns, és un greu error.

Bibliografia

- BERTRÁN QUERA, M. *Los principios de la Primera Pedagogía de los jesuitas (Un nuevo análisis y sistematización de sus fuentes desde San Ignacio hasta las primeras «Ratio Studiorum»)*, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967 [Resum de la tesi doctoral presentada l'any 1966, sota la direcció del professor Joaquim Carreras Artau].
- BORGHESI, M. *El sujeto ausente. Educación y escuela entre el nihilismo y la memoria*, Madrid: Ediciones del Encuentro, 2005.
- BRAGUE, R. *Europa, la via romana*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992 [2^a edició 2002].
- BRAGUE, R. *El passat per endavant*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002.
- CURTIUS, E.R. *Literatura europea y Edad Media*, México: FCE, 1995 [5^a reimpressió].
- CURTIUS, E.R. *Ensayos críticos sobre la literatura europea*, Barcelona: Seix Barral, 1972 [2^a ed.].
- DE DAINVILLE, F. *L'éducation des jésuites (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris: Les Editions de Minuit, 1991.
- DUCH, L. *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997.
- FONTÁN, A. *Humanismo romano (Clásicos-Medievales-Modernos)*, Barcelona: Editorial Planeta, 1974.
- FONTÁN, A. «El retorno de las humanidades», *Estudios Clásicos*, 120, 2001: 7-16
- FULLAT, O. «Europa com a feina i com a tasca», *Temps d'Educació*, 23, 2000: 335-393.
- FULLAT, O. *Els valors d'Occident*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2001.
- FULLAT, O. «Occident, a priori educatiu», *Diàlegs. Revista d'Estudis Polítics i Socials*, 24, abril-juny 2004:87-110.

- FULLAT, O. *Valores y Narrativa. Axiología educativa de Occidente*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2005.
- FUMAROLI, M. *El Estado cultural*, Barcelona: Acantilado, 2007.
- GIL, E. (ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, Madrid, Comillas, 1999.
- JARNÉS, B. *Stefan Zweig, cumbre apagada*, Torrelavega: Quálea editorial, 2010.
- METZ, J.B. *Por una cultura de la memoria*, Barcelona: Anthropos, 1999.
- RATIO STUDIORUM. *Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*. París: Belin, 1997.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. «Las Humanidades, del mundo clásico al mundo actual», *Estudios Clásicos*, 108, 1995: 115-133.
- SHESTOV, L. *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, París: Aubier, 1993. (Hi ha una traducció en castellà –*Nueva Revista*, 97, 2005: 97-115– de la presentació d'aquesta obra).
- STEINER, G. *La idea d'Europa*, Barcelona: Arcàdia, 2004.
- STRAUSS, L. *Jerusalem i Atenes*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1991.
- VICTORI COMPANYYS, L. *L'ensenyament de la ciència segons la pedagogia ignasiana*, Barcelona: Universitat Ramon Llull, 2006.



Dr. Conrad Vilanou.

La idea d'Europa entre la consciència de l'ocàs i l'obertura a l'altre

Giuseppe DI GIACOMO (La Sapienza)

Històricament Europa és una identitat molt definida: és constituïda per aquells Estats que han fet la història del món tal i com l'hem coneguda fins a la Segona Guerra Mundial. Avui, aquesta civilitat que ha construït l'occident, ha de donar-se una nova missió. De fet, el canvi en la història del món s'inicià a cavall entre els segles xx i xxi i representa una transmutació total. L'ascens progressiu de la Xina, l'Índia, Brasil i Rússia ho canvia tot: els límits del món, el pes demogràfic, les característiques dels mercats mundials. A més, l'acceleració del progrés tecnològic, que en termes informatius permet la integració de tothom, accelera encara més tot el procés. Ara bé, justament perquè no es pot no descartar una pèrdua de velocitat dels estats europeus vers aquests països emergents és manifesta la necessitat de dissenyar Europa en el context dels grans canvis geoeconòmics i geopolítics en curs en el món. Es tracta de realitzar una discontinuïtat dràstica amb el passat i prendre decisions valentes en particular pel que fa al problema de la integració dels immigrants.

No és sorprenent que les preocupacions sobre la globalització es deguin a la consciència que el nostre és un món de desigualtats alarmants. Així que, encara que hi ha motius suficients per donar suport a la globalització, és necessari abordar simultàniament les qüestions ètiques que en deriven. És un error concebre la globalització com un component de l'imperialisme, ja que és una cosa les proporcions de la qual van molt més enllà d'aquest fenomen, i per això no es pot reduir a un mer producte de l'occidentalització. Avui en dia, la globalització ja és un fet que no té marxa enrere, ja que l'alternativa seria una reclusió irreductible a l'autarquia

i l'aïllament. No hi ha dubte que la història humana seria molt més limitada si cada país hagués viscut tancat en les seves pròpies fronteres geogràfiques i culturals. Ben mirat, ni un universalisme en sentit ampli, ni un particularisme nacionalista no poden proporcionar un coneixement adequat de les necessitats de la justícia global: cal un tercer punt de vista capaç de reconèixer la diversitat de les relacions mundials en joc.

A nivell individual, això significa que no hem de perdre la capacitat de pensar de forma diferent només perquè pertanyem a una determinada comunitat o cultura. Ben al contrari, és precisament perquè pertanyem a una cultura particular —a un particular «joc de llenguatge», diria Wittgenstein— que podem comprendre les altres cultures —els altres «jocs de llenguatge». En l'era de la globalització que s'està desenvolupant, Europa ha de ser capaç de treballar per a una nova estructura supraestatal i multicultural. Preguntar-se sobre la diferència implica la capacitat de preguntar-se sobre la pròpia identitat: és simplement expressant la meua diferència vers l'altre, és a dir, la meua singularitat, que hi puc establir una relació. En aquest sentit, mai no es podrà donar cap harmonia com a superació abstracta de les diferències, ni cap diferència com a abstracta negació de l'harmonia. En poques paraules, és només dels conflictes que en pot sorgir l'harmonia. Europa, que ha estat el centre de la terra, no sembla capaç d'«inventar» noves institucions amb la possibilitat d'abordar la situació econòmica de les noves relacions i conflictes que se'n deriven. Però potser compleix certament la seva història quan fa un problema del seu ocàs.

Però aquest ocàs és també un principi, perquè només els que tenen un ocàs tenen un «futur»: aquesta és la veritable «decadència» de què parla Nietzsche: la decadència dels últims homes que no volen fugir d'aquest món, sinó «ultrapassar-lo». Així, que Europa sigui la terra de l'ocàs significa

que aposta per l'ocàs del què ja ha estat, en el ben entès que una altra cosa s'esdevindrà. És en aquest sentit que l'ocàs pertany a l'essència d'Europa, de manera que, sense aquest fet, Europa en última instància, es trairia a si mateixa: Europa no decau perquè cau en l'ocàs sinó que decau perquè refusa l'ocàs. L'Europa que oblida que l'ocàs és la seva tasca, oblida també que aquest és el seu únic futur. Una vegada més, és Nietzsche qui li ho recorda quan fa dir a Zaratustra: «Jo estimo aquells que no saben viure si no és en l'ocàs». Això vol dir que necessàriament hem de ser capaços d'acceptar la contingència, la multiplicitat, sense intentar de superar-la vers una unitat absoluta. No és en va que el perill inherent a la filosofia és de voler-se absoluta, perfecta i completa, independentment de tota referència. En poques paraules, és aquesta pretensió d'arribar a l'absolut que Europa, en l'ocàs, ha d'abandonar.

Així doncs, l'esperit europeu és l'esperit crític en la confrontació de tota absoluta que, apareixent en un moment de la història, a Grècia, s'ha ampliat fins a dominar tots els esdeveniments del continent europeu i avui tendeix a estendre's al món sencer. A aquesta voluntat de qüestionar totes les certeses els grecs li van donar el nom de «filosofia», que és el sinònim perfecte d'esperit crític. Es tracta d'un esperit que implica la lluita contra tot el que reclama una acceptació cega, i aquest esperit no pot ser controlat per cap llei externa. Des d'aquest punt de vista, la «identitat europea» es presenta com la voluntat de pensar radicalment la «identitat» com a identitat històricotemporal i no com a identitat absoluta, és a dir, fora del temps. Així, la voluntat que per sobre o al cor de les coses històricotemporals hi ha les coses divines, immutables i metatemporals, cau en l'ocàs. Amb aquesta caiguda a l'ocàs apareix la voluntat que tot estigui en el temps i en la història, emergint del no-res i sent destinat a tornar-hi. L'ocàs inevitable de la tradició europea és la «mort de Déu», és a dir, per a Occident, la mort de tota

veritat metatemporal, i per tant, la creença en la insuperabilitat de l'esdevenir històricotemporal.

A l'interior de l'ocàs –que ja es compleix en els dos últims segles– l'home perd el valor absolut que es deriva de la seva relació amb l'ordre vertader i immutable de les coses divines. No només això, sinó que amb l'ocàs de tot l'ordre immutable de les coses, s'està radicalitzant la lluita i els conflictes constitutius d'Occident. I si la identitat europea d'avui és la forma extrema de la voluntat de poder, aquesta no està en mans dels homes, sinó que són els homes que estan en les seves mans. La tècnica és capaç de mantenir unides les coses del món més que qualsevol altra forma d'unificació dels ens que, en quant històricotemporal, són el principi mateix de la seva separació. La tècnica és la voluntat d'unificar la desunió que preval sobre totes les altres formes de voluntat d'unificació que ha anat sorgint de tant en tant en la tradició europea fins als nostres dies.

Arreu del món, l'administració de la identitat europea només pot ser delegada, per ara, a la voluntat de poder que avui és personificada sobretot per la tècnica. La mateixa unitat política d'Europa només es pot construir sobre la base d'una de les possibles formes adoptades per l'administració d'aquesta voluntat de poder. La tècnica que sap que la seva pròpia destinació és el domini és aquella que no només coneix la inevitabilitat de la decadència de la tradició, sinó de la mateixa tradició i no perd de vista les formes i els continguts essencials. En definitiva, l'esperit europeu és l'esperit crític que ha crescut en l'interior del gest decisiu amb el qual Europa ha dissenyat i implementat la dimensió del temps més enllà de qualsevol absolut.

En *Europa, la via romana*¹, Rémi Brague sosté que el declivi d'Europa es deu a la pèrdua de la identitat cultural de

1. Rémi BRAGUE, *Europa, la via romana*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, segona edició, 2002.

la pròpia Europa. Però si, com és lògic, en el món occidental es viu gairebé a tot arreu de la mateixa manera, ¿quin sentit té, en aquesta tendència a l'anivellament i la uniformitat, el reclam a una identitat cultural europea? I de totes maneres, ¿no és, més enllà dels processos materials d'integració imposats per la globalització, un patrimoni comú al qual s'hi pot ancorar? El fet és que la pèrdua, o millor dit, l'anorreament, de les nostres arrels s'ha convertit en una realitat amb la qual hem de comptar. La tradició occidental s'ha acostumat a pensar que la identitat europea es remunta, primerament, a la cultura grega. Fins i tot el nom del vell continent té l'origen en la mitologia grega: «Europa» és la germana de Cadme, la jove estimada per Zeus, que sota l'aparença d'un toro manyac, la segresta i la posseeix, deixant-li com a regal la terra que pren el seu nom.

Però la imatge de Grècia com a origen d'Europa és un mite, ja que Europa va néixer de l'estratificació dels molts components, sense coincidir amb cap de particular, i no es pot negar que aquests components s'han compactat en un horitzó unitari dins d'un món cultural, que és aquell en què vivim i on ens reconeixem. De fet, per Brague, tal unitat, que no prové ni d'Atenes ni de Jerusalem, té com a model cultural Roma. Això significa que nosaltres els europeus tenim característiques culturals afins a les dels romans i que, en conseqüència, ens comportem de manera anàloga a com la «romanitat cultural» ho ha fet amb els grecs i la «romanitat religiosa» amb el judaisme. És en aquest sentit que, sempre segons Brague, «romanitat» equival a «subsidiarietat cultural»: es tracta de l'actitud de saber rebre i transmetre, i abans de tot assumir com a propi el que pertany a un altre. En aquest sentit, la romanitat, més que constituir directament una identitat, indica la possibilitat de formar una identitat gràcies a la seva capacitat d'obrir-se a l'altre. Des d'aquest punt de vista, la identitat europea és el seu ésser essencialment romà. No és casualitat que els romans no fessin

altra cosa que transmetre: és cert que no van portar res de nou respecte als dos pobles creadors, el grec i l'hebreu, però sí que van portar com a nou el que era per a ells antic, van acceptar de «col·locar-se» *després* dels grecs i *després* els jueus. De fet, és allò que per Brague defineix la seva «subsidiarietat» o «secundarietat».

La difusió del grec i l'hebreu va trobar a Roma un terreny particularment favorable. Així, a diferència dels grecs, que amb fermesa afirmaven que no havien tingut mestres, els romans voluntàriament confessaven el que devien als d'altres. És el que ha expressat Virgili, que crea en *L'Eneida* el mite romà per excel·lència. Enees deixa Troia en flames, pren el seu pare i els déus de la llar i els transfereix en terra llatina: ser romà significa fer l'experiència d'allò que és l'antic com si fos una cosa nova, de manera que el que era antic es converteix en el principi dels nous desenvolupaments. Per això és romana l'experiència del començar com a recomençar. En aquest sentit, ser romà vol dir tenir a les espatlles un classicisme per imitar i al davant una barbàrie per sotmetre. Així doncs, Europa es distingeix d'altres cultures per la manera particular de relacionar-se amb el que li és propi: l'apropiació del que es percep com estrany. Des d'aquest punt de vista, la modernitat es caracteritza per la revolució feta per la relació històrica amb el passat: el passat és fet a partir del present.

La «subsidiarietat cultural» ha regit sempre la relació amb l'altre en la història cultural d'Europa. Així, d'una banda, s'observa una expansió constant vers un àmbit considerat «bàrbar», per assimilar-lo i integrar-lo –es pot atribuir a aquesta tendència la integració dels pobles de llengua no llatina, primerament germànics, després eslaus o escandinaus, i el seu accés al cristianisme, o l'expansió que segueix als grans descobriments i que ha comportat les aventures colonials–; per altra banda, veiem l'esforç continu per remuntar aigües amunt, cap a les fonts clàssiques. Per tant, és possible des-

criure la història intel·lectual d'Europa en una sèrie gairebé ininterrompuda de renaixences. La cultura europea en el seu conjunt constitueix un esforç per tornar a un passat que mai no ha estat el seu, però respecte al qual ha estat irreversible caure-hi. La consciència d'haver de tornar a una font, a un origen, que no és la «nostra» i que mai ho ha estat, és viva des del començament del projecte europeu: potser és també el motor de la seva història.

En definitiva, la consciència que Europa té el seu origen fora de si mateixa ha donat lloc a un canvi de la seva identitat cultural, de manera que la seva identitat només pot ser *excèntrica*. De fet, és només referint-se al que li és anterior i al que li és aliè que Europa accedeix al que li és propi. Així, la cultura europea és un camí que sempre condueix a una font estrangera, tant que aquesta sempre emergeix en l'intent de veure's a través dels ulls dels altres. Això significa que la qüestió de la identitat cultural europea no es pot establir de forma independent sinó que està íntimament lligada a la qüestió de la seva relació amb altres civilitzacions precedents i/o externes. En suma, per Europa, la relació amb ella mateixa passa necessàriament per la relació amb els altres.

Però, llavors, el perill per a Europa no pot venir de fora, per la senzilla raó que ella mateixa no pot concebre's com un «dins». El perill, doncs, rau en considerar-la com un espai tancat, separat dels altres: la conseqüència és que el que està fora no pot aparèixer com una amenaça. Un ressò de tot això és visible en els problemes relacionats amb la immigració: la importació de mà d'obra dóna lloc al fantasma d'una invasió d'un «interior» per part d'un «exterior» que se suposa que pertorba la seva puresa. Mentre Europa es concebi així, demostra que no creu que el que ha d'oferir és capaç d'afectar els que el destí ha fet néixer fora de les seves fronteres. Mai cap cultura ha estat tan poc centrada sobre si mateixa i al mateix temps tan interessada en els altres com Europa. Per tant, parlar d'«eurocentrisme» és

contrari a la veritat. No obstant això, no es tracta només de descriure un passat, sinó també de projectar un futur, propo-
sant a Europa un nou model de relació amb allò que li és
propi.



Giuseppe Di Giacomo.

Un esperit europeu de fraternitat

Jordi SALES CODERCH (Universitat de Barcelona)

L'any 1915, un jove muniquès de 18 anys, combatent voluntari amb l'exèrcit austríac en les repetides batalles de l'Isonzo, caigué presoner dels italians a les Dolomites. El jove havia llegit Schopenhauer i Nietzsche i s'havia allistat per fugir de l'avorriment de la vida burgesa. Dotze anys després, Karl Löwith, que fou aquest jove, agraint al seu mestre Martin Heidegger la tramesa de *Sein und Zeit* li escriu respecte de l'existència filosòfica: «penso en alguna cosa diferent, perquè Nietzsche és la meva llet materna filosòfica i el Sud, la meva pàtria 'filosòfica'» (carta de l'1 de maig de 1927). En aquell moment, Löwith estava treballant sota la direcció de Heidegger el seu escrit d'habilitació, *L'individu en el paper del proïsme* (1928).

L'amic Joan M. Puiggròs ha estudiat la trajectòria filosòfica d'aquest jove i ens la descriu molt bé perquè sap arrel·lar-la acuradament en la circumstància biogràfica i reconstruir-la parsimoniosament en la situació dialògica respecte de Heidegger, certament, però també respecte als seus companys de generació, molt especialment Leo Strauss. Puiggròs fa un estudi molt acurat de la correspondència entre Karl Löwith i Leo Strauss, la importància de la qual és fonamental. Gennaro Sasso explica que cap als anys 60 del segle passat el mateix Karl Löwith li digué que tota la seva obra hauria de ser llegida si se la volia captar seriosament en relació no només amb Heidegger sinó també, i sobretot, amb Leo Strauss (G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, Bologna: il Mulino, 1993, 231). El que Löwith i Strauss situen diversament és la funció del cristianisme en la historicitat.

Karl Löwith nasqué l'any 1897, el mateix any que Gerson Scholem. Leo Strauss ho féu dos anys més tard, l'any 1899, com també Jacob Klein. Hans-George Gadamer anava amb

el segle, Eric Voegelin nasqué l'any 1901, Gerard Krüger i Alexander Kojève el 1902. L'estudi conjunt de tots aquests pensadors com un fet generacional podria esdevenir un exercici de lucidesa respecte a nosaltres mateixos en el nostre moment present, perquè ens ajudarà a veure la situació secularment problemàtica i conflictiva dels nostres *elements de civilització* i les dificultats de viabilitat conjunta d'algunes de les seves possibles combinacions. Tots aquests noms, i d'altres que hi podríem afegir, tenen en comú que són gent trasbalsada en el mateix moment històric, gent buidada de diferent manera i que perdien, o alteraven substancialment, diferents components d'una síntesi que sempre fou, malgrat la seva brillant aparença, molt fràgil: la cultura de l'alemanya guillermina (1870-1918). El que aquesta *Kultur* sigui molt diferent, i de quina manera ho sigui, de la *Civilisation Française* és encara alguna cosa que ens convé escatir amb cura i diferenciar-la bé del soroll dels esforços de propaganda per legitimar el xoc de 1914 i les seves mutacions posteriors fins avui mateix. El filòsof francès de família jueva irlandesa Henri Bergson pronuncia l'agost de 1914 a l'*Académie des sciences morales et politiques* de París un discurs en què digué: «La lutte engagée contre l'Allemagne est la lutte même de la civilisation contre la barbarie». L'escrit *Deutschtum und Judentum* (1915) de Hermann Cohen és una resposta a la posició bergsoniana, que és, també, la d'Émile Durkheim. Molta gent, entre d'ells Jacques Derrida, no sap massa què li cal fer amb la posició de Cohen, a saber, el propagandístic enllaç patriòtic alemany entre la condició jueva i la condició alemanya. Hom té fins i tot la, diguem-ne, indelicadesa de retreure a la memòria de Hermann Cohen el destí final de la seva esposa Martha, morta en l'extermini. Res no és fàcil quan s'han barrejat tant les grans paraules en repetides lluites gens nobles —com hem vist, en una d'elles, s'incorporava, avorrit i buit des d'una nietzscheana voluntat de vida, un jove muniquès. El jove Löwith era gairebé del tot

aliè a la seva condició jueva que li fou descoberta posteriorment per la persecució i tampoc no el movia gaire un patriotisme alemany. No s'entén la totalitat de la figura de Löwith si no es pensa bé la seva atracció pels italians des dels seus anys de captiveri. Els italians són «indulgents enfront d'aquelles febleses dels homes que l'alemany vol anihilar». Sabem que a Marburg, per Nadal de 1925, traduí a l'alemany un escrit de Francesc d'Assís. Gadamer recorda Löwith tan enamorat d'Itàlia que el convenç de prendre lliçons de llengua italiana.

La veu de Karl Löwith, la motivació dels seus estudis sobre el segle dinou, per exemple, ve de molt lluny i de molt endins de la nit de la violència europea i dels seus contrastos més suaus. L'afinitat entre Paul Valéry i Karl Löwith, que amb molt bon sentit la construcció del relat de Joan Puiggròs avança des del seu lloc cronològic final, ens ajuda a veure bé que no estem pas simplement davant de posicions a classificar en un esdevenir de la filosofia «acadèmica» alemanya, ni en posicions a discernir en el debat «continental» entre uns «hermeneutes» i uns «transcendentalistes», com ara es vol llegir l'episodi de Davos entre Martin Heidegger i Ernst Cassirer (Gordon, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, 2010). Estem en tota una altra cosa més ampla i que manté un interès humanament superior. Un altra cosa que té a veure amb la viabilitat de les particularitats i les possibles visions més o menys rivals de la universalitat que pot, o no pot, definir ara mateix per a nosaltres un viable esperit europeu de fraternitat històricament eficaç des d'una serenitat natural.

El llibre recentment publicat de Joan PUIGGRÓS, *Karl Löwith. Saviesa i Escepticisme* (Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2010), és un excel·lent instrument de treball per a tothom que vulgui comprendre ara mateix la situació espiritual europea. Una Europa cansada i distreta està cremant moltes energies fora de la dualitat que li és essencial d'afron-

tar: l'humil aprenentatge de la vida democràtica i la defensa valenta de la seva herència espiritual enfront de la banalització de l'«americanisme». El gust pel que ens és difícil i essencial el trobarem resseguint l'odissea espiritual d'una generació de joves alemanys en la que tots ells esdevingueren pensadors en circumstàncies encara molt més difícils i tràgiques que les nostres. Aquests joves eren més o menys alemanys, i més o menys liberals, en la seva primera formació. Per plasmar-ho gràficament eren els nés d'Otto von Bismarck (1815-1898). En la seva primera joventut visqueren la guerra de 1914, en la seva primera maduresa l'ascens del nazisme l'any 1933. Després els seus destins els faran més o menys europeus en cada cas. El llibre de Wollin (*Heidegger's Children*, Princeton UP, 2001), situat en l'òrbita de Jürgen Habermas, com ens recorda Joan Puiggròs, quan vol estudiar quatre figures d'aquesta constel·lació com són Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas i Herbert Marcuse, els anomena «els infants de Heidegger». Certament Heidegger els va fascinar, en major o menor mesura, a tots. No és pas just, però, estudiar-los únicament des d'aquesta òptica. Fonamentalment, perquè no es tracta pas de regatejar res a ningú, perquè des de Heidegger estant no s'entenen prou bé ni les dimensions del buit anterior en què estaven tots ells quan Heidegger els va atreure, ni el xoc que representa per a cadascun d'ells la trajectòria posterior de Heidegger. Em refereixo no sols a l'aventura del rectorat, sinó la seva adolorida i massa elegant positura posterior de testimoni del *Denken* enfront del sempre massa fàcilment blasmat americanisme durant l'era Adenauer (1949-1963). Davant d'una personalitat molt absorbent sovint, però, és més fàcil prescindir-ne que *resituar-la*. És justament això segon el que cal fer (J. A. Barash, «The Sense of History: On the Political Implications of Karl Lowith's Concept of Secularization», *History and Theory*, 37, 2002, 69-82). Un dels mèrits del llibre d'en Puiggròs és que també ho fa. Karl

Löwith diu una cosa molt justa quan diu: «no és pas Heidegger que s'ha interpretat malament a ell mateix quan s'ha arren- glerat amb Hitler, sinó que no han entès gens Heidegger aquells que no comprenen per què ho ha pogut fer». No convé pas ni menystenir l'episodi com un accident (Gadamer), ni obsessionar-se en una estrident denúncia justiciera massa aspra no se sap pas massa prou bé des de quines innocències (V. Farias, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona: Muchnik, 1989; E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris: Albin Michel, 2005). *Sein und Zeit* (1927) no és un llibre nazi; el llibre nazi és *Mein Kampf* (1925). És precisament Leo Strauss el que fa circular la primera formulació del que després se n'ha dit *reductio ad Hitlerum* (L. Strauss, *Natural Rights and History*, The University of Chicago Press, 1953 p. 423 [ed.1965]). Un dels eixos d'aquest llibre de Strauss és revisar les posicions de Weber a l'entorn de la vocació científica. Löwith fou organitzador de la conferència de 1919 que és *La ciència com a professió*. El problema de fons que emmarca tot plegat i al qual cal restar ben atents és la paradoxal i colossal manca de pressentiment dels intel·lectuals de la República de Weimar de les exactes proporcions de la crisi de civilització en què es movien. L'èxit de Heidegger entre els joves a Friburg (1915-1923), Marburg (1923-1928) i Davos (1929) fou degut a la ferma rotunditat de la negació heideggeriana al que certament havia caducat l'any 1918 en nom d'una acció a la qual ja no li calia orientar-se. Si hom vol una imatge, el mag de Messkirch, com li deien els seus joves seguidors, fou com el flautista d'Hamelin d'una generació de pensadors diferentment «rupturistes». Tot ells admiraren de Heidegger la seva «força de pensament», cap d'ells trobà en Heidegger una «possibilitat d'orientació». La moda filosòfica de la segona postguerra que s'anomenà «existencialisme» féu de la manca d'orientació una posa filosòfica, féu de la necessitat virtut, per dir-ho d'una manera ben planera.

Un altre dels mèrits del llibre d'en Joan Puiggròs és que es mou molt bé en l'estat de la qüestió estudiada. *Karl Löwith. Saviesa i Escepticisme* és un tractament que integra en un marc més ample les temàtiques del personalisme antropològic, la consciència històrica i les relacions entre secularització i modernitat, les quals s'han repartit l'atenció a Löwith en l'actualitat dels estudis filosòfics. Pensem que el dictamen de Habermas («és un home que es replega estoicament enfront de la consciència històrica») ha pesat excessivament sobre la imatge de Löwith. ¿Què vol dir replegar-se, estoicament o no, respecte a la consciència històrica al segle vint? ¿És que els frankfurtians la captaren, mantingueren o reviscolaren?



Dr. Jordi Sales.

Jan Patocka (1907-1977) i Europa

Francesc TORRES (Universitat de les Illes Balears), Joan Lluís LLINÀS (UIB), Andrés JAUME (UIB)

Ara bé, el que anomenem la humanització de l'home és precisament el fet que no es limiti a actuar, sinó que pretengui conèixer les raons per les quals actua. És això el que des de Grècia ha caracteritzat l'Occident; és això justament el que en aquest moments està, segons sembla, en crisi.

[Josep FERRATER MORA (1960)]

D'acord amb la concepció socràtica de la filosofia que defensa Jan Patocka, podem dir que la mesura del valor de la tasca filosòfica no seria el fet de presentar respostes definitives sinó la clara articulació de les preguntes fosques i enfosquides que dominen la crisi d'una època. Això és la gran realització de Patocka: obligar a plantejar-se les preguntes crucials que bategaran incansablement en el fons del món actual.

Podem afirmar que la seva producció és una excel·lent introducció per a la comprensió de Husserl i Heidegger. Els seus assaigs sobre la filosofia antiga, els seus estudis sobre la història de la ciència i la seva interpretació de l'obra de Comenius li atorguen un lloc important en la història de la recerca filosòfica, però també en el camp de la pedagogia, de la història i de l'erudició.

Ara bé, la pregunta cabdal és si va ser un filòsof original. La contribució més important de Patocka, pensant de manera simultània Husserl i Heidegger, va consistir en pensar a la vegada la realitat com a significativa i la realitat com a autònoma en la seva integritat. L'home occidental necessitava un recurs per tal d'afrontar la nova situació tràgica del vell continent. D'ací que tant bon punt es produeix en la seva vida aquesta perillosa i insuportable fissura, Patocka cerqui

una fenomenologia «asubjectiva», que també ha de ser inevitablement dialèctica. Aleshores, comprendre'ns no és solament una tasca científica, sinó una exigència moral. En una època tecnològica, la filosofia afronta la temptació permanent d'esdevenir una *tekhné*, una ciència entre les altres ciències, i es pot caure en l'oblit de la pregunta pel sentit del tot, la coordinació universal de les coses. ¿Restava un xic d'esperança?

L'intent de resposta de Patocka el trobem en alguns textos dels darrers anys de la seva vida, com per exemple «¿És possible la fi de la filosofia?» (*Muze filozofie zaniknout*) i en un esborrany d'un estudi que té com a títol «Europa i Post-Europa». Patocka considera en aquests textos la possibilitat que la humanitat pugui perdre l'habilitat distintiva de plantejar-se el sentit del tot i perdre's entre els particulars, oblidant la cura de l'ànima en favor de la cobdícia per les coses. No es preocuparia de la visió de la transcendència, de la justícia, de la veritat i de la bellesa. En aquesta situació, Europa s'enfonsaria a un nivell de vida prehumà i prehistòric, i cauria dintre d'un cicle de necessitat i satisfacció, avarícia i gratificació. El hereus d'Europa i també l'Europa contemporània sembla que només han tingut cura d'aquesta part de l'herència. No pensen i es dediquen a l'acció o a la repetició formulària de les creences sense fonament, o a les menudeses de la vida quotidiana. Per tant, arribaria el final de la filosofia, encara que per raons de sentiment o d'inèrcia institucional podríem continuar emprant el mot «filosofia» per a designar la ciència teòrica o la teoria lingüística. Això també significaria la fi de la humanitat en el seu sentit occidental, encara que l'espècie biològica de l'*Homo sapiens* arribàs a superar la devastació ecològica produïda per la universalització de la cobdícia.

L'home camina per la vida patint tota mena d'empentes. Ara bé, Patocka estava convençut, malgrat les tendències del moment, que la pregunta filosòfica no seria silenciada: tota la seva obra és una afirmació que la confrontació de la

llibertat amb la seva finitud conduirà sempre la humanitat a la pregunta sobre el sentit i sobre la integritat de l' ésser i, per tant, a la cura de l'ànima i sobre el sentit del tot. Això és el que dóna al seu preguntar un significat universal i una validesa perenne. No és simplement que el seu filosofar faci intel·ligible la dialèctica de Husserl i Heidegger, sinó que articula una dialèctica més profunda que la que representaren Husserl i Heidegger en el seu temps. Podem dir que la pregunta de Patocka pot ser veritablement perenne. Ara bé, ens podem preguntar si les seves respostes particulars, concretes, que Patocka proposa, poden reclamar l'esmentada validesa perenne. Patocka té una gran esperança en l'efecte de la sacsejada. Creu que pot remoure la preocupació i l'interès de la humanitat per als particulars. No és evident que la pèrdua de tot ens particular condueixi els homes a un nou descobriment de la terrible grandesa de la tangible bondat de l' ésser. Després de les dues guerres mundials i les seves conseqüències, Patocka afirmava del segle xx que era una guerra permanent, com també ho digueren alguns contemporanis il·lustres (com Paul Tillich), o ho pensava del seu moment Comenius (1592-1670) abans d'ells.

D'acord amb la història i la psicologia individual, podem dubtar del sofriment sempre que sigui creador. També pot ser destructiu i dur al pessimisme i a una posició passiva. ¿No podríem afirmar que definir la nostra opinió o actitud davant un fet i actuar, com va fer Patocka signant la *Carta 77*, o prendre posició com fan els ecologistes davant la destrucció paisatgística, pot ser una resposta que reclami una validesa perenne? ¿Per què cercar la resposta en el pessimisme i en la sacsejada del sofriment i no en la justícia i l'amor? Evidentment, això implica tenir cura d'un mateix, com ens diu Tomas Masaryk, mestre de Patocka, en la presentació dels principis cardinals de l'ètica humanista. La cura d'un mateix, doncs, és el camí patockià per a la salvació d'Europa.

La posició davant el pensament europeu en els discursos inaugurals de Xavier Llorens i Barba, Julián Sanz del Río i Francesc Asensi

Xavier SERRA (Universitat de València - IES Joan Fuster (Sueca))

Entre el 1808 i el 1849 –això és, des de l'inici de la Guerra del Francès fins al final de la Segona Guerra Carlina– el desgavell polític en què es veié immers el país fou total: guerres, aixecaments, cops d'Estat, insurreccions... Enmig d'aquest desori permanent i generalitzat, la cultura s'ensorrà. Fou impossible fer res. A partir del 1850, el desgavell fou més relatiu, en el sentit de més suportable. Els pronunciaments no es pogueren eliminar, però almenys, durant dues dècades, no hi hagué guerres.

Els liberals, per reacció davant la pressió absolutista, havien tornat a obrir feia alguns anys les Universitats de Barcelona i Madrid –i tancaren les de Cervera i Alcalá. Ara bé: el cretinisme ambiental imperant en aquestes universitats –i en les que s'havien mantingut al seu lloc, com va ser el cas de la de València– fou impossible de dissimular. El retard cultural, la inòpia, eren patents. La tendència predominant en la legislació que promogueren tant els absolutistes com els liberals de diferent signe que anaren succeint-se en el govern de l'Estat fou la tendència a la intervenció, a l'uniformisme, a la centralització. En determinats moments es feren alguns –pocs– intents per sortir del cretinisme per mitjà de l'absorció de les idees que circulaven a França, a Alemanya, al Regne Unit... El 1843, en els darrers mesos de la Regència d'Espartero, el ministre Pedro Gómez de la Serna creà la càtedra d'Història de la Filosofia en la Universitat de Madrid i nomenà Julián Sanz del Río per a ocupar-la. Com que la matrícula en l'assignatura inclosa en el nou pla d'estudis encara trigaria dos anys a obrir-se, concedí a Sanz del

Río una pensió perquè, mentrestant, visités les universitats estrangeres que cregués convenient. Sanz de Río anà, en primer lloc, a París, on l'astre filosòfic del moment era Victor Cousin. La idea que Sanz del Río s'havia anat formant de la cultura francesa, però, era absolutament negativa. «Cada dia deploro més –escriví al seu amic José de la Revilla– la influència que la filosofia i la ciència francesa –ciència confusa i superficial– exerceixen sobre nosaltres des de fa mig segle». Així, l'estada a París durà poc temps. A continuació, es traslladà fins a Brussel·les, per tal d'estudiar amb el filòsof alemany Heinrich Ahrens, del qual havia llegit el *Cours de Droit Naturel*. Ahrens era un seguidor de la filosofia de Karl Christian Friedrich Krause i recomanà a Sanz del Río que anés a la Universitat de Heildelberg. El 1843 ja feia onze anys que Krause havia mort, però hi restava, en aquella universitat, un cercle de deixebles. Sanz del Río assistí als cursos que professaven Leonhardi i Röder i es convencé que el sistema de Krause era la veritat absoluta i definitiva.

L'objectiu principal del viatge de Sanz del Río fou estudiar la filosofia moderna alemanya –per tal de trobar una alternativa a la influència francesa, que considerava nefasta. D'aquesta filosofia, però, n'absorbí només el sistema de Krause; sistema que a la mateixa Alemanya havia tingut un escàs ressò i que anava clarament de baixa. Quan tornà, l'any 1844, la Regència d'Espartero havia passat avall: el govern progressista havia estat substituït per un govern conservador; la càtedra d'Història de la Filosofia per a la qual havia estat nomenat no s'arribà ni tan sols a inaugurar, perquè aviat els plans d'estudi de les universitats foren modificats pel ministre Pidal.

Pidal tingué amb Sanz del Río una certa consideració: li oferí una càtedra de filosofia a la Universitat de Madrid. Però Sanz del Río, que havia heretat feia poc una casa i algunes propietats a Illescas, refusà l'oferiment i es retirà a traduir i estudiar els llibres que havia portat del seu viatge a

Heidelberg. Pidal entengué que el refús era definitiu i així ho deixà consignat. Segons Sanz del Río, però, la seva renúncia fou només temporal. Així, quan anys més tard demanà la reincorporació, es generà l'habitual embolic administratiu, que només pogué ser solucionat perquè tingué de cara la sort. Dit d'altra manera: l'embolic administratiu fou clarificat amb la pujada d'un nou govern progressista a Madrid: el govern de l'aliança entre els generals Espartero i O'Donnell, que donà inici al Bienni Progressista.

La implicació de Sanz del Río en els conciliàbuls del progressisme madrileny fou en tot moment molt considerable. Fou, de fet, el capítol filosòfic d'aquest progressisme.

A Barcelona els intents de renovació prengueren una direcció diferent. El 1835, sent Josep Melcior Prat cap polític de la Diputació Provincial, s'obriren diverses càtedres en l'Acadèmia de Ciències i Arts per a suplir l'absència d'estudis universitaris. Una d'aquestes càtedres fou la d'Ideologia, en la qual professà Ramón Martí d'Eixalà. En les lliçons que féu en aquesta càtedra, que s'anomenà Càtedra d'Ideologia per a desmarcar-la de la filosofia escolàstica que s'estudiava a la Universitat de Cervera i als seminaris de tot Catalunya, Martí d'Eixalà introduí el pensament dels empiristes britànics i dels ideòlegs i els eclèctics francesos. Als cursos d'aquesta Càtedra d'Ideologia assistiren Francesc Xavier Llorens i Barba i Pere Codina i Vilà, els quals foren, respectivament, a partir del 1847, catedràtics de filosofia a la Universitat de Barcelona i a l'Institut Provincial.

Martí d'Eixalà publicà al llarg de la seva vida només dos llibres de filosofia: el 1841, un *Curso de Filosofia Elemental*, que fou utilitzat en la Universitat de Barcelona durant uns anys, i, el 1842, un *Manual de la Historia de la Filosofía*, traduït del *Manuel de philosophie expérimentale* d'Amice. Amice, que era seguidor de l'escola eclèctica, dedicava uns capítols del llibre a Reid i Dugald Stewart. Així, la filosofia escocesa del sentit comú fou introduïda a

Catalunya a través dels resums elaborats pels seguidors de l'eclecticisme francès.

Llorens es lliurà, pel que sembla, d'aquesta dependència i llegí els filòsofs escocesos, de vegades, en els seus escrits originals. Llorens, que fou el catedràtic de filosofia de la Universitat de Barcelona durant vint-i-cinc anys –entre el 1857 i el 1872–, fou un seguidor, tímid, cautelós, de l'escola escocesa del sentit comú.

L'octubre del 1854 Llorens féu el discurs inaugural de curs a la Universitat de Barcelona. Fou l'únic escrit que publicà. Tingué algun ressò aquest discurs? Potser algú en féu, en aquella època, el més mínim cas? Entre el 1854 i el 1858 es pronunciaren tres discursos al voltant de l'estat dels estudis filosòfics: el de Llorens, ja esmentat; el que féu Sanz del Río a la Universitat Madrid, a l'inici del curs 1857-1858, i el que pronuncià, a la Universitat de València, el 1858, el prevere Francesc Asensi Verge.

Llorens cregué que era possible sortir de la inòpia i de l'estancament per mitjà de «la introducció simultània de sistemes diferents». Fou partidari de l'obertura total, de l'absorció sense reserves de tots els corrents filosòfics vigents a l'Europa del moment. Malgrat la preferència que expressà per la filosofia escocesa del sentit comú, no pensà, doncs, que la qüestió es pogués resoldre a priori, mitjançant la incorporació d'un únic sistema. La posició de Sanz del Río, en canvi, fou la típica posició monolítica hispànica. Sanz del Río donà per establert que la veritat única i definitiva era el sistema de Krause i pensà que la regeneració cultural del país seria una conseqüència inexorable de la difusió del krausisme. El cas d'Asensi fou diferent. Asensi ni tan sols creia en la necessitat de renovar, considerava que els filòsofs francesos i anglesos anaven lluny d'osques i que els alemanys, simplement, deliraven.

Asensi va néixer a la ciutat de València cap a l'inici del segle XIX. Entrà de seminarista, amb beca, al Col·legi del

Patriarca, el 1817. L'any següent ingressà, també com a becari, al Col·legi Major de la Presentació. Es doctorà en Teologia i obtingué un curat a l'Església de Sant Martí. Després de l'entrada dels Cent Mil Fills de Sant Lluís, els absolutistes expulsaren de la Universitat de València vint-i-un professors, entre catedràtics i interins, xifra que equivalia, si fa no fa, a la meitat del claustre. En aquestes circumstàncies, Asensi, el 1824, fou nomenat professor substitut de Teologia. L'octubre del 1830 el ministre Calomarde, tement que es pogués escampar la revolució que havia tingut lloc a França, ordenà el tancament de les universitats. Quan, l'octubre del 1832, es tornaren a obrir, Asensi fou nomenat substitut d'Institucions filosòfiques. El febrer del 1833 guanyà en oposició l'única càtedra de filosofia de la Universitat de València.

Durant la Regència de Maria Cristina, Asensi pogué prosperar: com a eclesiàstic, fou nomenat síndic de Sant Martí i presidí la corporació dels síndics de tots els clergats; a la Universitat, fou clavari director de l'Hospital de Pobres Estudiants, comissari de festes, membre de la Junta d'Hisenda, vicerector... Ara bé: el 1840, la popularitat d'Espartero havia arribat al punt més alt. En constituir-se a Alzira la Junta Revolucionària, Asensi fou destituït del càrrec de vicerector i expulsat de la Universitat. En conjunt, entre catedràtics, regents i dependents, els expulsats en foren quinze. Però el 1841 la Direcció General d'Instrucció Pública revisà els processos i en reintegra nou, entre ells Asensi. La Universitat de València, el 1840, féu Espartero *doctor honoris causa* i destituï el rector Francesc Villalba. El 1843 tot el claustre signà un manifest contra Espartero i, mesos després, amb els moderats de nou en el govern, Villalba tornà a ser rector.

Asensi féu una videta acadèmica trista i apagada. No escriví. No publicà res. L'u d'octubre del 1858 hagué d'encarregar-se, per torn, de fer el discurs inaugural de curs. Escriví per a l'ocasió divuit o dinou fulls, que s'imprimiren a

la impremta de Josep Rius. En aquests fulls, Asensi es dedica a desacreditar tota la filosofia en voga a l'estranger.

Per a Asensi, la filosofia era una disciplina exempta de problemes: una pura xauxa. El mètode era l'observació; l'objecte al qual s'aplicava aquest mètode era la naturalesa. Hi havia, naturalment, la naturalesa física i la mental. Com que els estudis de la naturalesa corpòria –les ciències– s'havien anat separant de mica en mica del tronc comú, la filosofia moderna només podia ser definida com la «ciència dels esperits». La filosofia que seguia la via correcta, la via de la veritat, consistia, doncs, en l'observació dels fets que es manifestaven en la consciència:

«L'observació o atenció als fenòmens de la naturalesa –escriu– és l'únic mitjà, proclamat per Bacon per al correcte estudi de les ciències físiques i per Descartes per al de les psicològiques; del qual s'han separat els filòsofs impacients, perquè és més llarg i lent, i han cercat el més breu, que és el de les hipòtesis i teories absurdes, inconcebibles i contràries al sentit comú de la humanitat. Tals són, deixant de banda les dels materialistes, fatalistes i sensualistes, a Anglaterra la negació de l'existència del món material per part de Berkeley, i la d'aquest i la de l'espiritual per part de Hume, fundant-se en l'antiga i absurda teoria de les idees; a França, la teoria de la substància de Descartes, que engendrà el panteisme d'Espinoza i la visió en Déu de Malebranche; la de les sensacions de Condillac i Destutt de Tracy, la de les facultats de l'ànima de Laromiguière, sistemes tots abocats a un etern oblit, i que no tenen cap altre destí que omplir una pàgina de la història.

»Però la filosofia que més s'ha allunyat del correcte camí de l'observació, i que per una conseqüència necessària ha delirat més, és l'alemanya moderna.»

Asensi no esmentava el nom de Krause en el discurs inaugural. En el breu esbós de l'evolució de l'idealisme alemany que elaborà feia referència a Kant, com a fundador, i a Fichte, Schelling i Hegel.

«La filosofia alemanya –escriví–, va ser rebuda al principi amb menyspreu, però de mica en mica s’ha anat introduint a França, on s’ha posat de moda, i es presenta a cara descoberta a Espanya, malgrat que no troba moltes simpaties.»

Sanz del Río havia pronunciat el seu discurs a la Universitat de Madrid l’any anterior (octubre del 1857). L’abril del 1858 –pocs mesos, per tant, abans que Asensi pronunciés el seu– obtingué el trasllat a la Universitat de València Eduardo Pérez Pujol, que ha de ser considerat el primer catedràtic influït pel krausisme d’aquesta universitat. El segon, cronològicament parlant, fou José Villó Ruiz, que no arribà fins nou anys més tard. Pérez Pujol fou catedràtic de Dret i Villó, d’Història.

D’altra banda, el 1854, Francesc Pi i Margall, afiliat al hegelianisme d’esquerres, havia publicat, a Madrid, el llibre *La reacció y la revolució*.

El fet és que la tendència a incorporar la filosofia alemanya que es donava en els ambients progressistes de Madrid suscità la reacció d’Asensi:

«Alemanya, abandonada l’esperança de trobar la veritat en aquestes ridícules teories, no trigarà a emprendre un nou camí, avergonyint-se ella i la humanitat sencera d’haver tingut entre els seus individus caps que hagin avortat sistemes tan exaltats, excèntrics i absurds.

»[...] Fugiu de la filosofia alemanya, perquè els seus resultats són destructors de tot ordre, de tota religió, de tota societat i moralitat, no sia que en llegir-la, ni que fos per pura curiositat, us contamineu i us deixi en un caos tal que oblideu on sou i què heu de fer, cerqueu la veritable filosofia, que és l’ànima de totes les ciències i que no és contrària en res a la religió, societat, moralitat, ni a cap dels principis que constitueixen la nostra dignitat: no us deixeu portar per les modes en filosofia...»

És indubtable que la literatura de Pi i Margall, escrita sempre en castellà, tingué en la nostra àrea cultural un de-

terminat nombre de lectors entusiastes. Tant al Principat com al País Valencià el republicanisme federalista tingué molts seguidors. La filosofia krausista, en canvi, s'infiltrà amb més dificultat. En realitat, el krausisme només fou influent, ací, en tant que corrent de renovació pedagògica. D'altra banda, després de la mort de Sanz del Río, que es produí el 1869, el moviment tendí a arraconar la metafísica de Krause i a decantar-se cap a altres corrents de pensament. Nicolás Salmerón, per exemple, que fou catedràtic de Metafísica a la Universitat de Madrid, es decantà pel positivisme francès arran del seu exili a París. El català Manuel Sales Ferré, catedràtic a Sevilla i Madrid, s'inclinà per Spencer. A Barcelona, el krausisme tingué una gairebé nul·la presència a la Universitat. El krausista més conspicu de Barcelona fou el germà de don Francisco Giner de los Ríos, Hermenegildo, pel paper que jugà com a representant del republicanisme espanyolista en la política catalana. A la Universitat de València, a banda d'Eduardo Pérez Pujol i de José Villó, professaren Joaquín Arnau Ibàñez i Eduard Soler. Però Arnau, que era aragonès, morí als pocs mesos d'ocupar la càtedra i Soler, que fou l'únic valencià del grup, marxà a Madrid quan es fundà la Institución Libre d'Enseñanza.

De vegades s'ha volgut inflar la importància de Llorens en l'evolució del pensament català. Llorens, a banda del discurs que féu el 1854, no publicà res. Ni una ratlla. Les *Lecciones de filosofía* que publicà la Facultat de Filosofia i Lletres de Barcelona, en tres volums, el 1920, en realitat, contenen bàsicament els apunts que prengué Balari i Jovany quan assistí als cursos que professava Llorens. La resta dels escrits que anaren sortint –per exemple, el que publicà Eugeni d'Ors en *Arxiu de l'Institut de Ciències*– tenen una procedència semblant. És cert que el discurs, per a l'època en què fou escrit i, sobretot, comparat amb els que escriviren Asensi o Sanz del Río, és un paper molt ben girat, intel·ligent. Ara: quina influència tingué? El primer intent d'editar les lliçons

de Llorens, que tingué lloc poc després de produir-se la seva mort (1872), fou aturat pel censor eclesiàstic designat per al cas. Es trobà que en les lliçons hi havia una certa influència kantiana. Així, els papers foren retirats i dipositats a la Universitat de Barcelona i, durant molts anys, no se'n va saber res més. Els deixebles que es manifestaren com a seguidors de Llorens foren pocs i tingueren una posició acadèmica molt prima, començant pel que fou el seu ajudant en els darrers temps, Joaquim Sabater, que no ascendí mai més enllà de la categoria d'auxiliar. Francesc d'Assís Masferrer i el prevere Pere Garriga foren catedràtics d'Institut.

Torras i Bages redactà un parell d'escrits laudatoris sobre la personalitat de Llorens. Digué en aquests escrits que, en els seus darrers temps, la intenció de Llorens fou conciliar la filosofia escocesa amb el tomisme. En el mateix sentit es pronuncià Masferrer, que en la dedicatòria que encapçala el llibre *Programa razonado de filosofía elemental*, publicat a Vic, el 1881, escriví: «A la memòria del malaguanyat catedràtic de filosofia de la Universitat de Barcelona, D. Francesc Xavier Llorens i Barba, savi i fervent conreador de la filosofia escocesa i coneixedor profund de la metafísica escolàstica.»

Marcelino Menéndez y Pelayo, anys més tard, negà que Llorens s'hagués desviat mai de les directrius de la filosofia escocesa: «Amb més zel que discreció –escriví–, alguns deixebles han volgut concedir-li l'honor pòstum d'haver-se decantat en els seus darrers temps cap al neoescolasticisme.» El bisbe Torras i Bages replicà en una nota a peu de pàgina de *La tradició catalana*. Quan es produí aquesta polèmica, però, feia gairebé vint anys que Llorens era mort i s'havia diluït per complet, al Principat, qualsevol influència de la filosofia escocesa.

Europa en la filosofia d'Eugeni d'Ors. Continent o continent?

Joan CUSCÓ I CLARASÓ (VINSEUM)

En un treball anterior vam parlar del pensament polític d'Eugeni d'Ors, de les seves reflexions sobre les nocions de «nació» i d'«Estat», de la seva idea al voltant d'uns «Estats Units d'Europa» i de com la Primera Guerra Mundial va afectar la seva filosofia política¹. Avui no volem parlar d'això, almenys no directament, ni de l'interessant contrast entre ell i José Ortega i Gasset a l'hora de discernir sobre aquestes qüestions². Ens interessa destacar com la idea d'Europa i l'ideal noucentista d'uropeïtzar Catalunya, en topar amb la realitat del dia a dia, provoca un gir irreversible en la filosofia d'Eugeni d'Ors. En certa mesura, i a partir de la lectura atenta de certs treballs a vegades obviats, volem veure com: quan els conceptes i les teories es troben *en i amb* la realitat (individual i col·lectiva) el concepte de filosofia de Xènius es transformi i s'encari cap a noves fronteres. Això, personalment, ens ha obligat a fer dialogar els treballs que havíem fet sobre el seu pensament polític amb altres que tenim sobre la seva manera d'entendre la filosofia³. I ens constata com a partir del xoc amb la realitat d'Ors va arrodonir aspectes del mestratge de Joan Maragall com la necessitat de fugir del dualisme entre esperit i cos, la crítica a l'ideal del progrés de la humanitat i la culminació musical de la filosofia a través de l'acció de poetitzar la vida ja que

1. J. CUSCÓ I CLARASÓ, «Eugeni d'Ors. Nacionalisme i noucentisme», *Revista de Catalunya*, 2002, 178.

2. Un bon treball d'aproximació a aquests aspectes en l'obra d'Ortega és: H. C. RALEY, *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid: Revista de Occidente, 1977.

3. J. CUSCÓ I CLARASÓ, «Per què filosofia? Reflexió en companyia d'Eduard Nicol i d'Eugeni d'Ors», *El Contemporani*, 2006, 31/32

en l'origen hi ha el silenci, la paraula porta un silenci en el seu interior al llarg de la vida humana i la mort obre un nou silenci.

Per Xènius, Europa és important des d'una doble perspectiva: primer, com a ideal polític (d'una solidaritat política que ens porta de la nació a l'estat i de l'estat a la unió d'estats) i, segon, com a ideal de civilització (cal europeïtzar Catalunya). La solidaritat és la base política que ens porta del nacionalisme a l'imperialisme, i la finalitat d'aquest projecte polític són la ciutat i la civilitat. Aquests ideals els trobem ben clars des dels postulats del 1903 al I Congrés Universitari Català fins a les *Lletres a Tina* (1914)⁴.

A partir del 1919 s'inicia una nova etapa en l'obra de d'Ors i en les inquietuds que guien la seva tasca com a pensador o intel·lectual. Una etapa en què (després de perdre l'oposició a càtedra l'any 1914, d'estar a punt de morir per greus febres gripals l'any 1918, dels efectes de la Primera Guerra Mundial sobre els seus ideals, d'haver de dimitir del seu càrrec a la Mancomunitat l'any 1920 i d'ésser expulsat del Seminari de Filosofia de l'IEC l'any 1921) intenta algunes fugides endavant (exercir de mestre a l'Amèrica Llatina, fer cursos per Europa i finalment triomfar a Madrid).

L'obra on trobem plasmat aquest gir és *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*. Des d'un primer moment ens diu que se sent fora de joc perquè els conceptes i les pràctiques han canviat radicalment: «veo la sociedad moderna constituida en república de esfuerzos, que tienen por ley común la material producción; el lucro, por recompensa»⁵. Però, ahora, pensa que no podem renunciar a

4. Per copsar bé aquest punt d'inflexió és bo llegir el pròleg que va escriure per a l'edició de les gloses a Tina, publicada sota el títol *Tina i la guerra gran* dins la col·lecció «Quaderns literaris» de la Llibreria Catalònia (volums 76 i 77).

5. E. D'ORS, *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*. Madrid:

la intel·ligència: «seguimos mientras tanto en lo profesional, ya acariciando en *Aprendizaje y heroísmo*. Hoy, como entonces, postulamos que *profesión y amor* son las dos manifestaciones reveladoras de la personalidad» (p. 19). I cal veure si una cosa i l'altra es poden casar.

Al món contemporani: «la suprema libertad se cifra en la suprema sujeción» i cal reflexionar si en el cas de la intel·ligència això també és així. I s'adona que la saviesa i el saber difícilment poden tenir un espai en la societat contemporània. No poden estar còmodes enmig de la: «pereza y [...] la prisa de los contemporáneos» (p. 33). I aquesta és la paradoxa a resoldre.

Diu que de jove va conèixer la figura del savi, i ell i la resta de joves espanyols devots de la cultura i de la normalitat (els noucentistes) el van admirar i defensar perquè estaven: «sedientos de una mejor europeidad [...]. Quisimos también para nuestras ciudades la imitación del modelo cumplido, objeto o encuentro en peregrinaciones fervorosas por los lugares y santuarios del vivir científico universal» (p. 23). En aquells anys de joventut, quan hom visitava un savi europeu es feia autoconscient de les pròpies mancances: el «visitante español, que es, por español, un sobrevenido a la vida científica» (p. 25). En parlar amb els «savis de veritat» hom s'adonà que hi ha un tipus de societat en què: «la sociedad ha llegado a un punto en que la ciencia, la ciencia pura, pueda ser una digna profesión, no una cínica extravagancia, pero tampoco un extraordinario acontecimiento [...], que haya sabios forma parte del estado normal de las cosas» (p. 25-26). Fins a l'època contemporània en la història d'Europa la filosofia i l'amor a la saviesa han estat guies inexorables. Amb els sofistes la saviesa esdevé laica (amb ells naix la història de la cultura i la possibilitat del «estricto intelectual»)

Residencia de Estudiantes, 1919 p. 16. A partir d'ara citarem indicant el número de pàgina d'aquesta edició.

(p. 38), a l'època medieval la Universitat fa un nou salt en aquest camí (un «afincamiento del profesional de la inteligencia») (p. 39), i és l'època en què destaca la figura d'Abelard (qui ha donat: «la nueva versión del tipo intelectual, la lección fuerte de su alteza privilegiada y de su libertad difícil») (p. 40). Per tant: «los sofistas han inventado al hombre de ciencia; Abelardo ha inventado al profesor; el Renacimiento buscará otra cosa» (p. 41). Després, arriba la impremta i el periodisme i, ja al segle XIX, la saviesa: «conoce ya todos los instrumentos de la libertad intelectual: conoce la ciencia laica, la universidad, la edición y el periódico. Ahora va a entrarse en la prueba definitiva. Va a ensayarse una profesionalidad de la inteligencia» (p. 45).

Al llarg del segle XIX es juga aquesta batalla. Però, en analitzar els fruits de la «inteligencia industrializada», hem de dir que: «en presencia de los resultados mejores, gustando de los frutos más exquisitos, ante el espejismo de una europeidad normal, en cuya conquista se cifraron nuestros sueños, pudimos engañarnos. La convulsión actual del mundo viene a sacarnos del error [...]. La inteligencia ha pretendido organizarse en el siglo XIX según la ley común de la profesionalidad, entrando normalmente en la republica de esfuerzos que tiene la producción como ley común, el lucro como recompensa [...]. Sí, un avance, un enriquecimiento, un tesoro; pero no en aquello en que ello se ha producido como una industria, sino en aquello en que se ha producido como una esclavitud, como un episodio más de la eterna, de la irredimible esclavitud» (p. 49-50). La veritable cultura ha quedat al marge de la «cultura oficial». L'intel·lectual de veritat és ocult i no entra en els circuits comercials o de prestigi. Ni el comunisme ni el capitalisme no han treballat en pro de la intel·ligència. Enfront de la intel·ligència la política sempre imposa la sospita perquè hom oblida que: «las grandes catástrofes de la historia han seguido siempre a las épocas en que las fuerzas del país eran orientadas hacia la

producción industrial y comercial, hacia el cuidado exclusivo del desarrollo económico... Pero sea como fuere, el hecho más brutal, es éste. La inteligencia, la inteligencia libre, la fuerza pura del espíritu, no es llamada a ocupar posición en la gran lucha de intereses colectivos en que ha entrado el mundo» (p. 54).

El que s'ha viscut al llarg del segle XIX implica un canvi radical en la cultura occidental. Ni en el comunisme ni en el capitalisme la intel·ligència no hi juga cap paper significatiu i la política queda transformada i desapareix, per exemple, qualsevol ideal de justícia per a la societat del demà. La democratització de la cultura no ha estat possible i la mercantilització cultural del segle XX tampoc no és esperonadora.

En constatar això d'Ors fa el seu salt idealista (o poètic): «Desprovista así, expulsada así, ¿qué le queda a la inteligencia? Le queda, señores, una función de que profesión alguna no sabrá desproveerla. Le queda la función de totalidad» (p. 56). Fuig del mercantilisme (de la servitud), però, a quin preu? Hi ha un model de civilització, el que ha materialitzat Europa, que se'ns esfuma. Aleshores, què cal fer?

Per a Xènius la resposta és simple: defensa la «sed de totalidad». Europa i la seva cultura han fugit de les «palpitaciones más vigorosas de la vida espiritual» de l'ésser humà. Han funcionalitzat la saviesa i la cultura: han sotmès la veritable saviesa i intel·ligència. No és debades, doncs, que en aquesta societat: «pedagogos inhabiles escriben pacientemente para los niños libros de imitado balbuceo en que se trata de niños» (p. 60). De tan funcional com és (o vol ser), el saber ja no serveix per allò que ha de servir. Quan el fragmentem i parlem de «la cultura dels joves», de la «cultura dels obrers»..., estem falsejant la cultura de veritat, la que té incidència en el nostre mode de vida. Naix un coneixement funcionalista absurd i mort que mata les inqui-

etuds. En conseqüència: «La inteligencia no puede ser una industria libre, que, cuando es libre, ya no es industria, y cuando es industria, no merece el nombre de inteligencia» (p. 69). El fracàs del segle XIX ens dóna una lliçó: «sabemos que lo ordinario de nosotros no puede emanciparse; pero también sabemos que lo mejor de nosotros no puede venderse» (p. 69-70).

La conferència de l'any 1919 a la Residencia de Estudiantes representa un punt d'inflexió en el pensament de d'Ors. Si fins aquell moment trobem una defensa de la curiositat i de la filosofia com a filla de l'amor per la vida aquí hi ha un salt endavant. Quan el filòsof topa amb realitat, quan la idea es posa sobre la realitat i hom copsa que no hi encaixa, el pensador català fa un salt enllà. Fuig del problema. Aixeca els ulls i mira cap al cel, cap a la mística. D'Ors, a més, radicalitza els postulats d'alguns dels autors que marquen els seus primers treballs filosòfics de l'any 1909. D'aquells autors a qui s'acostà per aconseguir beques per anar per Europa i per europeïtzar Catalunya. Pensem en Ernst Mach (per a qui no hi ha un abisme entre el món físic i el món psíquic i defensa el principi de l'economia del pensament), els postulats que el denomina «conceptualistes» de Pierre Duhem i, sobretot, la visió del psicòleg James Mark Baldwin, per a qui l'objecte de la filosofia ha de ser la bellesa i no pas la veritat⁶.

Aquesta és una actitud molt pròpia de l'Ors (en paraules de Rodolf Llorens «l'home estàtua»). I és que per a Rodolf Llorens, reinterpretant algunes aportacions d'Ortega i Gasset, d'Ors i Goethe són clars exponents d'una filosofia sense sang: «Res més repugnant, per mi, que una ànima olímpica.

6. Sobre els treballs que Ors va presentar per aconseguir anar becat a Europa i els seus continguts podeu consultar: J. ROURE, «La etapa barcelonessa de Eugenio d'Ors», *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982.

Res més irriant que un home estàtua. “Las estatuas son los hombres que no pueden respirar ni transpirar, porque no tiene atmósfera; fauna lunar. La medida se hace excesiva y desaloja la sustancia de su destino”»⁷. Una actitud orsiana que, per exemple, contrasta amb la d’Eduard Nicol qui: enfront la proclama de la mort de la filosofia vol la revolució en la filosofia (retornant als clàssics per a ser més lúcids)⁸.

En d’Ors, per tant, la culminació de la filosofia és l’Àngel: la personalitat que s’eternitza en la cultura (perquè s’hi dissol) i en la immensitat de l’eternitat. La saviesa es resol fora de la vida. En la mort. I per això, l’any 1928 i amb una lucidesa més que envejable, d’Ors escriu: «Yo iba a ser, a partir de este momento, primero el catalán de los años de estudio, luego el europeo exclusivo de los años de viaje, pero la primera siembra ya estaba hecha. Su consecuencia tenía que convertirse por lo menos en una nostalgia. ¿Quiere usted saber una confesión al oído? En esa vaga y singular nostalgia vivo aun»⁹. I, ja a l’any 1949, referma aquesta visió: «El espíritu de renuncia me ha ganado [...] El regalo está allí en ver el mar desde todos los lechos, sin necesidad siquiera de incorporarse [...] Gusta mi espíritu eremita de comer raíces. Tres letras –Ang– donde caben las palabras como “angustia”, como “ángel”. La Angustia me hace vivir. El Ángel me hace inmortal. La vida y la eternidad juntas, ¿qué más quisiéramos?»¹⁰.

A partir de la conferència de l’any 1919 s’allunya del seu mateix projecte de la filosofia com a diàleg i com a combat heliomàquic. Ja no és diàleg sinó monòleg aristocràtic. Ja no

7. R. LLORENS I JORDANA; «L’home i l’estàtua», a *Escrits d’Art*. Palma de Mallorca: Leonard Muntaner, 2010.

8. E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, Mèxic: FCE, 1972; *La reforma de la filosofía*, Mèxic: FCE, 1980.

9. E. D’ORS I ROVIRA, *Confesiones y recuerdos*, València: Pre-textos, 2000, p. 49.

10. *Ibid.*, p. 118

és idealisme militant sinó idealisme en estat pur. Ja no és lluita per la cultura. I és que com escriu a *El secreto de la filosofía* (1947): «no hay para cada hombre un destino, pero hay un Angel».

La Primera Guerra Mundial (una guerra entre germans que estroncà la seva visió política i cosmopolita d'Europa), el fracàs per entrar al món universitari, el fracàs de ser el director de la cultura catalana... Acompanyen aquest desencant o deseiiximent que després es reproduirà en les seves relacions amb el franquisme. I és paradoxal que just quan a l'interior d'Ors renuncia al seu projecte polític europeu i cultural europeitzador, des d'altres països europeus la seva obra és vista com un alè vital del vell continent, pensem en les paraules del filòsof romanès Mircea Eliade qui, l'any 1933 i en motiu de la publicació dels *Ensayos españoles* d'Ortega y Gasset, situa d'Ors i Ortega com a assagistes cabdals de la cultura europea (com a personalitats amb qui ja haurien volgut comptar al seu país)¹¹.

Val a dir, però, que aquest punt d'inflexió, i pel mateix moment en què es produeix, ens porta a tenir en compte altres consideracions que anotarem sense desenvolupar. En primer lloc, que els ideals clàssics del Noucentisme han arribat en altres autors i en la mateixa època a aquest mateix punt d'inflexió: han fet un salt a la metafísica. L'any 1916 Torres Garcia va fer al Palau de la Generalitat (partint del substrat de Goethe, de Nietzsche i de la mediterraneïtat clàssica) el mural "Lo temporal només és un símbol". En segon lloc, que també trobem aquest salt endavant en el pintor italià Giorgio de Chirico, qui crea els «figurins pensadors» (pensem en: *Le vaticinateru* del 1913-1914, *Le muse inquietant* de l'any 1917 i *Muse metaphisique* del 1918). Per De Chirico, sota els ideals de la mediterrània clàssica arriba la

11. M. ELIADE, «En España y en Rumania», en *Una nueva filosofía de la luna*, Madrid: Trotta, 2010.

pintura metafísica, en la qual els figurins són qui ocupa el lloc buit deixat per l'ésser humà. A una pintura que expressa l'absència de sentit de l'univers i cerca el *daimon* en totes les coses arribant al silenci des d'una perspectiva de l'artista com a músic-profeta que hi veu «més enllà» (de qui fugint de l'efímer pot «recuperar» la grandesa del passat). En tercer lloc, que aquesta actitud encaixa molt en tot el neoplatonisme europeu i sobretot en l'actitud barroca en què la música ens porta fins a l'experiència mística. I encaixa amb totes les alegories de les set arts liberals (del *trivium* i del *quadrivium*) que són una roda (cercle) cap a la saviesa que comença amb la gramàtica i que adquireix el seu sentit i valor finals quan, a través de la música, s'alcen envers el món celestial (que és la suprema harmonia). Amb una visió pitagòrica i platònica de la saviesa que trobem ben reflectida al quadre *Alegoria* del pintor valencià Miquel March (ca.1633-1670), la qual plasma la perspectiva del coneixement humà com a camí iniciàtic des de la gramàtica a la música. Com a procés d'ascens des del misteri i cap al misteri.

Desplegar aquestes tres darreres qüestions, que ens donen tota una altra visió de l'obra de l'Ors i de la seva inserció dins la cultura europea contemporània i dins la tradició del neoplatonisme i que obren les portes a pensar que el Noucentisme arriba a un punt de no retorn pels volts de l'any 1919, són figures d'un altre paner, però no podíem plegar sense deixar-les anotades.

Europa: educació humana en crisi?

Albert LLORCA ARIMANY (Societat Catalana de Filosofia)

«És l'ús públic de la intel·ligència privada allò que augmenta el capital intel·lectual d'una comunitat»

J. A. MARINA

La present comunicació pretén endinsar-se en el bagatge educatiu i filosòfic que comporta la noció «Europa», tenint present les aportacions que puguin fer les anàlisis etimològiques i històriques. El marc de la comunicació s'insereix en el triangle conceptual exposat en el títol (Europa, educació, crisi), nocions avui prou sacsejades i que inciten a una reflexió. Dels tres conceptes esmentats, deixo per més endavant els dos primers, objecte principal de la nostra reflexió.

Pel que fa a la noció del mot «crisi», del panorama que m'ofereix el *Diccionari de la Llengua Catalana*, en sintetitzo tres línies d'interpretació, a saber: 1/ *Crisi* entesa com a etapa transitòria, de mutació dins d'un procés inevitable, el fi del qual desconexem o no hi parem atenció. 2/ *Crisi* entesa com a moment difícil, compromís, que obliga a prendre una decisió. 3/ *Crisi* entesa com a una situació desastrosa, anguniosa, perduda i sense possibilitat de salvació. Per una obvietat del raonament i d'oportunitat filosòfica opto per la segona interpretació; a més de ser la que més encaixa etimològicament amb les perspectives de la filosofia grega –*krinein* i *krisis* indiquen dubte i oportunitat o esperança de canvi–, de la fenomenologia i del personalisme que tindrè en compte al llarg de la comunicació¹.

1. En la conferència *La filosofia en la crisi de la humanitat europea*, (ara a *La filosofia como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1973), Husserl considera que la crisi europea és el fracàs d'un enfocament objectivista i naturalista en el coneixement racional, i només té dues sortides: o

Si entrem en l'àmbit de «l'educació humana», el primer que hom constata és l'ambigüitat de l'expressió, i intentaré clarificar-la a força de simplificar-la, i l'entendré, aleshores, com el creixement intel·ligent vers l'autonomia, llibertat i felicitat individual en el context de la comunitat o «circumstància» en la qual sóc i sense la qual no sóc².

I Europa? M'acullo a adoptar, a risc de poca originalitat, la perspectiva husserliana i patockiana com a proposta d'«humanitat autorreflexionada»³ en termes d'empenta cultural orientada a esbrinar la veritat o «la mirada a allò que és» (Patocka)⁴. Definició prou ampla per aplegar posicions idealistes o d'intenció universalitzadora, alhora que equipada per a fer front als vents recents globalitzadors.

Tot plegat, el títol –sobre el qual vaig tenir dubtes–, pretén reflectir una humil *reflexió pràctica* civilitzadora: que vol dir antropològica, ètica i filosòfico-política sobre el *ta-rannà i la identitat que avui exhibeix Europa* i esperable en un futur no llunyà.

bé la decadència del sentit racional de la vida, enfonsant-se en la barbàrie; o bé un renaixement espiritual en enfortir la interioritat de la vida espiritual, universalitzadora i infinita (p. 172.)

2. J. A. MARINA, *La inteligencia fracasada*. Barcelona: Anagrama, 2009. És evident que aquest intent imprecís de definició pot complementar-se amb altres conceptes com *crisi*, *cura de l'ànima*, *conatus cultural*, dels quals en farem alguna referència més endavant, i il·lustrar-se amb temes com la *paideia* grega, la intel·ligència emocional (Goleman), la identitat de sentit de l'ésser humà (V. Frankl).

3. E. HUSSERL, *La filosofía como autorreflexión de la humanidad* (a *La filosofía como ciencia estricta*, o.c. p.129).

4. J. PATOCKA, *Platón y Europa*. Barcelona: Península, 1991, p. 88. Haig de dir que, de les interpretacions que s'han ofert sobre l'etimologia del mot «Europa», n'hi ha una que és propera a la línia patockiana d'enfocar-la que considera que tal paraula prové d'una composició de dues arrels: «eurus» (ample) i «ops» (vista o ull); de manera que «Europa» podria significar «d'àmplia vista o d'amplis ulls».

Per deute intel·lectual i per vocació vital, els meus presupòsits filosòfics els situo precisament endins de les nocions fenomenològica i personalista sobre Europa. I els interrogants que esperonen les meves dues hipòtesis són aquestes: a/ ¿Ens és útil aquella anàlisi crítica i un xic escèptica de Jan Patocka que interpreta que Europa després de la Primera Guerra Mundial ha perdut el camí que la definia⁵ —camí que ja havia definit el mateix Husserl i que ell compartia: a saber, ser una síntesi cultural dirigida cap a la recerca «d'allò que és»?⁶ /b/ La segona hipòtesi es justifica sobre l'esmentada vocació del caràcter personalista que jo comparteixo: i és la de la possibilitat de «recuperar», com a tasca educadora, a través de la reflexió filosòfica, el teixit vital-cultural d'Europa. Aquí ens trobem amb el *Lebenswelt* husserlià i amb l'entranyable *cura de l'ànima* grega valorada per Jan Patocka.

I. Esbós de tres referències filosòfiques sobre Europa. Husserl i Patocka.

La reflexió huserliana sobre la identitat d'Europa i el seu sentit històric arranca de la dura experiència de la Primera Guerra Mundial —on el filòsof va perdre un fill—, i la conseqüent sensació de fragilitat que això li produí; compartida, d'altra banda, per pensadors de la talla de Charles Péguy, Paul Valéry, Nicolau Berdiaev, John Huzinga o el mateix

5. J. PATOCKA, *Ibid.*, p. 15-16. En efecte, diu Patocka que «Europa fue en realidad dueña del mundo. Dueña económica: ella fue la que desarrolló el capitalismo, la red comercial de la economía planetaria. Dueña política en virtud de su monopolio de un poder cuyo origen se hallaba en la ciencia y en la técnica, pues todo eso también iba unido a su grado de reflexión y a la civilización racional que poseía en exclusiva. Todo eso fue Europa. Y esa realidad colosal ha quedado definitivamente liquidada en treinta años, en el curso de dos guerras, al término de las cuales no queda nada de su potencia dominadora del mundo. Con sus propias fuerzas se ha destruido a sí misma» (p.16).

6. J. PATOCKA, *Ibid.*, p. 86-87.

Mounier. La confluència d'idees de Husserl amb aquests pensadors parteix de la convicció que el mal d'Europa ve de dins d'ella mateixa, i en el cas del propi Husserl això es concreta en un diagnòstic prou precís: la *crisi de les ciències* i l'abandonament per aquestes del *món de la vida*, afegint-hi la manca del sentit de la responsabilitat històrica que aquest *Lebenswelt* reclama. La *crisi* civilitzadora que aquest allunyament del sentit teleològic-històric que Europa mostra⁷ haurà de ser «curat» per la fenomenologia: la seva idea directriu o teleològica és el desplegament de la persona humana en la història sense quedar presa per aquesta⁸. Només sota aquest supòsit és possible entendre el *telos* humanitzador al qual ha de contribuir la història, però no pas constituir-la⁹. Cal afegir que aquest ideal husserlià de la filosofia com a saber humanitzador i racional té una vessant pràctica, alhora individual i col·lectiva, i per això la reflexió històrica resulta per a ell imprescindible i urgent; la qual cosa obliga a recuperar els *grecs*, en una mena de reconeixement dialògic que, essent històric, es torna alhora *dianoia*. La filosofia husserliana, sorgida de la consciència de responsabilitat de la *Krisi* és, per tant, una crida cap a la transformació de l'home i d'Europa a través d'un món històric, temporal, i vital –*Lebenswelt*– intersubjectiu –comunitari-cultural¹⁰.

7. E. HUSSERL, *La filosofia en la crisi de la humanitat europea*. Conferència pronunciada a Viena el maig de 1935. Estudi inserit a *Filosofia como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova. 1973, p. 135.

8. E. HUSSERL, *La filosofia como autorreflexión de la humanidad*. Estudi inserit a *Filosofia como ciencia estricta*. o.c. p. 125.

9. En *Responsabilitat i món de la vida*, Barcelona: Anthropos, 1992, p. 150, J. M. ESQUIROL ha observat bé aquest matis que condueix a accentuar la responsabilitat ètica de l'home «en» la història; enfocament que lliga amb el pensament personalista comunitari de Mounier (vegeu en aquest sentit el nostre estudi: «La lògica del compromís de la persona a E. Mounier: valors, història i progrés», *Ars Brevis*, 15, 2010).

10. J. M. ESQUIROL, *Ibidem*.

No en va, Paul Ricoeur en un lúcid treball de fa anys sobre el paper i el sentit de la història en l'obra de Husserl, insistirà en el que ell hi troba d'essencial per a la reflexió sobre Europa: per Husserl, dirà Ricoeur, Europa és la realització de la humanitat a través de la història, tasca infinita cap a la veritat mitjançant dos conceptes bàsics derivats del jo transcendental i de la intersubjectivitat, a saber: la persona psicosocial i l'esperit o «comunitat intermonàdica»¹¹.

Per Husserl, continua Ricoeur, la fenomenologia és la que expressa el procés cap a la realització plena de la humanitat europea, presentant-se com el protofenomen de la cultura europea, atorgant a aquesta salut espiritual i curant-la de la malaltia de l'objectivisme de les ciències¹². Per la seva banda, la reflexió de Jan Patocka arrela, precisament en la tasca, seguint el mestre Husserl, de superar l'esquizofrènia en què les ciències han deixat l'esperit humà¹³. Accentuant més la dimensió pràctica de l'home que no pas la fenomenologia de Husserl, Patocka insisteix en la situacionalitat vital i corporal de l'home, la qual cosa el condueix a repensar el lloc de l'home en la història sota la categoria de la problemàtica, ben diferent del que ell en diu l'estil de *vida a cobert*¹⁴, expressió que, d'altra banda, encaixa perfectament amb aquella proposta husserliana de «lluitem contra el perill dels perills

11. P. RICOEUR, «Husserl et le sens de l'histoire», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1954, 34: 280-316. Referint-se a Husserl, afirma Ricoeur: «heus aquí qui accedeix a la consciència d'una crisi col·lectiva de la Humanitat, qui no parla només de l'Ego Transcendental, sinó de l'home europeu, el seu destí, de la seva possible decadència, del seu renaixement necessari, que situa la seva pròpia filosofia en la història, amb la convenció que aquesta és responsable d'aquest home europeu, i que només ella li pot indicar la via de la renovació» (p. 280).

12. P. RICOEUR, *ibid.*, p. 290-291.

13. J.M. ESQUIROL, *Responsabilitat i món de la vida*. o.c. p. 208.

14. J. PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris: Verdier, 1981, p. 40.

—es refereix al naturalisme— com a bons europeus»¹⁵. La *problematicitat* és escaient a dues idees cabdals de Patocka: la *cura de l'ànima*, herència esdevinguda des de Plató i Demòcrit, i la idea essencial d'Europa. Així, dit molt sintèticament, la *cura de l'ànima* és, per Patocka, l'actitud amb la qual l'home adopta la responsabilitat d'encaminar-se vers la veritat, essent conscient de la vulnerabilitat, i en aquest sentit, expressa la presència de la filosofia grega com a *estil* o mode de vida en el pensament i cultura europeus, en allò que Patocka considerarà com a més essencial i peculiar que aporta Europa: la capacitat de l'home per pensar en l'horitzó del qüestionament de la tradició i viure sota el registre de la «mirada lliure sobre allò que és»¹⁶.

Però ahora, Patocka, assumint un cert toc escèptic¹⁷, és conscient de dues xacres d'Europa¹⁸, que funcionen en termes de causa i efecte, a saber: /1/ La *cura de l'ànima* entrà en profunda crisi quan emergí el que ell anomena la *cura del tenir*; és a dir, la preponderància del sentit de dominació del món que permeté la ciència moderna¹⁹. /2/ El problema de les guerres a Europa en el segle xx, que Patocka interpreta com un mecanisme cruent pel qual els estats europeus alliberen les energies acumulades per assegurar-se, paradoxalment, llur supervivència. De cara al futur hi ha incertesa donat que aquest bel·licisme va involucrar el món en tasques destructives i ara els hereus ja no li permeten seguir amb el protagonisme anterior. En temps recents, la guerra

15. E. HUSSERL, *La filosofia en la crisis de la humanidad europea*. oc. p. 172.

16. J. PATOCKA, *Platón i Europa*. o.c. p. 21 i 86-88.

17. *Ibid.* p. 10.

18. Ambdues qüestions apareixen en el llibre ja citat *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*.

19. Cal recordar que les crítiques marcelianes i frommianes al mode de viure sota la categoria del «tenir» són semblants a aquesta anàlisi de Patocka.

ha canviat de forma amb el relançament econòmic d'Europa, però no ha estat superada²⁰.

Dos obstacles prou gruixuts que Patocka, com Husserl, interpretaren i intentaren conjurar per al futur immediat. Ni l'un ni l'altre se'n varen sortir. En paraules de J.M. Esquirol, ambdós autors haurien reivindicat que «el fonament de la universal comprensibilitat i comunicabilitat del món rau en l'estructura de l'experiència personal viscuda»²¹. En aquest punt, em remeto al pròleg de Paul Ricoeur als *Essais* de Patocka, en el qual el filòsof francès qualifica de «socratisme polític»²² la posició de Patocka en pro de recuperar la *cura de l'ànima* davant les pesades cadenes de la comoditat quotidiana, de l'abdicació de la solidaritat i del dogmatisme polític-econòmic²³...

La tercera referència que ens sentim obligats a fer en relació amb la reflexió sobre l'herència europea de la *cura de l'ànima* és sobre Emmanuel Mounier. En l'època que Husserl escriu la *Krisi*, Mounier escriu el *Manifest al servei del personalisme*. I què diu en aquesta obra sobre Europa? Doncs, explícitament, no res perquè per a ell el focus de tot projecte de sentit és la persona humana i la seva dimensió comunitària, universalitzadora i interracial. El «deute» moral que justifica aquesta proposta és, per Mounier, reconèixer el sentiment de «colonitzadors» que pesa en els estats europeus occidentals; per això proposa, sense embuts, el rebuig dels «blocs» o de les «unions sagra-

20. J. PATOCKA, *Platón y Europa*. o.c. p. 16, 52.

21. J. M. ESQUIROL, *Responsabilitat i món de la vida*. o.c. p. 221. Referència que l'autor fa al pròleg dels *Essais* de Patocka.

22. J. PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Pròleg. o.c. Aquest pròleg fou publicat després a *Lectures I* (París: Seuil, 1991).

23. Als quals, com és sabut, fou molt sensible Vaclav Havel, amic personal de Patocka, company de fatigues i patiments arran de la signatura de la Carta 77.

des» ja que són fonts de separacions irreconciliables entre els homes²⁴.

En un interessant estudi de Daniel Lindenberg assenyala el poc entusiasme de Mounier davant la idea d'una Europa sociopolítica, posició en la que Péguy, els exiliats russos i la tradició llibertària francesa serien factors importants; a partir de la qual cosa Mounier expressaria la seva desconfiança per una Europa hereva del feudalisme i de l'esperit burgès que ell tan rebutjava²⁵. Cal observar que els anys trenta surten del catolicisme francès i alemany més avançat idees, compartides per Mounier, al voltant del pacifisme, la federació d'Europa i el comunitarisme, com a eines per superar la «malaltia» moderna del diner, l'expansionisme polític-militar del feixisme i del nazisme. Mounier es distancia de la democràcia cristiana²⁶, partidària de l'exaltació europea, de la mateixa manera que també es distancia de la idea orteguiana que convida a convertir Europa en una idea nacional. Precisament, Mounier rebutja en el *Manifest* tota idea d'estat-nació, al nivell que sigui i advoca per una societat internacional i interracial, passant ràpidament per «l'esglaió» europeu²⁷. Tot i així, Lindenberg reconeix que del personalisme de Mounier van sortir personalistes europeistes com Jacques Delors, Denis de Rougement, Raymon Aron, Alexandre Marc i altres. I això és així perquè Mounier –i *Esprit*– de bon començament tingueren una actitud europeista

24. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalisme*, en *Obras Completas*, p. 727. Barcelona: Laia, 1977. Hi ha una traducció catalana recent excel·lent de J. Pla Gallart, *Manifest al servei del personalisme*, Salamanca: Fundació Emmanuel Mounier, 2008, p. 728 i 735.

25. D. LINDENBERG, «Mounier i Europa» en *E. Mounier i el personalisme*. Barcelona: Cruïlla, 2002, p. 105-107.

26. En la que hi veu, tal com diu en les primeres pàgines de *Revolució Personalista i Comunitària*, un «esperit aburgestat».

27. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*. o.c. p. 725-727.

sobre la base del pensament federal i socialista, des de la qual aviat observà, en iniciar-se la «guerra freda» i el domini nord-americà, que l'Europa futura unida que ell albirava no seria la que es construiria²⁸. Des de l'ideal del socialisme democràtic, lluny de l'Europa socialdemocràtica de l'estat del benestar que Mounier rebutja, encara signa l'any 1947, juntament amb altres intel·lectuals, com Sartre, Lacroix o Camus, el *Manifest pour la paix et pour une Europe socialiste*, publicat després a *Esprit*.

Queda clar, doncs, que per Mounier no és rellevant una noció delimitada d'Europa com a unitat político-econòmica. Sí que ho és, però, com a motor civilitzatori, tal com es fa palès en les seves reflexions sobre el futur d'Europa en les seves anàlisis crítiques, fins i tot, a la socialdemocràcia sueca –la de l'estat del benestar– de final dels anys 40²⁹, en la qual ell no hi troba, des de la perspectiva personalista, un exemple a seguir per a tota Europa –potser és l'únic que ho diu en aquell moment. Resulta innegable que la percepció dels riscos econòmics i polítics d'Europa després de la Segona Guerra Europea fan confluïr les crítiques de Patocka i de Mounier. Certament la *cura de l'ànima* (Patocka) o el *despertar de la persona* (Mounier) tenen encara molt a dir en l'Europa actual.

II. Sortir de la «crisi» o recuperar la «humanitat» a Europa.

Abordo aquí l'interrogant que hem plantejat arran de la segona hipòtesi, per l'afrontament del qual tindrem presents les anteriors consideracions sobre Husserl, Patocka i Mounier.

28. E. BEA, i A. COLOMER, *Mounier i Esprit. Europa contra les hegemònies*. 4^o Premi Cirera i Soler, Barcelona: UTDC, 2002, p. 67.

29. Vegeu el nostre article «Persona i Felicitat: entre Emmanuel Mounier i la postmodernitat actual», *Calidoscopi. Revista de pensament i valors personalistes*, 27, XIV: 18-27.

Serà una reflexió pràctica de Paul Ricoeur, a mena de síntesi fenomenològic-personalista la que descriurem com a «assaig de resolució a «l'educació en crisi» referent als mals d'Europa, amb la qual hem encetat la present comunicació.

Per començar, les diverses crisis constatades avui a Europa responen, segons es dedueix del nostre enfocament, a un desgavell civilitzatori, o sigui, humanístico-col·lectiu. Des del nivell del bagatge educador que s'hi trobi en la direcció de la llibertat i la felicitat –la *cura de l'ànima* com a essència d'uropeïtat–, l'arrel grega de la *paideia* o afany formatiu dels joves ciutadans farà la seva contribució a la consolidació de la *ciutat* europea, mitjançant el foment de l'*areté* o esperit del deure, de l'honorabilitat i de la fortalesa física i mental, tal com es proclamava a Grècia³⁰.

Dit això, l'horitzó educatiu europeu recent es troba sota dos registres mitjancers aliens i poc favorables: el poder polític i l'utilitarisme economicista condicionant del primer.

Pel que fa al primer, s'ha instal·lat una estratègia –en l'actual estat postmodern controlador però poc implicat en allò que controla– de submissió de l'educació, en general, a mer instrument polític-ideològicador –d'allistament, en diria Mounier–, que en l'àmbit escolar obligatori es tradueix en eina pedagògic-militant³¹ ocupada en obtenció de rendiments fàcils i de baix cost allunyats de la «cura de l'ànima» i el que implica. Pel que fa a les polítiques educatives utilitaristes practicades per l'administració pública, són «solidàries» del pes de l'enfocament mercantilista, amb estratègies «resul·tadistes» –es mesuren i premien els aprovats, no el

30. En el seu llibre *¿Qué es la filosofía antigua?* (Mèxic: FCE, 1998), Pierre HADOT aporta la contribució que fa la filosofia grega a la fonamentació de «modes de vida» en base a l'*areté* i a l'educació (p. 23-24).

31. Vegeu el nostre article «El destí de l'educació cívico-moral o l'enginyeria psicosocioeducativa», *Anuari de la Societat Catalana de Pedagogia*, 5, 2006.

nivell educatiu—, com a engranatges de procediments de productivisme i competitivitat, d'adquisició d'habilitats suposades innovadores, com les TIC, de capacitats adaptatives vers la maximització de beneficis i satisfaccions... Davant d'aquest panorama, i recuperant la nostra segona hipòtesi —com promocionar canvis en la via de la humanització que la ciutadania europea necessita?—, trobem un apunt reflexiu de Paul Ricoeur de fa més de quaranta anys, sota la figura de «l'educador polític», de força vigència avui. Vegem:

Cal que «l'educador polític» intervingui intel·lectualment fent propostes en els tres registres civilitzatoris fonamentals: el tècnic-instrumental, el polític i l'axiològic; harmonitzant així les tasques de planificació social, de gestió del poder i d'aprenentatge i formació espiritual. Pel que fa al primer registre, l'autor creu que l'educador en les societats industrialitzades —les europees en són l'emblema— han de preparar els ciutadans per tal que es conduixin en un món que serà, cada cop més, el teatre de decisions preses a escala col·lectiva, la qual cosa es concreta en una estratègia doble: fer aparèixer la significació ètica de tota elecció aparentment econòmica i alhora lluitar per a l'edificació d'una democràcia econòmica³². El resultat d'això —llunyanament al que succeeix al món actual— seria qüestionar l'economia de consum i l'individualisme, en potenciar en l'ésser humà l'exercici de l'elecció col·lectiva, alhora que defugint de tota burocràcia al servei de l'interès econòmic privat; tot utilitzant la vella fórmula de Locke i Rousseau: «com fer-ho perquè la voluntat general sigui la voluntat de cadascú»³³. Aquesta és la base de la democràcia econòmica, i que ja proposava el mateix Mounier en la seva Revolució Personalista i Comunitària. Jo crec que aquesta fórmula explícita la proposta patockiana de la «cura de l'ànima» grega com a base de l'europeïtat.

32. P. RICOEUR, *Tâches de l'educateur politic*, o.c., p. 87.

33. *Ibid.*, p. 88.

Respecte al segon repte, Ricoeur parteix de la distinció weberiana entre moral de la convicció i moral de la responsabilitat, amb la idea que han de mantenir-se en tensió, pressionant indirectament la primera sobre la segona; essent un exemple prou explícit de tal tensió la utopia. Quina és la seva funció? Fonamentalment donar una dimensió humanitzadora a l'acció econòmica, social i política, o dit en termes propers a la sensibilitat personalista, «d'una banda, voler la humanitat com una totalitat, i d'altra banda, voler la persona com una singularitat». Aquesta combinatòria no gens fàcil de portar a terme d'una humanitat compartible pel desenvolupament real de les singularitats personals és, precisament, diu Ricoeur, la síntesi de la fórmula nuclear del personalisme mounierian: revolució personalista i comunitària³⁴.

Pel que fa al tercer registre, que exerceix una conjunció dels dos registres anteriors, i reflecteix, avui, el gran problema a nivell europeu i planetari, la tasca educadora rau en «integrar la civilització tècnico-universal –potser hauríem de dir ja mundialitzada³⁵–, a la personalitat cultural, a la singularitat històrica de cada grup humà»³⁶. Però vet aquí que la primera s'ha encaminat en la via del benefici ràpid i el consum desmesurat com a medi que ha ocupat l'esfera dels fins humans, que, en trastocar l'equipatge cultural, aquest perd identitat; de manera que «sabem com fem el que fem, però no sabem per a què ho fem»³⁷. Ricoeur parla clarament de contradicció entre racionalitat creixent dels nostres medis i racionalitat disminuïda dels nostres fins³⁸.

34. *Ibid.*, p. 89, 90, 91.

35. Tal com vàrem plantejar en el nostre estudi ja citat, «El trànsit vers el segle XXI en el món de la globalització: por o esperança?»

36. P. RICOEUR, *Tâches de l'educateur politique*. art. cit., p.91. Idea, d'altra banda, feta explícita pel filòsof en altres estudis, com *Civilisation universelle et culture nationale (Histoire et Vérité)*. Paris: Seuil, 1955.

37. L. RACIONERO, *Del paro al ocio*. Barcelona: Anagrama, 1986 (cap. V: «Las dos culturas»).

38 P. RICOEUR, *Tâches de l'educateur politique*. o.c. p. 92.

Epíleg

La persona i els valors que aquesta mobilitza sembla ser el punt de referència d'una humanitat no exempta de conflictes que s'ha desplegat en la història d'Europa. Aquests valors autèntics de l'ésser humà són valuosos en la mesura que forgen l'esmentada tasca i compromís històricocivilitzatori, conduint i fent seu l'enorme patrimoni tècnico-científic que, paradoxalment, avui la pressiona. Retrobem aquí la primitiva intenció husserliana des de la que planteja la *crisi* de la humanitat europea, i trobem, també, la mateixa presa de decisió inicial: comprendre i assumir la situació crítica en què ens ha posat la nostra civilització; a fi d'atorgar preferència a la decisió humana i a la seva planificació. I això és el que la fenomenologia ricoeuriana anomenà la «saviesa pràctica» per a un món postmodern, un estil humanitzador que brolla de la persona humana com a actitud autenticadora –n'he dit en altres llocs «conativa»– compromesa en resoldre les situacions no escollides, mitjançant les potències involuntàries disponibles –intel·lectuals, corporals i culturals– inherents a l'estructura antropològica de la condició encarnada de l'home, i promesa d'educació-humanització d'Europa.

El «marc discursiu» d'una filosofia de la religió actual

Miquel SEGURÓ MENDLEWICZ (Facultat de Filosofia. Universitat Ramon Llull)

La desafecció de «l'occident europeu» envers els grans discursos (o metarrelats, com diria Lyotard) és encara palpable. La postmodernitat, tan criticada com celebrada per comportar la dissolució dels valors essencialistes «de sempre», ha conduït l'home europeu a haver de reinventar el seu món de significats. Certament hi ha veus que situen el nostre context més enllà de la postmodernitat, com per exemple, la del sociòleg Gilles Lipovetsky que sosté que estem en una època «*hypermoderne*» en què tot s'ha portat a l'extrem –hiperindividualisme, hipercapitalisme, hipersolvència¹–, però el cert és que, estiguem o no en una hipermodernitat, les seqüeles de la postmodernitat encara són ben presents al «vell continent»².

Com no podia ser d'una altra forma, l'onatge de la postmodernitat s'ha deixat notar també en la religió confessional (en tant que gran metarrelat), encara que, paradoxalment, no ha comportat la seva dissolució, sinó que més aviat l'ha obligada també a reinventar-se³. Paral·lelament, a més, podem contemplar com entre la intel·lectualitat continental s'està consolidant una manera d'aproximar-se a la religió que cerca pensar-la i enfocar-la més enllà de les seves concrecions confessionals, un fet que si bé no neix directament de la crítica postmoderna, d'alguna manera troba en la

1. *Les temps hypermodernes*, Paris: Grasset, 2004, p. 76-78. Tot el llibre desenvolupa aquesta tesi.

2. En el 2003 encara tenia sentit per a G. VATTIMO parlar de postmodernitat («Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?», a *En torno a la posmodernidad*, Barcelona: Anthropos, 2003).

3. Ens n'hem referit a «Posmodernitat i espiritualitat: entre la missèria i la rèplica», *Ars Brevis*, 14, 2009.

fragmentació del seu discurs un context adient pel seu plantejament.

La crisi de la religió confessió és la crisi d'una forma de canalitzar el «fet religiós», però no comporta la fi de la qüestió religiosa com a tal, tan essencial a la pròpia vivència humana. Alguns entomen aquest declivi tràgicament, però d'altres interpreten la postmodernitat com un crit radical de protesta envers tota racionalització i submissió a la 'univocitat' de l'experiència vital, de manera que el que s'estaria operant és una salvaguarda del valor últim de la llibertat, quelcom al qual l'analogia també tendeix en última instància⁴. En efecte, el principi primer, l'èsser, no és quelcom que queda a disposició d'una funció cognitivo-especulativa⁵. Així, l'esgotament detectat envers els discursos totalitzadors –com per exemple alguns derivats de les «religions del llibre» o del mateix procés emancipador de la Modernitat– s'explicaria més per una ineficàcia dels mateixos que no pas per una presumpta 'degeneració' de la humanitat. L'oïda de l'home post-il·lustrat ja no reconeix alguns dels tradicionals valors 'objectius' pregonats perquè possiblement alguns d'aquests ja no responen a les seves actuals inquietuds. Li cal una relectura.

L'aproximació no confessional a la religió sembla ser conscient d'aquesta situació quan reflexiona sobre la dada polimorfa del fet religiós. En comptes de jutjar sobre la veracitat o no del que s'està operant en una determinada experiència denominada 'religiosa' prova de donar compte del que s'està transmetent en ella. I el camp de treball és immens. La multiplicitat de les «formes simbòliques» (Cassirer) amb que expressem la nostra experiència mundana és, do-

4. P. GILBERT, «La postmodernità e l'analogia», a *Provocazioni del pensiero post-moderno*, ed. F. L. Marcolungo, Torino: Rosenberg & Sellier, 2000, p. 103.

5. *Ibid.*, p. 102.

nada la seva arrel antropològica, quasi infinita. Com deia Miguel de Unamuno, quan hom reflexiona ho fa des de tota la seva integralitat; és l'home sencer el protagonista de l'exercici del pensar, és la seva especificitat com a tal⁶ i la seva constitució sentimental, volitiva, històrica, la plataforma des de la qual projecta un exercici 'racional' per a orientar-se per la vida. Amb tot, però, cadascú de nosaltres no és tan original com per a no ser equiparable als 'pròxims', per això la fenomenologia de la religió, després d'escoltar cada particular, pot establir unes mínimes pautes comunes dels comportaments trobats. Hi ha 'humanitat', i per molt que s'hagi dit que 'l'home' ha mort, el misteri del que *és* continua en peu; encara que s'assenyalin –amb raó– els excessos d'algun model modern de pensar la realitat humana (Adorno, Horckheimer), és el propi home qui s'adona de la situació i per això la denuncia. L'eròtica de la recerca, de la descoberta de la *seva* específica realitat comuna, el travessa indefugiblement.

S'ha sostingut que el relativisme actual nascut del descrèdit envers els discursos absolutistes neix precisament del subjectivisme llegat per la Il·lustració. S'ha dit que la remissió de la forma 'home' en favor d'una multiplicitat de particularitats antropològiques derivada del projecte il·lustrat ha comportat, per exemple, l'afiançament d'un emotivisme moral que impedeix el desplegament d'un discurs ètic 'objectiu' en oblidar la finalitat essencial de la vida humana⁷. Sense dubte és possible que 'la' Il·lustració hagi comportat alguna deriva subjectivista excessiva, però no és menys cert que des de Descartes fins a Kant el que es va voler dur a terme és una anàlisi de la racionalitat 'humana' que garantís els paràmetres d'una filosofia universal. Una altra cosa és que el pro-

6. *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires: Losada, 1964, p. 7.

7. *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981) d'A. MACINTYRE és un clar referent d'aquesta postura.

cés desemboqués en la consciència d'una finitud, d'un reajustament antropològic i limitat de les possibilitats del coneixement que afectava *tot* home, amb la qual cosa es subratllava que si bé l'home aspira a un coneixement exhaustiu de la realitat, aquest no li és assolible, de manera que tota reflexió seriosa sobre una característica o experiència humana havia d'anar acompanyada des d'aleshores d'una conscient assumptió de la intrínseca i potencial in-(de)finitud del pensar.

La filosofia de la religió, en tant que fenomen originalment il·lustrat⁸, no pot ser aliena a aquest plantejament. L'estudi de l'experiència religiosa humana obliga a la disciplina que se'n faci càrrec a ser conscient de la seva potencial in-(de)finició, i així la filosofia de la religió ha de conviure sempre amb el seu estatus d'inacabada⁹. Evidentment aquest extrem topa amb les pretensions d'algunes tradicions religioses. L'autoconsideració de les religions universals de ser la 'verdadera' i fonamental expressió de la realitat suposa un punt de conflicte de difícil solució, ja que compaginar la confessió d'una veritat absoluta amb la relativitat i riquesa del pensar i experimentar humà no sempre és fàcil; no sempre la dialèctica culmina en una síntesis superadora. La història

8. K. FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, Leipzig: St. Benno Verlag, 1965; J. HESSEN, *Religionsphilosophie. Band II. System der Religionsphilosophie*, München: E. Reinhardt V., 1955².

9. El recentment traspassat Raimon PANIKKER deia que la filosofia de la religió ha de romandre en tot cas oberta, ja que la mateixa realitat humana ens supera, per això cal assumir la contingència i pluralitat de les nostres opinions. Dit en altres paraules, el pluralisme religiós i el pluralisme filosòfic van de la mà, i donat que l'hermenèutica del fet religiós és sempre una hermenèutica de la filosofia de la religió, aquesta està sempre 'fent-se' [Cf. «Pluralisme philosophique et pluralité des religions», a E. CASTELLI (ed.), *La philosophie de la religion. L'Herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris: Aubier/Montaigne, 1977, p. 200-201].

de l'Europa occidental ha estat testimoni de no pocs exemples de conflicte al respecte, i de fet encara que l'actual context social permeti posar en entredit alguns excessos dogmàtics (eclesials, filosòfics, científistes) sense córrer un perill vital, les estructures profundes continuen essent les mateixes. Conviure amb la relativitat antropològica del pensar i del sentir no és tasca fàcil. *Relativitat*, que no relativisme, perquè és formalment impossible viure sense la referència a un absolut, sigui quin sigui. Si abans dèiem que cadascú de nosaltres no som tan particulars com per a no poder ser englobats en una certa homogeneïtat, ara afegim que sempre hi ha una referència, un '*ésser relatiu*', a quelcom absolut.

Ab-solut vol dir literalment «lliure de subjecció» (d'aquí que algú pugui ser 'absolt' d'alguns càrrecs), per això que l'home se sostingui en una cosmovisió assumida com a tal —és a dir, absolutament— vol dir que està sostingut per quelcom que creu que no està subjecte a una situació o conjuntura concreta. Fins i tot la negació de la seva possibilitat n'és un clar exemple, atès que es tracta d'una asseveració que sosté del cert que no pot haver-hi un absolut. Amb tot, la necessitat d'un absolut cal mantenir-la en el règim de la formalitat: una cosa és dir que cadascú viu 'com si' el seu sistema, la seva cosmovisió, fos certa, i una altra, dir que cadascú de nosaltres viu fiançat en el mateix absolut. És evident; no és el mateix absolut el del materialista que el del nihilista ni el del teïsta que el del panteïsta, però tant uns com altres necessiten d'una cosmovisió per desplegar-se per la vida. Es podria objectar que hi ha alguns homes que no l'afirmen com a tal, sinó que romanen en un estat d'agnosi oberta a la seva possible facticitat, a la qual cosa podem respondre que també aquí s'evidencia la presència absoluta d'una afirmació 'oberta', que pel cas sosté la im-possibilitat estructural (és a dir, essencial) de saber al respecte res 'del cert'. Tal prudència, la de l'agnosticisme, cal entroncar-la directament amb l'esperit del projecte il·lustrat; el gir copernicà del co-

neixement posa l'èmfasi en la dependència de l'objecte conegut per part de l'home, de forma que les possibilitats cognoscitives humanes marquen el límit de tota pretensió cognoscitiva. Ara bé, això no comporta que l'objecte real s'esgoti en l'objecte conegut, ans al contrari: saber que l'objecte conegut pot o no coincidir amb la dada real significa que l'home és conscient tan del seu poder cognoscitiu com de la inefabilitat i independència última del real (*ab-solutus*), que és veritablement allò que cerquem entendre.

A parer nostre, una reflexió filosòfica sobre la religió només es pot desplegar totalment si té en consideració aquesta obertura, aquesta trans-cendència del meditar humà. Reconèixer que tenim preguntes que ens transcendeixen i que són transcendents comporta reconèixer la relativitat de la nostra situació al món. És el que la fenomenologia heideggeriana ha subratllat, des d'una vessant existencial, una i altra vegada, mostrant com la relativitat de l'ésser mundà l'obliga a conviure amb la finitud. Una metodologia –la fenomenològica– que si bé és descendent directa del gir copernicà, de la remissió de la dada al subjecte que la rep, també posa èmfasi en el paper propi de la dada, la intencionalitat transcendental de tota *noesi* cap a un *noema* (Husserl), i per tant en la no unilateral posició del subjecte. Al nostre entendre, és aquesta una forma de mostrar l'obertura transcendental a la qual tot pensador està remès, i per això una fecunda forma de vehicular les preguntes transcendents del viure. Alguns puristes del mètode asseveren que qualsevol aplicació transcendent de la fenomenologia a qüestions que ultrapassen el terreny propi de la 'dada' (preguntes que van més enllà del propi mètode) són alienes a les aspiracions de la mateixa¹⁰. Podria ser, però tanmateix l'és-

10. D. JANICAUD, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», a *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Gallimard, 2009.

ser humà es troba en el món i es pregunta què hi fa i per què; està assetjat, com diria Kant, per una multiplicitat de qüestions a les quals, tot i no poder donar una resposta satisfactòria, no pot renunciar.

La religió, definida per B. Welte com la relació entre l'home i la divinitat¹¹, ha volgut donar expressió a aquesta pregunta per allò que ens transcendeix absolutament. Amb tota probabilitat és aquesta una definició un xic simplista que no està exempta de moltes foscors que caldria il·luminar (sempre hi ha una referència a una esfera divina?; qui o què seria el diví?; què vol dir 'relació?'; quines implicacions té?), però que en tot cas dóna compte d'aquesta especial característica humana: la intencionalitat cap a una vivència i comprensió de la totalitat del real. Es podrà discutir si existeix una, cap o diverses divinitats, es podrà treure importància a la problemàtica, es podran titllar d'ineficaces les respostes a les 'preguntes de la vida' per inexactes, però no es podrà negar que les qüestions així expressades hi són. Hom pot fer cas omís de la seva presència, però això no vol dir que no tinguin una força primordial. Per això la filosofia, en tant que exercici racional desplegat des de les facultats humanes, ha de dirigir també els seus esforços a la qüestió de la religió. Qualsevol amor a la saviesa ha de projectar-se des de l'amplitud antropològica que l'acull, incloent-hi les experiències de *religatio*.

L'home està sostingut per un '*absolut*' en el seu desplegament vital, una convicció de validesa que li permet moure's amb pretensió de veracitat pel món; però se sap finit, i per això ha de conuiu amb el dubte de la seva veritat, és a dir, en la consciència de la possible fal·libilitat del seu pensar, del seu sentir. En qualsevol cas, però, la relativitat humana està avocada a preguntes 'd'alts volts', perquè darrere hi ha *un ésser* que inquireix el regne de *l'ésser*, la resposta total a

11. B. WELTE, *Filosofia de la religión*, Barcelona: Herder, 1982, p. 30.

la pregunta fonamental. Dèiem a l'inici que l'occident europeu encara dona mostres d'estar cansat dels grans discursos, dels metarrelats que redueixen el real a un món tancat de significats. Algunes tradicionals respostes donades als misteris de l'ésser i del no-ésser excessivament pretensioses ja no satisfan les preguntes que l'home, cada cop menys culpable de la seva minoria d'edat, es replanteja. Les preguntes fonamentals sobre la vida i la mort continuen i continuaran essent les mateixes, per això les tradicions de saviesa, entre les quals cal situar les intuïcions de les religions universals, continuaran exercint de punt de referència per a les recerques de sentit, encara que probablement no des d'una influència unilateral –potser també perquè ni tan sols el sentit del que vol dir *religió* es pot establir a priori. Si la filosofia remet a l'home, la pregunta per l'estatut de la filosofia de la religió no pot ser aliena a la pluridimensionalitat expressiva del *factum* 'home' i el seu irreductible misteri. Ni tampoc oblidar la necessitat de donar compte de tota la riquesa i implicació filosòfica (ontològica, estètica, ètica...) de l'experiència antropològica d'ésser-en-el-món en l'horitzó de la relativitat existencial i la inexorable pregunta metafísica consegüent. I tot, com diu l'homònim llibre de Kant, «en els límits de la mera raó».

Europa com a model de civilització

Josep Maria PORTA FABREGAT (Societat Catalana de Filosofia)

La qualitat de model d'Europa ha estat i encara és objecte de discussió. Els contendents en l'àmbit de la teoria són els partidaris de la idea de progrés, que va justificar la colonització al llarg del segle XIX, i els que defensen el relativisme cultural, que va ser la ideologia que va guiar el procés contrari, la descolonització. En aquesta comunicació reprendrem aquesta polèmica i ens plantejarem qüestions com si té algun significat actual considerar Europa com a model, si té un sentit l'evolució d'Europa, si en lloc d'un únic model d'Europa n'hi ha diversos, o si hem d'abandonar la consideració d'Europa com a model, perquè ha perdut històricament el seu significat.

1. Els partidaris de la idea del progrés i els relativistes

Els partidaris del progrés fan notar que l'Europa moderna, en contrast amb un passat antic i medieval o amb qualsevol altra civilització, se'ns presenta amb la satisfacció de l'opulència del supermercat, amb la tranquil·litat de consciència per l'escrupolós respecte als drets humans, amb la força justificadora del sistema democràtic o amb la superioritat intel·lectual d'una cultura alhora intel·ligent i sensible en relació amb l'ésser humà i la natura; i que arreu impressiona els esperits la potència econòmica i política aconseguida pels Estats europeus; i la pau i l'estabilitat de què gaudeixen tots els països compresos en la Unió europea.

Aquesta argumentació es rebla apel·lant al consens: la resta de països del món presenten, cada cop més, una aparença propera a la imatge que Europa els ofereix. Així, es recorda que, a partir del Renaixement, un moviment *exitós*, de sortida i expansió d'Europa cap a la resta del món, ha provocat que, en una mesura o altra, l'altre s'hagi sentit seduït

pel model de civilització europeu. Aquesta situació prèvia explica el moviment *reditós* que es produeix actualment a gairebé tot el món, i que es manifesta conscientment o inconscientment en la imitació gairebé universal de les formes de vida europees, en l'organització internacional, i pel corrent migratori que experimenta Europa per gent que prové dels llocs més remots del planeta, que veuen en Europa la seva pàtria ideal, lluny de la pobresa, l'opressió política o la persecució per raons d'indole més diversa. Per a totes aquestes persones, Europa és un model de civilització.

Els relativistes repliquen que aquesta edulcorada descripció només maquilla una realitat tèrbola. Denuncien que els europeus actuals, que viuen dels rèdits d'una civilització que ha dominat el món, són els que jutgen sobre la deficiència o la perversitat de les altres civilitzacions –del passat o de l'alteritat– i sobre les virtuts de la pròpia. Qüestionen que el tipus de pràctica econòmica que se simbolitza amb el supermercat sigui el model que permeti superar la fam d'Àfrica, d'Àsia o d'Amèrica; al contrari, consideren que més aviat la causa. Dubten del fet que els drets humans siguin acceptats per altres cultures, i no siguin considerats una forma més de colonialisme cultural; i, per tant, com a contraris seus, com a drets inhumans. Se'ls fa difícil acceptar que la sensibilitat que es troba en la base de l'art europeu sigui reconeguda com a superior per aquells que participen de gustos radicalment diferents. A més a més, creuen que la interpretació eurocèntrica, que fa de la resta dels habitants del planeta quasieuropeus, és excessiva, i no té en compte que no tots els no europeus volen ser europeus, ni que tots els quasieuropeus vegin Europa de la manera com és vertaderament.

Nosaltres reprenem la discussió en aquest punt. A continuació presentem una anàlisi d'Europa que pretén integrar i explicar les dues interpretacions anteriors, a partir de la hipòtesi següent: *la història d'Europa resulta de la variable intersecció dels dos eixos que tenen com a caracte-*

ristica definitòria plantejar-se com a problema la consciència i la identitat d'una banda, i, el coneixement i el benestar de l'altra. La irrupció històrica d'aquests dos eixos permet determinar que la civilització europea, tal com l'entenem actualment, s'estén cronològicament des de Descartes fins a l'actualitat¹.

2. La lògica dels eixos de la identitat i del benestar

L'eix de la identitat contesta la qüestió «què sóc jo?». Com en les *Meditacions metafísiques* de Descartes, aquesta interrogació adquireix entitat a partir d'una inseguretat prèvia que acompanya la història d'Europa. Des de Descartes ençà, la resposta a aquesta qüestió és mou entre dos pols oposats. D'una banda, en un extrem s'afirma la pròpia singularitat i la màxima diferència respecte dels altres individus; en termes morals, aquesta diferència és una indiferència per la seva sort o el seu destí. Podem trobar un cas exemplar d'aquesta postura en l'obra de Max Stirner, *L'Únic i la seva propietat*. Aquest autor nega qualsevol causa externa a si mateix: nega Déu, la Llibertat, la Veritat o la Justícia; per a Stirner, Jo, l'Únic, sóc la Meva causa.

Aquest «ego-isme» de Stirner contrasta amb el pol oposat de la qüestió sobre el jo, la posició que difumina la pròpia individualitat fins al punt d'identificar l'home amb la Humanitat, l'individu amb l'espècie, el singular amb l'universal. En aquest pol, jo sóc tots els altres i, al mateix temps, tots els altres constitueixen el jo més profund i autèntic de mi mateix. A nivell teòric, aquesta subtracció de la individualitat es troba en la base de la voluntat general rousseauiana, en l'imperatiu categòric kantian, en la imatge del savi positivista

1. En aquesta comunicació identifiquem civilització europea amb modernitat. Evidentment, Europa també és la seva història; però la qüestió sobre el model d'Europa només té sentit en el context modern, en què els descobriments geogràfics van permetre considerar el món des de la perspectiva de la totalitat.

o en el revolucionari comunista, per donar-ne només alguns exemples. Entre un pol i l'altre podem situar la resta de nivells d'identificació, marcats per un grau determinat d'afirmació i de negació: la família, el grup ètnic, la classe social, la nació, l'Estat, etc.

El segon eix, que es posa com problema el coneixement i el benestar, contesta la pregunta «què és el món?». Aquesta interrogació no té una intenció merament teòrica, sinó que és eminentment pràctica, perquè els moderns som perfectament conscients del fet que saber és poder. Com l'anterior dimensió, aquesta també s'estén entre dos pols oposats. Així, en un pol o extrem, considerem que la ciència i la tècnica es troben al servei de la Humanitat, i que són el mitjà, per expressar-ho a la manera de Bentham, per aportar la màxima felicitat al màxim nombre d'homes. Aquesta intenció s'explicita magistralment en la Sisena part del *Discurs del mètode*: «Perquè tals nocions em van fer veure que és possible arribar a tenir coneixements utilíssims per a la vida i que, en comptes d'aquesta filosofia especulativa que s'ensenya a les escoles, se'n pot descobrir una de pràctica, amb la qual, coneixent la força i les accions del foc, de l'aigua, de l'aire, dels astres, dels cels i de tots els altres cossos que ens envolten, amb tanta precisió com coneixem els diversos oficis dels nostres artesans, els podríem aprofitar de la mateixa manera per a tots els usos que ens són apropiats i així fer-nos com a amos i posseïdors de la naturalesa»². Retrobem aquesta mateixa intenció, per exemple i no únicament, en Condorcet (s. XVIII), Comte (s. XIX) i en el neopositivisme (XX). Hem d'afegir, a aquest text de Descartes, la confiança positivista en els progressos de la sociologia (i, seguint aquesta lògica, en les ciències humanes), que haurien de permetre organitzar la societat de la millor manera possible per al progrés i el benestar de la Humanitat.

2. R. DESCARTES, *Discurs del mètode*, trad. i ed. Pere Lluís Font, Barcelona: Ed. 62, 1996, p. 159.

Tanmateix, aquesta posició també conté la llavor de la seva negació en el pol oposat. L'expressió del text cartesià «fer-nos com amos i posseïdors de la naturalesa», en la mesura que també som naturalesa, ens sotmet a una racionalitat científicotècnica que ha esdevingut estranya al seu creador. Així, ens traslladem gairebé insensiblement d'un pol a l'altre de la dimensió del coneixement. Des d'aquesta posició es produeixen discursos com la constatació marxista de les dificultats que l'evolució tècnica posa al capitalisme, la crítica husserliana a la generalització de la interpretació científica del món, la concepció de la tècnica com a manifestació i a la vegada ocultació de l'Ésser en Heidegger, la dissolució de l'home operada per les ciències humanes en l'estructuralisme; o bé la denúncia, per part de Severino, de la submissió humana a l'Aparell científicotècnic, és a dir, a una racionalitat que ha esdevingut aliena i alienant per als éssers humans i que els transforma en mitjans al servei de l'augment indefinit del seu poder.

Des de Descartes el pensament s'ha tenyit d'una ambigüitat gradada. Tota filosofia es susceptible d'una doble lectura d'elogi o crítica des de cadascun del dos eixos, segons si s'apropa o s'allunya a cadascun dels pols oposats. Aquesta ambigüitat es manifesta en la relació interior que mantenen les dues parelles d'oposats llibertat-servitud, consciència-alienació. Conduïda al límit, l'esmentada ambigüitat del pensament se'ns presenta com una paradoxa.

En relació amb l'eix de la consciència i de la identitat, en la mesura que jo m'identifico amb la meva singularitat, com més concret sóc, com més individu sóc, més espontani i més lliure em sento, i més autènticament, més vertaderament, jo sóc jo mateix. Així, la Justícia, la Bondat, la Veritat, la Humanitat en una paraula, se m'apareixen com una abstracció externa i alienant, com una servitud involuntària, com una subjecció intolerable. I, des del pol oposat, en la mesura que jo sóc tots els altres, en la mesura que he fet abstracció de

tot el que em fa singular, individual i concret, en la mesura que anul·lo la meua diferència i res d'humà m'és estrany, més m'adono del meu interès més profund i autèntic i més lliure em sé. La individualitat des de la perspectiva de la Humanitat, és allò que no sóc jo: la irracionalitat de les tendències naturals o l'alienació generada pels ideòlegs de la classe dominant partidaris de l'*status quo*.

Anàlogament, en relació amb l'eix del coneixement i del benestar, com més progresso en el coneixement del món i més aumento les meves possibilitats de domini sobre la naturalesa, més m'allibero de les pors i de les incerteses que produeix el món i de la precarietat d'una existència amenaçada per la fam i les malalties, i condemnada a un treball penós. Tanmateix, en sentit oposat, m'adono tristament que l'augment del coneixement i del domini sobre la naturalesa, al mateix temps, ho és també sobre el meu cos i la meua ànima; així, en la mesura que augmenta la meua comoditat, més incòmoda es torna la meua vida feta a la mesura d'una racionalitat que ha esdevingut aliena i alienant; en la mesura que creix la meua comprensió del món i de mi mateix, més nego la meua especificitat i més em reconec com a formant part del món, on tot val –i, en conseqüència, jo també ho valc– el que val un fet.

3. *L'ideal d'Europa*

Aquesta amfibologia del pensament condensa dues experiències que s'han anat repetint, sota formes teòriques i històriques diferents, des del Renaixement: l'experiència de l'admiració i l'esperança i, correlativament en sentit contrari, la de la decepció i del dolor. Admiració davant allò rar o estrany que trenca la dinàmica repetitiva de la història; una admiració que condensa tota la nostra atenció en el seu objecte i el magnifica; i que, a més a més, perquè se'ns presenta com a bé, desperta irresistiblement el nostre desig. I l'esperança suscitada per la possibilitat d'aconseguir aquest

bé. Decepció davant de l'error o l'engany; i dolor físic derivat de les conseqüències nefastes que d'aquest error o d'aquest engany se'n deriven. Imaginàriament, podem representar-nos com la successió admiració-decepció que presideix tota la dinàmica històrica d'Europa: al dolor i la decepció d'un feudalisme i d'una escolàstica desdibuixada succeeix l'admiració i l'esperança de la Il·lustració i la Revolució francesa; l'universalisme revolucionari acaba en la decepció i el dolor que causa la negació de la diferència a través del Terror i de les guerres napoleòniques; l'admiració i l'esperança que susciten el liberalisme i el nacionalisme romàntics es canvien en la decepció i el dolor de l'explotació obrera i de les lluites fraticides entre les nacions europees; l'internacionalisme comunista i la Revolució russa troben la seva decepció amb Stalin; el nazisme i el feixisme desvelen la seva cara criminal i genocida a través de la guerra i els processos de Nuremberg; l'idealisme del tot o res dels estudiants del 68 es torna crisi de valors a finals del segle xx, allò que s'ha anomenat postmodernitat... En la història d'Europa, tota cara ha arrossegat la seva creu.

Com hem d'interpretar aquesta lògica antagònica d'Europa? ¿Com hem d'entendre aquest vaivé sistòlic-dias-tòlic europeu, que governa la nostra marxa vers l'esdevenir? Ens fa l'efecte que cada moment d'Europa consisteix en una transposició finita i limitada d'un desig infinit, el desig d'una *coincidentia oppositorum* de la dimensió de la identitat i de la del benestar. Coincidència d'universal i singular, sense pèrdua ni abstracció, o, en altres termes, sense alienació; inspirant-nos en Hegel, podríem anomenar-la Autoconsciència. Coincidència de perfecte coneixement i de domini sobre el món i sobre un mateix, i alhora una perfecta independència; això, els teòlegs ho han anomenat Omnipotència. *En aquest desig d'Autoconsciència i Omnipotència, Europa troba la seva Veritat i la seva Realitat. Però, paradoxalment, en relació amb nosaltres, per la nostra*

finitud, la veritat de la Veritat d'Europa, la realitat de la Realitat d'Europa, és una impossibilitat.

4. Els models d'Europa

Si l'Europa real resulta d'una variable intersecció de l'eix de la consciència i de la identitat i de l'eix del coneixement i del benestar, determinada per la successió admiració-decepció, si l'Europa vertadera és una Europa impossible, ¿quines conseqüències n'hem d'extreure en relació amb el caràcter modèlic de la civilització europea? Potser, que és un model frustrat? Tal vegada, que Europa és una pura dinàmica sense orientació ni finalitat? No creiem que aquest sigui el cas. Més aviat ens sembla que podem definir diversos models d'Europa.

En primer lloc, trobem una Europa ideal, resultat d'un determinat creuament de l'eix de la identitat i de l'eix del coneixement que reacciona contra un determinat estat de coses opressiu i alienant; a nivell subjectiu, l'ideal està acompanyat d'admiració i esperança. En segon lloc, l'Europa real, el resultat pràctic d'aquesta voluntat d'ideal, clarobscur de llibertat i opressió, de consciència i alienació; vista des d'un pol de cadascun dels dos eixos és, en una mesura o altra, decepcionant: mai no és allò que hauria d'haver estat. I, en tercer lloc, l'Europa fictícia, la del quasieuropeu o la de l'eurocèntric que, des de la distància o des del cofoisme sempre interessat, genera una imatge abstracta d'Europa, d'una plenitud fantàstica, d'una felicitat irreal, un miratge d'Europa que no és Europa.

Aquesta darrera mistificació d'Europa és el model que el quasieuropeu percep i que l'eurocèntric proposa. En un món en què cada cop hi ha més quasieuropeus, a causa de les mancances, i més eurocèntrics, com a resultat de les comparacions en un món globalitzat, el problema del model d'Europa consisteix en una interrogació sobre aquest darrer model.

Tanmateix, el cas del quasieuropeu i el de l'eurocèntric no és el mateix. Per al primer, la llunyania geogràfica i, molts cops, intel·lectual no li permet apreciar el detall de les dificultats de la vida europea; a més a més, la seva realitat miserable conspira amb la il·lusió d'una Europa benestant i indiferent, com la divinitat grega; així, l'atenció del quasi-europeu està dirigida per la manca, la deficiència, la insuficiència, cap a l'Europa abstracta, que és també una Europa imaginàriament plena. Pel segon, que hem de localitzar en les altures del poder polític, econòmic i cultural, en la seguretat del funcionari, en el divertiment de la producció o en l'embriaguesa del consum, Europa consisteix en un paradís artificial, fruit del treball dels europeus, del qual la pobresa i la diferència opressora ha esdevingut exterior. En el cercle dels eurocèntrics, el llenguatge del polític o del diplomàtic és eufemístic, per això les declaracions de denúncia són toves, i l'acord sempre és possible; el del professor o el del tècnic de l'administració és distant, per això l'anàlisi de les situacions i les receptes són sòbries, gairebé asèptiques en relació amb els problemes humans; els conflictes no són mai immediatament experimentats, sinó que són televisats i convenientment interpretats.

5. *Final*

L'ésser d'Europa no està acabat i, precisament, aquesta és la seva característica definitòria: dins l'Edèn europeu continua treballant sense parar mai la dinàmica desitjant dels eixos de la identitat i del benestar. Per això, difícilment es pot parlar d'un model estable d'Europa. Tant l'elogi com la desautorització de la nostra civilització depenen d'una concepció més o menys petrificada en el temps i en l'espai, perquè des de finals del segle xx a començaments del XXI i d'Espanya a Finlàndia, la diferència és extraordinària. No sabem veure en Europa res més que una forma, la de la filosofia, com pensava Husserl, i cap contingut essencial i

inexorable. A aquesta forma, a part de la seva finalitat interna que consisteix a servir a la Humanitat, només li resta una constant: la de ser tan canviant com la mateixa realitat, tot generant, a cada moment i al mateix temps, admiració i decepció.



Dr. Josep M. Porta.

Ser i Raó. La facticitat transcendent en tant que pregunta per la identitat europea

Jaume FARRERONS

Coneguda és la paradoxa aristotèlica del principi de no contradicció: podem argumentar i demostrar el que s'escaigui i en tot raonament emprem aquest principi, que ens imposa un límit. El principi mateix, emperò, no podrà ser mai fonamentat racionalment, atès que tot acte de legitimació lògica ja l'implica. Ensopeguem, doncs, amb un *altre* límit, però de naturalesa ben diferent a l'anterior. El *factum* axiomàtic pertany al terreny dels *fenòmens*, a saber, de la veritat, com quan constatem que plou o no plou. Qualsevol que siguin els axiomes, hom pot afirmar, pel que fa a la seva facticitat, allò que Aristòtil deia sobre l'assumpte: «demanen, alguns, per ignorància, que també això es demostrï; és ignorància, en efecte, no conèixer de quines coses cal cercar demostració i de quines coses no. Car és impossible que hi hagi demostració de totes les coses, atès que això ens remetria a una regressió a l'infinit, de faisó que així no hi hauria tampoc demostració» (Aristòtil, *Metafísica* IV.4, 1006a35-10). La lògica es resol en una evidència fenomènica, «lluminosa certesa de què el que hem reconegut és, o el que hem rebutjat no és» (Husserl, *Investigacions Lògiques*, §6). La validesa del raonament remet així, en definitiva, a una *facticitat* i roman sotmesa al principi de tots els principis husserlià, a saber, que les coses mateixes, els fenòmens, constitueixen la darrera instància legítima del saber: «Cap teoria concebible ens pot conduir a error en el principi de tots els principis: que tota intuïció originàriament donadora és una font de dret del coneixement» (Husserl, *Idees*, §24). Aquest lloc d'aterratge de la raó representa tanmateix el punt de partença de la filosofia de Heidegger, la famosa qüestió del ser. Perquè el fenomen de la validesa ostenta un rang

molt singular, que ens introdueix en la bifurcació heideggeriana d'allò òntic i allò ontològic. Així, podem parlar de fenòmens empírics, com ara una cadira, un arbre, un exemplar de l'espècie humana (*homo sapiens*), la raça blanca o el Vaticà; de tots aquests fenòmens podem afirmar amb certesa que la seva existència no és necessària, sinó contingent; que hom pot concebre, en una paraula, seguint el mètode de la variació eidètica, un camp fenomènic on hi manquin determinats *facta*, però hom no pot jugar al mateix joc amb el fenomen de la validesa. En aquest cas –i d'altres– el fenomen és necessari, car significat i validesa mostren lligams de ferro. La lògica esdevé així *logos* en el sentit grec de la paraula, que és ontològic; entrem en l'àmbit de la problemàtica categorial i de la lògica transcendental. *Aquesta* és ja, emperò, ho repeteixo, la qüestió de *l'èsser*, d'Aristòtil a Heidegger.

El filòsof alemany portarà la pregunta per la facticitat de la raó fins a un nivell de debat, actualment irreversible, que resta encara per davant de la intel·ligència europea. Els motius de l'esmentada llunyania, als quals ja m'he referit en les meves intervencions en aquests col·loquis els anys 2008 i 2009, són inseparables de la política. Però la voluntat d'ignorar Heidegger està ja passant factura a Europa amb l'avenç electoral i social constant d'una extrema dreta que apel·la, precisament, a la facticitat empírica, i en concret a la raça, en el sentit biològic i genètic dels termes, per a justificar l'existència d'Europa com a civilització basada en la raó i promoure-hi polítiques obertament xenòfobes. Afirmo que si s'hagués adoptat una actitud honesta envers Heidegger i els polítics democràtics haguessin estat a l'alçada del problema històric que des de feia dècades ja s'anunciava, el retorn del radicalisme ultradretà s'hauria pogut evitar. Nodrits per la mala fe dels mateixos intel·lectuals que havien d'haver actuat amb l'honestedat que exigeix el pensament, en lloc de polititzar-lo introduint-hi la política sense cap mena d'escrúpols –que és el que han estat fent des del final de la Segona

Guerra Mundial—, els errors de la democràcia liberal afecten la democràcia mateixa i amenacen de destruir un dels seus principis essencials, a saber, el de la igualtat jurídica de tots els ciutadans abstracció feta de la seva religió o ètnia. La pregunta per la *facticitat de la raó* pot caminar, en efecte, en dues direccions *oposades*: (a) la raó es «fonamenta» en la facticitat empírica que la fa possible al capdavant, a saber, els pobles, nacions i races que han construït Europa quant *civilització il·lustrada*; (b) la raó es fonamenta en el ser, és a dir, en una facticitat *transcendental* que s'articula al voltant del que Heidegger anomena l'ací de l'ésser, el *factum* de ser o *Dasein*. En resum, o l'etnicisme o el *Dasein*. I no importa que la primera opció comporti un gruixut error de mètode, que Husserl ja va descobrir a les seves *Investigacions Lògiques* quan criticava els intents d'explicar la validesa dels raonaments a partir de processos psicofísics: un error filosòfic pot desplegar tota la seva nefasta influència política des del moment que, sense anar més lluny, els polítics ignoren i menystenen la filosofia. Paradoxalment, Heidegger, qui va intentar influir des de dins en el nacionalsocialisme per a impedir-ne la deriva biologista, arrel filosòfica del racisme, esdevé la darrera esperança de l'esquerra europea en la lluita per a aturar el retorn, no ja del fenomen «nazi», sinó de vells fantasmes que, d'Armènia a Ruanda, passant per Sarajevo, han recorregut el món abans i després de Hitler.

Tornarem al tema polític al final de la nostra exposició. Primer ens interessa verificar si la problemàtica aquí plantejada, a saber, la de l'opacitat de la raó, es pot recodificar d'alguna manera en termes del paradigma filosòfic actualment vigent, a saber, el de la filosofia del llenguatge, a fi i efecte d'acreditar-ne la urgència i l'actualitat. En aquest sentit, voldria recordar la crítica d'Apel al fal·libilisme indiscriminat en una nota a peu de pàgina: «La il·lustració reflexiva no ha acabat encara. Resta respondre a la pregunta,

formulada per Kuhlmann i jo mateix, de si es pot esperar que algun dia es mostrin com a fal·libles els enunciatos filosòfics sotmesos a reserva fal·libilista i, en conseqüència, al postulat d'intentar constantment llur falsació. L'argument crític del sentit i definitiu contra aquesta possibilitat diu així: si això succeís, o a la mesura que això succeeixi, hom no podria comprendre el significat de 'fal·lible' o de 'falsació'; doncs es tracta d'enunciats que expliquen el principi del fal·libilisme o els pressupòsits que implica de forma necessària (es tracta de pressupòsits necessaris de l'argumentació que el mateix Habermas ha explicat en el postulat del discurs i en el postulat del consens). En tot cas, aquests enunciatos poden ser corregits com a explicació del sentit que presuposa llur veritat, però són infal·libles precisament perquè enuncien pressupòsits necessaris del principi del fal·libilisme». Dit breument, *els enunciatos pragmàtico-transcendentals que fan possible la comunitat de comunicació, no poden, per aquest motiu, ser ells mateixos el producte d'un consens dialogat*. Habermas parlava de la *Triftigkeit*, el pes del major argument, per referir-se al caràcter vinculant o obligatori dels esmentats enunciatos, però, d'altra banda, i ens hem de preguntar per què Habermas es resisteix a admetre'n la infal·libilitat. Així, tornant a Apel, recordem aquí l'humiliant retret que li fa a Habermas: «Habermas s'ha distanciat de l'argumentació de Kuhlmann amb la següent afirmació: 'no existeix cap metadiscurs, en el sentit que un discurs superior li pugui prescriure les regles a un discurs subordinat. Els jocs argumentadors no constitueixen una jerarquia'. S'haurà adonat Habermas –respon Apel– que aquesta frase pretén exactament el que nega i que, per tant, expressa una *auto contradicció performativa*? Doncs no resulta gens fàcil (és impossible, al meu parer!) que els filòsofs renunciïn a formular enunciatos amb el més elevat grau d'universalitat i de reflexió imaginables per a dir *el que passa*» (Apel, «Es pot fonamentar normativament la teoria crítica apel·lant a

l'eticitat del món de la vida?», a *Apel versus Habermas*, Granada: Comares, 2004, p. 38-39, n. 10). D'aquestes evidències es segueix el següent: 1/ que hi ha o es manifesta com a fenomen un *sentit* vinculat al simple fet de la validesa com a tal, de manera que aquest *sentit* seria anterior i sempre pressuposat en tot aquell altre que, com a enunciat, es vegi afectat en el seu contingut semàntic per les pretensions de validesa que li corresponguin; 2/ l'esmentat *sentit* de la validesa o, per dir-ho amb el text d'Apel, el significat inherent als enunciats que expliquen el principi del fal·libilisme, no pot ser falsat ni considerat susceptible de falsació sense que el concepte mateix de validesa i, per tant, l'esmentada pretensió de falsació, entri en contradicció performativa; 3/ els enunciats pragmàtico-transcendentals generen una jerarquia de discursos que dimana de la infal·libilitat inicial i arriba de forma descendent als enunciats científics i empírics; 4/ els enunciats pragmàtico-transcendentals són enunciats vàlids, però d'una altra naturalesa que els de la ciència.

Hem ensopegat així, una altra vegada, amb l'opacitat de la raó. La racionalitat ens condueix a un indret on ja no podem raonar, sinó acceptar o rebutjar la racionalitat com a tal. Per a Habermas, un cop arribats a aquest punt, no hi ha res més a dir, a banda d'intentar falsar el discurs filosòfic de manera incansable, tot negant les evidències poc adients amb la sensibilitat progressista (infal·libilitat, autoritat, jerarquia, etc). En canvi, segons Heidegger, la filosofia comença aquí.

Al seu darrer curs a la Universitat de Friburg (1956), que també coneixem per la conferència *Der Satz vom Grund* (el principi de raó), Heidegger llançarà una mirada retrospectiva al que havia estat la seva trajectòria espiritual i retrobarà aquell començament que fou sempre la incompresa pregunta del pensament, a saber, el *sentit* de l'ésser. Així, citant Goethe, diu: «tu roman en el perquè i no preguntis per què?». I afegeix: «el perquè s'oposa a tota fonamentació en

raons i a tot ‘per què?’, esmenta el que és purament i simple sense ‘per què?’, del que tot depèn i sobre el qual tot descansa. [...] El petit principi de raó, ‘res és sense raó’, parla, alhora, com a paraula de l’èsser i l’esmenta com a raó. Sols perquè es vertadera la paraula del ser, és també vàlid el principi del representar. Sols el principi de raó –com a paraula del ser–, dóna el fonament al principi del representar». *Amb altres mots, l’èsser fonamenta la raó*, però aquesta fonamentació no pot ser lògica *si ha de ser «racional»*, o sigui, *si la raó mateixa ha d’esdevenir possible*. Per aquest motiu, no s’hi val interpretar com a índici d’un mer irracionalisme les paraules de Heidegger quan afirma, per a escàndol de l’intel·lectualisme, que «el pensar sols comença quan ens adonem que la raó, glorificada des de fa segles, és l’adversària més obstinada del pensar» (*Holzwege*, Pfullingen, 1954, p. 17). De què està parlant Heidegger? Precisament, de què el principi de raó no es pot fonamentar racionalment, però, atenció, que cal fonamentar-lo; que l’intent de fonamentar-lo mitjançant la lògica condueix al nihilisme irracionalista imperant, el qual constata aquesta impossibilitat com una autorització de sotmetre la raó a la *determinitat* empírica i a la «racionalitat instrumental» criminògena de les bones intencions, tan criticada també per l’Escola de Frankfurt. Heidegger descobria la clau política il·lustrada de la seva deconstrucció crítica gairebé en els mateixos termes que el Husserl de la crisi de les ciències europees. Tanmateix, s’ha interpretat aquesta aposta com una defensa de la negació de la raó perquè *no s’entén què pot significar la fonamentació de la raó en el ser ultra tot raonament lògic*.

Per esclarir el sentit polític de la proposta heideggeriana i la seva relació amb el fantasma que occident denomina el «feixisme» –i que té molt poc a veure amb els feixismes històrics i amb la nostra interpretació del que van significar aquests fenòmens– caldrà subratllar determinades expres-

sions de Heidegger que es troben escampades per tota la seva obra. Així, a la famosa «Carta sobre l'humanisme», Heidegger es refereix al ser amb el verb *walten* substantivat, un mot que podem traduir per governar, regir, imperar: «*Das Einzige, was das Denken, das sich in 'S. u. Z.' Zum erstenmal auszusprechen versucht, erlangen möchte, ist etwas Einfaches. Als dieses bleibt das Sein geheimnisvoll, die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens. Diese Nähe west als die Sprache selbst*» («l'únic que aquest pensar que per primer cop intenta expressar-se a 'Ser i temps' voldria copsar es quelcom simple. Quant simple roman misteriós l'Ésser, la senzilla proximitat d'un regir/imperar/governar no constrictiu (*unaufdringlichen*). Aquesta proximitat és essencialment com la paraula» (*Wegmarken*, GA 9, p. 333)). També a *Der Satz vom Grund* detectem indicacions semàntiques sobre el sentit de l'èsser que l'acosten a la *Triftigkeit* habermasiana: «en escoltar la paraula de l'èsser com a raó, no hem d'abandonar el perquè. Hem de fer una cosa: obeir (*folgen*) l'autoritat (*Gewalt*) del principi de tot representar (*wir müssen das eine tun: der Gewalt des Grundsetzes für alles Vorstellen folgen*); però tampoc no hem de deixar allò altre: meditar el gran poder de la paraula de l'èsser» («El principi de raó», conferència pronunciada a Bremen el 25 de maig del 1956). Hi ha qui tradueix, en castellà, «plegarnos» (F. Duque, J. Pérez de Tudela) o «doble-garnos» (J. L. Molinuevo), però el sentit més extrem de *folgen* és obeir; també hi són possibles sentits més urbans, com ara admetre un consell, seguir, anar darrere i acceptar l'exemple moral. Crec que Heidegger es refereix a l'obediència no constrenyedora (*unaufdringlichen*) en aquests termes, que s'adiuen més amb les expressions utilitzades a la «Carta» suara citada, que no pas amb un sotmetiment de caràcter violent. Aquest significat del verb ens permet traduir també *Gewalt* en el sentit d'autoritat davant del mer poder o violència (el mot alemany inclou totes aquestes tonalitats

semàntiques). La traducció castellana per «presión» (Molinuevo) no és potser gaire encertada; més cautelós sembla el «prevalecer» de Duque. Que Heidegger oposa l'autoritat al poder i que, per tant, *Gewalt* i *walten* no transmeten el significat de 'violència' sinó de 'jurisdicció', és una lectura que trobem acreditada en un dels seus escrits més relacionats amb el feixisme, a saber, la *Introducció a la Metafísica* de 1935, on llegim: «L'actitud violenta ha de trencar-se front la superioritat del ser quan aquest impera com allò que és essencialment, com l'imperar que brolla (*die Gewalttätigkeit gegen die Übergewalt des Seins muß an dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als phýsis, aufgehendes Walten*)» (*Einführung in die Metaphysik*, 1987, p. 124). Descobrim, doncs, una total continuïtat entre els usos de *walten* i *Gewalt* referits a l'ésser, en textos de 1935, 1946 i 1956 que abasten les fases més importants del pensament de Heidegger. I en tots els casos, el filòsof alemany rebutja l'irracionalisme (vid. *Einführung*, p. 136) i reclama la necessitat d'obeir el principi de raó, la qual cosa implica fonamentar-lo en un *pensar* que ja no pot desplegar-se a còpia de raonaments, sinó que és una altra cosa, a saber, la filosofia ben entesa, perquè, segons Heidegger, «la ciència no pensa» (*Was ist Denken?*, 1951), la qual cosa no vol dir que la ciència no raona, sinó tot el contrari.

Tornem ara a la política. Quan esmentem la paraula Europa, de què parlem? D'una matèria qualsevulla del raonar de la ciència o més aviat del pensar que pensa la raó mateixa com a tal? Aquí es decideix el sentit de la nostra identitat més pregona. Quant subjectes del pensar racional, la ciència ens explica la nostra facticitat empírica, però alhora ens objectiva, tot immobilitzant-nos en el terreny d'aquesta «determinitat», on àdhuc com a productors de saber, la mercaderia més preuada, hem renunciat a nosaltres mateixos. De fet, la racionalitat del món liberal burgès es defineix

en termes de servei al benestar i s'articula com a tecnociència, útil per a la societat de consum. El desig –l'element subjectiu– n'és una dada més entre d'altres, i a sobre fabricada en sèrie pel *marketing*. Aquesta racionalitat instrumental, l'única reconeguda pels *experts*, serà potser el gran valor que nosaltres europeus haurem confegit perquè encarnem l'animal racional, però és també un fet empíric i se li poden aplicar els conceptes del dret civil o mercantil reservats al diner i la riquesa. En correspondència, la raó descansa en la nostra facticitat empírica, és el resultat d'aquesta facticitat empírica sotmesa a evolució darwiniana i sols per això torna a ella i la nodreix com a simple mitjà industrial de la supervivència col·lectiva. Per la seva banda, la veritat val sols en tant que representació mediàtica que el grup es fa de la realitat i d'ell mateix en funció dels interessos dominants a cada moment. La ciència és, en fi, negoci, també a la universitat, i el comerç es basa en criteris de rendiment, productivitat i benefici, per exemple, les «publicacions» segellades amb *copyright* on el contingut, de vegades plagiat per qui signa fraudulentament com a autor, és el que menys importa. La civilització moderna «pertany» així a Europa com allò que li es *propi*, però en el sentit de propietat econòmica, no d'autenticitat. Els efectes de l'instrumentalisme, del racionalisme positivista imperant, són evidents i gairebé un tòpic: si l'home és una *cosa* per a la ciència, la ciència mateixa esdevé «cosa» per a l'home, és a dir, capital, producte, manufactura... Dit breument: la lògica de la ciència ha de conduir necessàriament a l'etnicisme més o menys encobert –per limitar-nos ara a casa nostra, un etnicisme present en el catalanisme– en comprovar que la cultura científica defineix la identitat europea encunyada pels esmentats conceptes empírics. El polític, emperò, no vol, per motius que tenen a veure amb la història recent, treure les conseqüències del que és la nostra evidència quotidiana més aclaparadora; el polític parlarà així de

valors universals i drets humans. Tanmateix, quin és el subjecte d'aquest universalisme si l'espècie humana es concep com un simple ens zoològic? Aquesta noció manllevada a la biologia és l'únic fonament que permet proclamar en veu alta, tot i que sense convicció, la idea d'una unitat de la humanitat, però, lamentablement, no se'n pot derivar de forma rigorosa cap dret ni dignitat jurídica singular, car, des del punt de vista científic, resta prohibida tota solució de continuïtat entre l'*homo sapiens* i la resta de les espècies animals. Ni tan sols la mera idea de persona, que encara podia esgrimir-se en l'època de la metafísica clàssica, gaudeix de bona consciència intel·lectual fora dels cercles religiosos. La ciència és incapaç de legitimar aital pretensió jurídica sense deixar de ser ciència, és a dir, sense entrar en el terreny filosòfic normatiu que ella mateixa ha devastat a còpia de positivisme. D'altra banda, si hom insisteix massa en la qüestió de la universalitat, ja no cal seguir parlant d'identitat europea, noció política perillosa, i ens endinsem en el circ dels multiculturalismes, dels relativismes, dels, al capdavant, purs nihilismes, on aquests valors suposadament universals resulta que només són els trets axiològics d'una població blanca occidental en constant retrocés demogràfic. De manera que, sota el discurs universalista institucional buidat de tota substància filosòfica, de tota força racional vinculant, creix un criptoracisme reactiu, defensiu, egoista, expressió vulgar de la sociobiologia subjacent i de l'espontani sentir popular, que reflecteix la veritat oculta –però cada cop més visible– d'un univers europeu dejú de transcendència.

Afirmar que de la filosofia, aquesta fràgil institució menys tinguda per la prepotència dels poderosos, en depengui el futur de la civilització europea, pot semblar una provocació, més encara en temps de crisi i havent-hi tants d'aturats i necessitats urgents per satisfer. Però davant la certesa de que la societat de consum està ferida de mort i ja no podem seguir convivint amb els valors que l'han feta possible, sols

un cec es negaria a admetre que el problema d'Europa és molt més que un problema econòmic; serà, pregunto, un problema de legitimitat de les institucions que van sorgir de la il·lustració burgesa? *És hora de decidir si volem una nova il·lustració que implica una crítica de la raó sense concessions a la «felicitat» o si ens resignem a què els fonamentalismes i racismes, que ja despunten en l'horitzó electoral, ens arrossequin a un món on els ideals europeus formaran part d'un passat definitivament perdut.* En aquest sentit, Heidegger, insisteixo, va molt per davant de tots nosaltres. Com sabem, el filòsof de Messkirch rebutjà l'universalisme i aquest gest l'acostà al feixisme; però, no ho oblidem, també va rebutjar el biologisme racial en què es basava el partit nacionalsocialista, és a dir, la versió alemanya d'un fenomen polític de dimensions europees. Haig de recordar ara el que vaig dir aquí l'any 2008: les connexions internes, filosòfiques, entre la consciència feixista i el pensament de Heidegger són innegables. Aquest fet afegeix una dificultat més al carreró sense sortida en què rau la intel·ligència europea, a saber: després de diabolitzar el feixisme com a mal absolut, es troba que l'únic pensador que ofereix aigua per ofegar la flamarada racista i fonamentalista és un filòsof nacional-revolucionari. Ja hem vist, en efecte, quins són els escrúpols de Habermas a l'hora d'acceptar l'element semàntic d'autoritat i jerarquia inherent a la noció de *Triftigkeit*. Ara es tracta de donar una passa més i preguntar-nos per la relació entre Europa com a facticitat i la facticitat de la raó. Ara bé, no hi ha cap raonament que expliqui per què cal obeir la raó. Serà «feixista» seguir-la? És el que suggereixen els qui parlen de logocentrisme europeu, perquè en negar la raó amb violència, sols restaria una contra violència legal. El fracàs de l'universalisme humanista liberal ens aboca a aquesta autoconsciència punitiva no legitimada. Però cal demanar-li, si ha de ser europea –això exigeix Heidegger– pel pensament. Podem defensar la identitat

d'Europa o deixar-la que es dissolgui en el mercat mundial quant plasmació de la ficció individualista burgesa que tot just ara comença a desplegar les seves darreres i terribles conseqüències. En el primer cas, haurem de qüestionar quin és i en què consisteix la facticitat europea. Si es tracta d'una mera facticitat empírica, com vol la ciència, aleshores l'extrema dreta ha guanyat la batalla cultural i no trigarà a guanyar també la batalla política. Però Heidegger ens fa una indicació que assenjala en la direcció d'una *facticitat transcendental*. Aquesta defineix els termes de la famosa qüestió de l'ésser. La facticitat d'Europa i la facticitat de la raó apunten, en definitiva, a la pregunta per allò que ha de ser pensat; també, per qui ho pensa: el *Dasein*, l'existent (atenció: no «l'home») quant lloc de l'ésser. Finalment, el pensar és la filosofia, però aquesta no pertany a una espècie zoològica, sinó als *mortals*. Occident, la nostra pàtria, esmenta en fi la terra espiritual del capvespre on la veritat de l'ésser, sempre oblidada, pot encara aparèixer.

La política educativa alemanya en la transició del segle XVIII al XIX

Oscar Antonio JIMÉNEZ ABADÍAS (Departament de Teoria i Història de l'Educació. Universitat de Barcelona)

És sabut que abans de la Revolució Francesa (1789-99) els sistemes educatius europeus estaven principalment sota la tutela del clergat que fins al moment havien dominat clarament l'escena cultural. Això s'evidenciava en uns programes educatius de marcada orientació teològica. Així, doncs, el transcurs lògic dels anys va generar que de preparar i formar cristians es passés a preparar i formar ciutadans, apropant-se a un model educatiu de caire humanístic, científic i professional.

El cert és que els ducats alemanys, des de mitjans del segle XVII, van començar a mostrar la seva preocupació vers l'educació; sorgia un interès en l'Estat per la pedagogia. Aquest fet responia més als principis polítics d'un model d'estat modern que no pas a la influència real dels pedagogs. L'Estat, doncs necessitava dels ciutadans per a la resolució dels seus objectius, uns ciutadans que d'altra banda havien d'estar degudament formats. Tot i que la Revolució Industrial va tenir lloc en primera instància a finals del segle XVIII al Regne Unit, i que aquesta va suposar una profunda transformació en l'economia i societat britàniques, les seves conseqüències es van estendre molt ràpidament entre la resta d'estats, nacions i pobles europeus. Fonamentalment els canvis més immediats es van produir en els processos de producció. El treball es va traslladar de la fabricació de productes primaris als bens manufacturats i de serveis. L'eficàcia tècnica i l'explotació sense escrúpols de mà d'obra assalariada –que es va valer del reclutament de milers d'indigents que malvivien a les ciutats– va generar un augment espectacular en la producció. En part aquest creixement de

la productivitat també es va veure beneficiat per l'aplicació de coneixements tecnològics, com per exemple, la utilització massiva de la màquina de vapor. Tot plegat, afavorirà la creació de grans empreses en àrees geogràfiques reduïdes i la intensificació de la urbanització.

A banda d'aquest procés d'industrialització, Alemanya i més concretament l'Estat prussià –ja des del regnat de Frederic Guillem I (1688-1740)– va posar especial èmfasi en la formació dels ciutadans com a responsabilitat cabdal de l'Estat, a fi d'assegurar i garantir el bon funcionament del seu propi aparell polític. Sigui el que es vulgui, el fet és que dins de l'estructura prussiana es varen perfilar dues tendències. Per un costat la visió que responia al principi tradicional i heretat, en que l'educació era contemplada com a un procés i una via bàsica per a mantenir i perllongar l'hegemonia de les classes benestants i la seva posició social privilegiada. Per altra banda, la visió de l'educació com a principi que permetria establir i consolidar els drets de tots els ciutadans. Tanmateix, deixant de banda els possibles debats, la pretensió màxima de l'Estat era la de cercar un model educatiu centralitzat que li permetés assegurar la supervisió i el control de l'escola. Malauradament, l'objectiu de la formació general no va obtenir els resultats desitjats degut, en gran mesura, al conflicte latent entre una burgesia que defensava aquesta segona visió i una aristocràcia que mostrava les seves reticències i oposicions. Per a l'aristocràcia eren més que evidents les maniobres de la burgesia per tal d'adquirir progressivament més poder i rellevància en el conjunt de la comunitat.

De qualsevol manera, la influència de la Revolució Francesa serà una realitat, malgrat que per a un gran part de la cúpula política alemanya tot plegat generava un gran temor i preocupació. Ja Basedow (1723-1790) –el pedagog que establí l'*Emili*, o *De l'Educació* de Rousseau (1712-1778) com a model a seguir– portà a la pràctica en la seva escola

*Philanthropium*¹ a Dessau (1774-1793) la teoria activa de la participació de l'alumnat a la classe. Certament, aquesta experiència evidenciava com es transformaven progressivament les formes d'ensenyament. El càstig corporal deixà de tenir vigència i fou reemplaçat a poc a poc per la satisfacció de la curiositat natural. Paral·lelament, en els claustres docents tradicionals s'intentaven introduir les professions especialitzades per a l'estudi de nous camps del saber; l'analfabetisme s'anava eradicant molt lentament.

Tal vegada, Alemanya es veu sacsejada pels esdeveniments francesos en pro d'una evolució de les relacions entre l'Estat i l'educació. Els esdeveniments van palesar la incongruència de les lleis promogudes per l'home. La relació entre l'esfera política i l'educació se'ns presenta en primera instància en el sentit de drets naturals individuals de l'home i en un segon pla, com a exigències socials de l'Estat vers l'ésser humà. Per consegüent, la llibertat apuntarà al dret d'aprendre, al dret d'ensenyar i al dret de seleccionar els mètodes instructius. Finalment, els plans educatius derivats de la Revolució Francesa i posteriorment de l'era napoleònica, es van establir definitivament en el segle XIX.

Malgrat que els ensenyaments educatius i les teories polítiques del segle XVIII s'havien consolidat en torn a camins racionalistes, alguns joves alemanys² però, a les acaballes d'aquest mateix segle, van decidir seguir la línia filosòfica i

1. Al respecte hem de dir que el *Philanthropium* era una escola intern fonamentada en els primers esquemes curriculars realistes. Així, incorporava part de les idees pedagògiques de Jan A. Comenius (1592-1670) i de la filosofia natural de Rousseau. En aquesta institució, es buscava el desenvolupament màxim de les potencialitats dels alumnes, tant a nivell pràctic com a nivell intel·lectual, dintre de la idea d'escola única. La importància de les sortides professionals i de les llengües modernes, a més del seu profund sentit pragmàtic, evidencien la influència de la *Aufklärung* (Il·lustració).

2. Alguns dels noms més rellevants són els Friedrich Hölderlin (1770-1843), Georg W. F. Hegel (1770-1831) i Friedrich Schelling (1775-1854), tres

literària de Kant, Goethe i Schiller –entre d’altres–, reconduint el seu pensament cap a l’idealisme, tot reivindicant l’esperit com a font de l’autèntic saber i la pròpia vida com a obra d’art.

De totes maneres, a aquestes alçades, ningú no pot dubtar de la influència de la filosofia kantiana, i molt sensiblement –entre moltes d’altres qüestions– pel que fa a l’autonomia del subjecte i la raó, que ara es presentava en contraposició al propi Estat. La *Bildung* (formació), l’ideari pedagògic del neohumanisme alemany (1780-1830), cimentarà les premisses essencials d’un procés formatiu exclusivament interior, fonamentat en la llibertat i l’esperit, i pel que transcorren autors com Herder, Humboldt, Goethe i Schiller. Aquesta situació però, va perdurar fins ben entrat el segle XIX, quan les condicions polítiques, econòmiques i culturals van donar pas a una altra cosmovisió (*Weltanschauung*), la *Kultur* (cultura), més arrelada als interessos concrets de l’Estat, que va començar a identificar la *Bildung* amb la construcció històrica d’un poble que es veia en la responsabilitat moral d’estendre-la per la força entre la resta de territoris europeus. L’home passarà a ser un criatura d’Estat, amb les transformacions que això generarà en el discurs pedagògic i en el camp educatiu. La *Bildung* neohumanista, esdevindrà definitivament *Kultur*, i quedarà lligada estretament amb una idea d’identitat i comunitat nacional fonamentada en l’exclusió i no pas en la integració.

Ben mirat, la reforma educativa alemanya pot considerar-se com una de les principals obres universals que s’han

joves estudiants de l’anomenat *Tübinger Stift* –Seminari de Tübingen–, que imbuïts per les idees kantianes i pels esdeveniments produïts a la Revolució Francesa, van aconseguir materialitzar en una obra comuna titulada *El més antic programa de sistema de l’idealisme alemany* (1796) les preocupacions de l’embrionària modernitat. La seva resposta sorgia com a oposició a la veritat analítica, que havia generat, al seu parer, la fragmentació del coneixement.

realitzat en l'àmbit de la Pedagogia durant els segles XVIII i XIX. Si el saber equivalia al poder, es patentitza l'increment dels coneixements del poble que havia de comportar l'augment del rendiment en l'agricultura i en la indústria. Per consegüent, l'educació dels mestres havia d'ajustar-se a aquestes noves condicions. Aquest és un dels motius que expliquen la prioritat d'invertir esforços –molt significativament al darrer terç del segle XVIII– en virtut del perfeccionament dels mètodes de l'ensenyament clàssic al mateix temps que es tractarà d'estendre la nova cosmovisió en els camps de la Naturalesa o la Història. Per tant, l'Estat veurà en l'ensenyament una poderosa eina d'influència per elevar la qualitat i bonança material. Els plans educatius i les seves funcions dependran directament de l'Estat. L'educació esdevindrà el medi d'engrandir-se. A partir d'aquest punt, es creen paulatinament noves institucions d'ensenyament per als nobles i acadèmies per a una elit governant basada en nous coneixements i en noves directrius d'ensenyament, que ja no responen a les virtuts del cavaller de l'Edat Mitja o de l'aristòcrata de l'Antic Règim, sinó a la intuïció i al pensament abstracte. De fet, aquesta línia –que rebé el nom de neohumanisme alemany– s'inicia amb Rousseau, continua per les transformacions dels mètodes pedagògics que portà a terme Pestalozzi i es materialitzarà paradigmàticament en la reforma educativa promoguda per Wilhelm von Humboldt (1767-1835).

Durant el llarg regnat de Frederic II o Frederic *el Gran* (1712-1786), s'havien proclamat els principis de l'ensenyament obligatori, establint com a requisit essencial per al nomenament dels mestres un examen de capacitació. És responsabilitat també d'aquest monarca el reglament de 1763, en que les Escoles Primàries passaven a estar legislades per una base uniforme.

Malgrat tot, no podem obviar la rellevància d'un ensenyament superior alemany que al segle XVIII –abans de la

consagració de la reforma educativa encapçalada per Humboldt i la seva culminació en la fundació de la *Universität de Berlin* (1810)– encara evidencia la vivesa de l'herència eclesiàstica i les fortes divisions internes. L'escola primària en aquest canvi de segle, presentava diverses formes: la primària per al poble, una altra per als nobles, les escoles d'humanitats i les escoles dels burgesos. Totes formes coexistien com a compartiments pràcticament tancats, separats els uns dels altres. Ara bé, el catecisme de fet continuava sent l'eix vertebrador de totes les escoles primàries, amb una disciplina dura, d'esperit profundament pietista. En les escoles tècniques, en canvi, hi havia una major adaptació a les necessitats de la vida. Les escoles d'humanitats es trobaven també fortament lligades als cercles de l'Església i la immensa majoria dels seus mestres eren teòlegs.

En el curs del segle XVIII, ja en les escoles alemanyes s'havia generat l'espurna dels canvis profunds generats pel neohumanisme, gràcies als quals es formaria els deixebles en funció de l'ideal harmònic d'humanitat en consonància al model grec. Aquest ideal educatiu, com hem tingut ocasió de veure, va generar una *Bildung* destinada a l'esperit i per l'esperit, deixant de cantó la necessitat racional de sistematitzar l'educació en torn a uns principis científics, més característic del període anterior, com a part integrant de l'ensenyament estatal. En qualsevol cas, el segle XIX heretarà un sistema pedagògic amb els interrogants que havien restat inconclusos al segle anterior, molt especialment pel que fa a la qüestió de l'estatalització de l'ensenyament i l'escolarització de la burgesia. Tot i que a Alemanya es palpaven motivacions polítiques molt variades i efervescents, al mateix temps determinats grups eren molt conscients de les seves prioritats pedagògiques. A això s'ha d'afegir que l'administració pública va derivar cap a la necessitat d'un control exhaustiu, fet que indubtablement afectà al desenvolupament de l'educació alemanya, entrant en una espècie d'estancament.

Els nous pensaments pedagògics van haver d'esperar i moltes de les iniciatives promogudes en aquesta direcció no van obtenir els objectius desitjats. Hem pogut comprovar com des de finals del segle XVIII fins a inicis del XIX van aparèixer diverses teories procedents de diferents àrees o camps del pensament humà, així com també diverses metodologies. Uns camins plens de retrobaments i pèrdues, que transcorren entre la pretensió de polititzar l'ensenyament i de despolititzar-lo.

Finalment, s'imposà un nou impuls en el pensament pedagògic, una nova direcció amb un saber fer concret: una idea de nació es gesta en el ventall de pensaments polítics de l'Alemanya d'aquella època, que dominarà i s'estendrà durant més d'un segle. Així, malgrat les divergències internes es va aconseguir reconduir els esforços cap a un mateix objectiu comú: una nova creació de l'Estat i de la nació alemanya.

El sistema educatiu impulsat per Humboldt –que va establir les bases d'un sistema educatiu unitari amb el nivell Elemental, el Gymnasium i la Universitat–, esdevé una de les mostres més representatives dels principals plantejaments del neohumanisme alemany. L'Estat en matèria de política educativa, a partir d'aleshores, tractarà d'assolir la participació de tots els ciutadans, en la direcció d'unificar i generalitzar el sistema educatiu. L'escola havia de ser fins a la Universitat, única, oberta a tots els ciutadans, i independent de les divisions i classes socials. L'acció de l'Estat ara havia d'arribar a fomentar el desenvolupament lliure dels esperits que conformaren la nació alemanya. Per tant, a banda de què els centres educatius passessin a estar dirigits i controlats sota la tutela estatal, aquests tenien l'obligació d'impartir coneixements i ciències útils i pràctiques per als joves, sense deixar de banda la importància de la interrelació entre l'individu, la nació i la humanitat, i l'adoració per la cultura grega.

En qualsevol cas, a tall de cloenda, podem afirmar que queda palès com l'evolució dels moviments culturals que tingueren lloc a l'Alemanya en la transició del segle XVIII al segle XIX, únicament poden ser comprensibles si atenem a l'evolució dels esdeveniments de la seva política educativa.

Bibliografia

- IPLAND, J. (1998). *El concepto de «Bildung» en el Neohumanismo alemán*. Barcelona: Hergué.
- SALA, R. (2007). *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras*. Barcelona: Alba Editorial.
- VILANOU, C. (2007). «Quan la “Bildung” esdevé “Kultur”: Consideracions sobre el “Sonderweg” alemany», *Temps d'Educació*, 33, 291-304.

SEGON ÀMBIT
EUROPA, CIÈNCIES I ART

Hem d'aprendre a no tenir raó. Comentaris sobre algunes idees gadamerianes referides a Europa

Rayda GUZMÁN GONZÁLEZ

«On hi ha éssers humans, hi ha distància. Hi ha temps, sentit del temps, obertura al futur, fins i tot també en la percepció de la pròpia fi. Dominació, poder, honor, vergonya, gaudi, passió i èxit, tot això es troba en el cúmul de possibilitats de la vida humana i s'incorpora a l'ordre dels cercles vitals de família, societat i Estat (i sovint contra ells)».

H.-G. GADAMER, *L'herència d'Europa*¹

En aquella sèrie d'assajos recopilats sota el nom de *L'herència d'Europa*, el filòsof alemany Hans Georg Gadamer planteja un repte clau per a la filosofia actual. Malgrat que van ser escrits fa gairebé trenta anys, l'actualitat de les seves reflexions ens fa sentir, avui més que mai, que hem de seguir ocupant-nos de l'assumpte.

I és que la situació actual de la filosofia a Europa, el seu ensenyament i el seu exercici ens crida urgentment a aquesta reflexió. Els filòsofs tímidament conformem l'opinió pública, la nostra disciplina està sent relegada a mer complement curricular i perd amb això la força que la reflexió dóna al pensament, els ciutadans ja no recorren als filòsofs per aclarir els seus dubtes. Tot això es tradueix en un sentiment d'esterilitat que afecta la qualitat del pensament i la confiança en el nostre saber. No faré esment del fet que mostra aquesta situació amb contundència: la minva de la demanda del filòsof al mercat laboral.

Aprofitant-me d'aquest escenari vull recuperar avui les reflexions gadamerianes, aclarint amb antelació la idea més

1. H.-G. GADAMER, *La Herencia de Europa*, Barcelona: Península, 1990, p. 123. A partir d'ara posaré el número de pàgina entre parèntesis. Agraïxo a Santiago Maestro per fer de lector i corrector del català.

important que podem extreure d'elles: el fet que la filosofia és un bé cultural que distingeix la civilització europea d'altres civilitzacions, perquè és a Europa on se separa el saber per primera vegada en quatre branques: art, religió, ciència i filosofia. No es pot trobar aquesta separació en altres cultures, diu Gadamer que: «seria inútil buscar en altres tradicions categories semblants, que per a nosaltres són evidents, o carregar, per exemple, els proverbis del grans savis xinesos o la tradició èpica de l'Índia amb distincions semblants» (p. 43). Aquesta primera reflexió ens hauria de fer pensar tant en la importància, com en els inconvenients que comporta el fet que la filosofia sigui presa com a element distintiu en la conformació d'un ésser europeu.

És obvi que entre especialistes aquesta afirmació no admet discussió. Els versats en la filosofia i la seva història saben perfectament que la manera particular de la reflexió filosòfica va deixar la seva rúbrica en la manera com els primers savis van concebre la realitat. La recerca, per exemple, d'un principi per part dels primers físics, o el salt quantitatiu que va suposar la idea d'una causa primera, no deixen espai per al dubte. Aquestes idees van afectar fins i tot l'espai polític, com ho mostra Plató en la famosa Setena Carta, allí deixa entreveure, tal com diu Gadamer que filosofia significa seguir interessos teòrics, significa una vida que formula la pregunta sobre la veritat i el bé d'una manera que no reflecteix el benefici propi ni el profit públic. Això porta com a conseqüència que un dels deures del filòsof sigui ser crític del seu present, per això l'exercici de la filosofia a Europa està revestit per la necessitat de trobar coherència a una realitat que sembla desbocada. La força intel·lectual de la filosofia es troba plenament definida com el segell distintiu del ser europeu, sempre que s'entengui com a tal l'«ésser humà» forjat mitjançant les diferents narratives personals originades dins l'espai històric corresponent o vinculat a la història d'Europa.

Tenint això en compte ens enfrontem a dues situacions que actualment posen en risc la tradició filosòfica europea. La primera és el perill de la seva dissolució en les anomenades Humanitats que, sense voler-ho, pretenen esborrar els límits ja esmentats entre art, religió i filosofia. No es tracta de reclamar antics feus perduts, es tracta ans al contrari d'evitar la confusió entre uns i altres per no oferir productes adulterats. Ho explicaré amb un exemple. A molta gent els agrada la cuina de fusió que s'ha posat tan de moda últimament. Basada en la barreja de tradicions culinàries i de sabors contrastants, se'ns ofereixen plats que poden usar a un mateix temps el wasabi i el romesco. Però, per poder degustar aquest tipus de propostes, cal conèixer la cuina tradicional de la qual vénen, només així podrem diferenciar entre la fusió i la mescladissa i així reconèixer quan es tracta d'una proposta vàlida i quan no. Aplicar aquesta analogia a la filosofia ens serveix per recordar a les noves generacions que no tot val i que no tot el que sona a filosofia és filosofia. Aquest advertiment s'inscriu també dins el fenomen social cada vegada més comú de confondre la divulgació de les idees amb les idees, d'atendre a pseudoconeixements com si fossin coneixements.

La segona situació té a veure amb el colonialisme intel·lectual i les seves conseqüències. D'una banda, si es tracta de reconèixer en la filosofia un segell identitari europeu, cal fer un esforç per no caure en els extremismes. Diu Gadamer al respecte: «Els estats sobirans del passat, que es basaven en el poder efectiu i la sobirania de la pròpia defensa, desapareixen cada vegada més sota la pressió de les superpotències. Però al mateix temps veiem sorgir pertot una tendència cap a l'autonomia cultural» (p. 59).

Aquest segon escenari és bastant complicat perquè comporta tres reflexions sobre les quals voldria detenir-me.

En primer lloc, si la filosofia com la coneixem és un tret d'identitat europea, això implicaria que en altres països no

s'ha fet filosofia? Com a pregunta retòrica que és, serveix per atendre als fets històrics que han dibuixat i conformat aquesta particular identitat europea. Als països colonitzats d'Amèrica i Àfrica, per exemple, es fa filosofia tal com s'entén a Europa, això vol dir que culturalment aquests països comparteixen el senyal identitari europeu més important, segons se sosté com a tesi central en aquesta comunicació. L'assumpte és preguntar-se si, en aquest panorama en què Europa lluita per definir una identitat que satisfaci tots els membres de la seva comunitat, estaria disposada a compartir aquesta identitat amb uns altres que no pertanyen a aquesta comunitat.

En segon lloc, si els estats europeus busquen un sòl comú, veiem com cada dia més es lluita per recuperar les diferències autonòmiques i es rebutgen les similituds culturals per considerar-les espúries. En aquest sentit, la mentalitat colonial accepta les diferències, però nega tot allò que se li assembla per considerar que això corromp el seu ser autèntic. Per això, la cultura de la diversitat de la qual tant es vanten alguns estats, no és sinó el resultat d'una mentalitat colonialista que arracona els diferents en els seus tòpics i els nega la possibilitat real d'interactuar en un pla comú que els hauria de reconèixer com a iguals, per això Gadamer adverteix: «Tard o d'hora els països del Tercer Món s'adonaran de la desproporció entre la manera de ser europea i la pròpia, i llavors tots els nostres esforços ulteriors, com els que realitzem ara, podrien convertir-se en una forma refinada de colonització i fracassar de la mateixa manera. És alguna cosa que es deixa sentir avui dia. De vegades no és l'adopció de l'esclarament europeu i la forma de civilització creada per ell el que preocupa les persones intel·ligents d'altres països, sinó la qüestió de si l'home i la societat són capaços d'un autèntic desenvolupament sobre la base de la pròpia tradició» (p. 52).

En aquest punt Gadamer és taxatiu, el perill de l'anomenat *eurocentrisme* no pot arrasar ni amb els assoliments de

la civilització occidental ni amb la història complexa de la qual aquesta és resultat.

En tercer lloc, cabria considerar si per ventura el concepte de tolerància ens serveix avui per trobar solució a aquests problemes. Atès que Europa concentra en un espai molt reduït una diversitat de tradicions lingüístiques, polítiques, ètniques i religioses, això porta com a conseqüència que, davant l'escenari de la unificació d'Europa les diferències hagin de ser preservades, però amb atenció de no caure en el *colonialisme* descrit anteriorment en el qual aquestes diferències siguin reduïdes als seus tòpics i la sobirania sigui exercida pels més poderosos, per això proposa Gadamer: «La solució podria estar en l'extrem oposat, en una civilització cada vegada més anivelladora que impulsés la vida pròpia de les regions, les agrupacions humanes i el seu estil de vida» (p. 61). En el fons d'aquesta proposta trobem que *tolerar* no significa renunciar als valors propis per defensar els aliens, sinó -cito Gadamer: «És més aviat la pròpia força, abans que res la força de la pròpia certesa d'existir, la que dóna capacitat per a la tolerància» (p. 61).

Com veiem, la idea d'una Europa que es veu ella mateixa des d'una activitat com la filosofia implica un treball continuat per als pensadors. Els filòsofs han de tornar al sentit originari de la pràctica que no es redueix només a l'aplicació de la teoria a les experiències reals. Per entendre què és pràctica, Gadamer proposa reparar en l'experiència hermenèutica que sorgeix de la necessitat de prendre alguna cosa per alguna cosa per així comprendre el que ens envolta i d'aquesta manera relacionar-nos amb aquella cosa de forma adequada, així és com resol l'ésser humà la pregunta pel sentit. El que resulta sens dubte interessant d'aquesta posició és que Gadamer fa derivar d'aquesta experiència dues actituds fonamentals pel filòsof.

D'una banda tenim que es tracta de l'experiència bàsica que concerneix a la pràctica de la filosofia. Com ja he dit es

tracta d'integrar a la reflexió totes les situacions que limiten l'ésser humà i això no s'esgota en la mera aplicació de la teoria en la pràctica. Si la raó per la qual es vol desplaçar la filosofia a llocs secundaris dins el corpus del coneixement és pel fet de no ser pràctica, serà necessari recordar que, com suggereix Gadamer: «el concepte de la pràctica no es forma contra la teoria», es forma per poder diferenciar entre *tekhné* que és el saber que dirigeix la realització (d'aquí procedeix el terme *tècnica*), i *phrónesis* que és el saber que dirigeix la pràctica; això no implica una separació sinó una ordenació en la qual *tekhné* se subordina a *phrónesis*. Així, la pràctica només es pot entendre per la seva diferència amb l'execució tècnica, per la qual cosa no cap concloure que la filosofia no admet una diferència entre teoria i pràctica. Aquesta senzilla explicació sembla no ser tinguda en compte per molts dels qui advoquen per una «filosofia pràctica», ni per aquells que la jutgen excessivament teòrica.

De l'altra banda, l'experiència hermenèutica té a veure directament amb el reconeixement de l'Altre. El nostre intent per comprendre la realitat sempre es veurà referit a *algú*, car darrere de qualsevol sentit possible hi ha un *Altre* reclamant ser escoltat, ja que el sentit apareix mitjançant l'experiència de l'existència dels altres homes que fan tot el possible per donar-li un sentit. Per això diu Gadamer: «És realment una tasca gegantesca la que ha d'exercir cada ésser humà a cada moment. Es tracta de controlar la seva parcialitat, la seva plèthora de desitjos, impulsos, esperances, interessos, de manera que l'altre no sigui invisible, no romangui invisible. No és fàcil comprendre que es pugui donar la raó a l'Altre, que un mateix i els propis interessos poden no tenir raó. [...] Hem d'aprendre a respectar l'Altre i allò Altre. O el que és el mateix, hem d'aprendre a no tenir raó. Hem d'aprendre a perdre en el joc» (p. 37).

És per això que si la filosofia pot acceptar el repte de ser presa encara avui com un tret distintiu de l'ésser europeu,

ha de tenir en compte aquestes consideracions a fi de no caure ni en el colonialisme intel·lectual ni en la intolerància ni en la falsa escissió teoria/pràctica, situacions totes que la desvinculen de la societat i de la seva pròpia tradició. Això requerirà que en les nostres reflexions posem en joc, amb la mateixa cura, les nostres expectatives, esperances, prejudicis i temors, i que ens reconeguem, primer de tot, com a membres d'una comunitat, d'una història comuna i compartida.

Per concloure, deixem en l'aire una pregunta i la seva resposta possible per part de Gadamer en relació amb el problema que ens ocupa. El 1983 va escriure: «[...] què pot ser encara Europa en un món canviat en el qual es veurà reduïda no només en el seu poder polític, sinó que potser en molts altres aspectes, així com en una part molt modesta de l'estructuració mundial? Entre totes les possibles estructuracions polítiques d'una Europa unificada, la unitat intel·lectual d'Europa em sembla una realitat [...] i una missió que troba el seu terreny més fondo en la consciència de la seva diversitat. Em sembla el senyal de vida més visible i l'alè intel·lectual més profund en el qual Europa serà conscient de si mateixa del fet que conservi, en la competència i l'intercanvi de cultures, la idiosincràsia essencial de les seves tradicions viscudes. Treballar en aquest sentit em fa l'efecte que és la contribució que les ciències filosòfiques han d'aportar no només per al futur d'Europa sinó per al futur de la Humanitat» (p. 63).

Algunes imatges i algunes idees d'Europa a *El Danubi* de Claudio Magris¹

Carme MERCHÁN (Societat Catalana de Filosofia)

Malgrat que fa vint-i-quatre anys que es va publicar *El Danubi* de Claudio Magris, m'ha semblat que aquesta deliciosa i profunda obra conté un seguit de consideracions sobre Europa que encara poden ser vàlides i valuoses avui dia. Tal com fa pensar el títol del llibre, que és alhora una «obra enciclopèdica, un llibre de viatges, assaig, crònica històrica i ficció» (segons ens diu Miguel García Posada a la contraportada de l'edició castellana), recorrem el Danubi, i amb ell veiem les seves terres i coneixem les seves gents. En concret, en les pàgines 304-306, en el capítol titulat «Un gelat a Budapest», trobem unes imatges i unes idees sobre Europa que m'han semblat il·luminadores.

El primer fragment seleccionat diu així: «El Danubi llisca ample, i el vent del vespre passa pels cafès a l'aire lliure com l'alè d'una vella Europa que potser ja està al marge del món i no produeix sinó que només consumeix història [...] Europa també és aquest cafè, on ja no seuen els Administradors Delegats de l'Esperit del Món, sinó a tot estirar els funcionaris d'alguna filial subalterna, que no prenen decisions sinó que les executen, i alguna bella senyora que provoca comentaris». (p. 304)

Comencem per aquest primer paràgraf. És de nit i fa vent, Europa és vella (encara que, com veiem al final del paràgraf, també pot ser, cito: «alguna bella senyora que provoca comentaris», de fet els comentaris que s'estan portant a terme en el capítol sembla haver-los provocat aquesta «bella senyora») i és com un cafè, on hi ha funcionaris d'alguna filial subalterna que no prenen sinó que obeeixen decisions,

1. C. MAGRIS, *El Danubi*, Barcelona: Ed. 1984, 2002 [Edició original: *Danubio*, Milano: Garzanti, 1986].

ja que Europa està ara en els marges del món i no produeix sinó només consumeix història... Totes aquestes idees posen de manifest la secundarietat d'Europa, la seva pèrdua d'importància en l'equilibri de forces del món.

Seguim llegint. «El Danubi corre loquaç sota els ponts titànics, com escrivia Ady, i invoca la fuga i fins i tot la mort al Sena, en el París que Budapest reflecteix com un mirall estil imperi. Podria ser que Europa estigués acabada, província negligible d'una història que es reflecteix en altres llocs, als despatxos dels botons d'altres imperis. L'esperit europeu es nodreix de llibres, com els dimonis als contes de Singer, rossega els volums d'historiografia a les biblioteques, o, com les arnes, menjuqueja barrets de senyora, xals i altres peces de vestir elegants». (p. 305)

Aquest París que Budapest reflecteix com en un mirall estil imperi mostra la unió entre l'est i oest. A continuació torna a sortir la idea que la història es decideix en altres llocs, en altres imperis, la idea que és possible que Europa ja hagi acabat i que sigui una província prescindible. Finalment es diu que s'alimenta de llibres i, cito: «menjuqueja barrets de senyora, xals i altres peces de vestir elegants», és a dir, s'alimenta de llibres i coses elegants.

En el fragment que segueix torna a haver-hi una comparació d'Europa amb un tipus d'imatge femenina. Però en aquesta ocasió hi trobem també una altra novetat: una proposta de l'autor del que li agradaria que fos Europa. Llegim: «No és segur que a Europa l'espero, com a destí irreparable, el rol secundari de dama de companyia; d'altra banda, la familiaritat amb el repartiment del papers de Centreeuropa i amb els assaigs que s'hi fan porta a no creure en destins irreparables, sinó més aviat en el principi d'indeterminació. Certament, a Budapest es pot notar aquesta sensació d'una Europa després de l'espectacle, però la ciutat no és, com Viena, només un escenari de la rememoració de glòries passades, sinó també una ciutat forta i sanguínia, que suggereix

la força que podria i hauria de tenir Europa, si sabés valorar la seva multiplicitat dispersiva d'energies i les unifiqués en comtes de malbaratar-les en una elisió perpètua, en un bloqueig permanent. A Budapest es pensa intensament en l'ocàs o en el temut i decretat ocàs d'Europa, justament perquè Europa encara existeix, el seu sol és alt a l'horitzó i escalfa, però està alhora velat per núvols i cortines que recorden imperiosament la fase de baixada». (p. 305).

Tres imatges femenines caracteritzen Europa: una vella, una bella senyora i ara una dama de companyia. Però, com podem anar veient, de les tres, la que sembla predominar realment és la de bella senyora que provoca comentaris, com el comentari en curs de l'autor. D'altra banda, en aquest tercer paràgraf seleccionat ens trobem a més a més de la imatge d'Europa amb el paper secundari de dama de companyia, l'apel·lació a un nou principi explicatiu de la seva situació i una proposta de com podria ser (cito: «la força que podria i hauria de tenir Europa»).

El principi explicatiu és el d'indeterminació. És cert que Europa sembla estar en els marges del món, o ser una província prescindible, o tenir un paper secundari, per citar algunes caracteritzacions donades fins ara, però no convé creure en els “destins irreparables”, sinó més aviat en el «principi d'indeterminació»: les coses poden ser d'una altra manera. Aquest principi es transforma, doncs, en el que podríem anomenar un principi d'esperança que ens recorda que si bé les coses són d'una determinada manera poden esdevenir d'una altra.

I és en aquest moment que s'introdueix la proposta de l'autor: que Europa sabés, cito: «valorar la seva multiplicitat dispersiva d'energies i les unifiqués en comptes de malbaratar-les en una elisió perpètua, en un bloqueig permanent» Seria semblant a dir allò de saber sumar i no restar. A continuació es diu que el sol d'Europa encara està alt i escalfa, l'única cosa és que, cito: «està velat per alguns núvols i cor-

tines que recorden amb insistència la seva fase de baixada». Es tractaria, en definitiva, de tornar a creure en Europa.

Ja cap al final del capítol veiem com l'autor torna a parlar més concretament de Budapest (la qual ha estat tota l'estona sent com el microcosmos del macrocosmos Europa) i ens resol en clau més aviat positiva totes les consideracions precedents. Cito: «Cada hereu dels Habsburg és un veritable home del futur, perquè ha après, abans que molts altres, a viure sense cap futur, en la interrupció de qualsevol continuïtat històrica, o sigui, no a viure sinó a sobreviure. Però al llarg d'aquests bulevards esplèndids i en un món tan vital i senyorial, que no demostra la melangia dels països de l'Est, fins i tot la supervivència és amable i seductora, magnànima i potser, a estones, gairebé feliç». (p. 306).

I és que aquesta Europa que és, com hem vist, com una bella senyora que provoca comentaris, és fonamentalment senyorial, i la supervivència en ella resulta, cito: «amable, seductora, magnànima i, a estones, feliç». Aquest seria el balanç final del que és Europa i del que és viure a Europa, un balanç força engrescador, malgrat tot.

Per què diem Europa quan volem dir Occident?

Nemrod CARRASCO (Seminari de Filosofia Política. Universitat de Barcelona)

No m'agradaria ser titllat d'ignorant si expresso d'entrada el meu estupor envers el tema que ens reuneix. Tot i la importància del moviment de la consciència europea durant les primeres dècades del segle xx, sembla força evident que els filòsofs, en general, no han donat gaire importància a Europa¹. Diguem-ho clar: abordar el tema d'Europa en uns col·loquis de filosofia resulta, d'entrada, una cosa ben estranya. Quina és la demanda? I a més, en aquest cas: com cal interpretar-la? Més enllà de l'extravagància filosòfica del tema em sembla que la qüestió que cal atendre és la següent: per què convertir Europa en objecte de la nostra interpel·lació? Quina necessitat tenim d'Europa? Cal que avanci que la meva pretensió no és la de dissoldre aquesta pregunta. Es tracta, més aviat, de comprendre el perquè d'aquest significant i de comprendre el sentit de la seva demanda. Abans, però, de continuar, m'agradaria enumerar els punts principals de la meva intervenció: 1/ El rapte com a tret distintiu d'Europa. 2/ L'èxit del significant Europa: l'antiamericanisme d'Habermas i Derrida. 3/ Els meus dubtes sobre Europa com a nou refugi d'Occident.

A l'antiga mitologia grega, Europa era una princesa fenícia raptada i violada per Zeus sota l'aparença d'un brau. No resulta estrany que el seu nom significués «la desgraciada». Tal vegada, no és aquesta la imatge més adequada d'Europa? No va sorgir Europa com el resultat dels dos raptos d'una

1. Tanmateix, aquest no és el cas de pensadors com J. Patocka, E. Lévinas, H.G Gadamer, K.O. Apel, E. Morin o R. Brague. Algunes de les idees d'aquests autors han contribuït a revifar l'interès d'intel·lectuals europeus per pensar Europa, tot i que d'una manera limitada i força modesta.

perla oriental a càrrec dels bàrbars de l'Oest? Primer, els romans van prendre i vulgaritzar el pensament grec, i després, a l'inici de l'Edat mitjana, l'Occident bàrbar va prendre i vulgaritzar el cristianisme. I no passa quelcom semblant a principis del segle XXI? No fou la reacció nord-americana als atemptats de l'11 de setembre la conclusió definitiva d'un llarg procés de colonització ideològica, econòmica i política d'Europa? No ens trobem davant del nou rapte d'Europa per Occident, per la civilització nord-americana, que continua marcant els criteris globals i tracta a Europa, de facto, com una província seva?

Després dels atacs al World Trade Center van proliferar incomptables anàlisis sobre la intolerància del fonamentalisme islàmic i altres temàtiques del tipus «xoc de civilitzacions» que semblaven reconduir la nostra atenció cap a un nou antagonisme ideològic al segle XXI que havia de tenir lloc entre el *modus vivendi* consumista d'Occident i el radicalisme musulmà. Una mirada més atenta, no obstant, ens mostra que la idea del «xoc de civilitzacions» ha de ser substituïda per la dels xocs en cadascuna de les civilitzacions. Un examen ràpid de la història comparada d'Europa i dels Estats a les darreres dècades ens diu que el veritable antagonisme a Occident és el que té lloc entre l'Imperi global i multicultural nord-americà i el que resta de la modernitat europea.

Fins fa relativament poc temps, Europa i Occident s'havien utilitzat com a sinònims i sovint es justificava el seu ús assenyalant que, quan parlàvem d'Europa, ens referíem preferentment a Europa quant a identitat cultural. De fet, el moviment de la consciència europea al segle XX presenta uns trets difícilment deslligables d'allò que habitualment s'anomena «cultura occidental». Durant el període d'entreguerres, homes de diversa procedència ideològica, de camps culturals diversos, coincidien a assenyalar la crisi d'Europa com una crisi de civilització. Mentre Spengler parlava de la «decadència d'Occident», Paul Valéry parlava de la «crisi de

l'esperit», René Guénon parlava de la «crisi del món modern», Sigmund Freud de la «incomoditat de la civilització»... Literats, filòsofs, polítics es veien portats a la reflexió d'Europa i d'Occident com la caiguda d'un espai cultural comú en la foscor i la barbàrie.

Des de la Segona Guerra Mundial, amb la irrupció dels Estats Units i la reivindicació per a si de l'esperit occidental, el primer que constatem, però, en relació amb els discursos hegemònics ha estat la revalorització de la referència a Europa i el silenci creixent al voltant de la paraula Occident. No cal dir que el triomf d'Europa com a significant és contemporani amb el tabú que representa avui parlar d'Occident. Mentre Occident difícilment és cridat pel seu nom, la seva preocupació involuciona clarament entre els intel·lectuals europeus i la seva anàlisi ja no es practica d'una manera transparent, Europa ha recuperat certament el seu vigor perdut, però sempre de manera superficial i sumada als discursos de moda i d'interès polític.

El 31 de maig de 2003 Jürgen Habermas i Jacques Derrida van publicar un article al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* titulat: «La nostra renovació. Després de la guerra: el renaixement d'Europa», on apuntaven que la nova i perillosa opció dels Estats Units constituïa un toc urgent d'atenció per a Europa: una ocasió per tal que els europeus tornessin a considerar la seva identitat comuna, invoquessin els valors il·lustrats que compartien i adoptessin una posició característicament europea en el panorama internacional. L'aparició del text va coincidir amb l'aparició d'articles semblants redactats per figures públiques del mateix renom: Umberto Eco a *La Repubblica*, el filòsof Gianni Vattimo a *La Stampa*, el president suís de l'Acadèmia Alemanya de les Lletres, Adolf Muschg, al *Neue Zürcher Zeitung*, el filòsof espanyol Fernando Savater a *El País*, i tan sols un nord-americà, el també filòsof Richard Rorty, al *Süddeutsche Zeitung*. Aquesta iniciativa de la intel·lectualitat europea no fou tan sols la

demostració patent de l'existència d'un antagonisme cultural fonamental. De fet, la idea que els Estats Units tenia una cultura diferent no era pas original. Més enllà del seu aparent antiamericanisme va significar quelcom més profund: el triomf d'Europa com a significant. El lament per una pèrdua existencial, la resposta a un desarrelament, la crida a un reinici... Europa tornava a configurar –més a prop o més lluny de la utopia messiànica– l'esperança d'Occident. Aquesta era la paraula testamentària de la intel·lectualitat europea: convertir Europa en el llegat encara saludable d'Occident.

El cas és que la iniciativa d'Habermas i Derrida, tot i articular sentiments compartits per molts europeus, va passar pràcticament desapercibuda. Ni va gaudir de cobertura informativa ni fou citada pels seus simpatitzants. Sens dubte, els governs d'un nombre considerable dels Estats europeus, entre els quals trobem França, Alemanya i Bèlgica, simpatitzaven amb les idees expressades en aquests textos, però tot el projecte es va desintegrar. Cap institució oficial europea es va arriscar a adoptar una posició amistosa, però clarament distanciada pel que fa als Estats Units. No és estrany, doncs, que aquelles veus de la intel·lectualitat europea no tinguessin literalment *cap conseqüència*: semblaven purs gestos amb cap altra funció que la de poder-nos dir: «Ja veieu, nosaltres, els europeus, hem protestat: hem fet, al cap i a la fi, el que s'havia de fer». Al mateix temps, però, Europa acceptava el *fait accompli* de la política nord-americana. Tan bon punt es reapropiava del llegat emancipador d'Occident cedia al xantatge ideològic i polític del globalisme americà.

Cal recordar que la imatge dels Estats Units com a territori de la joventut i l'aventura permanents tenia fins fa poc força acceptació. Els Estats Units ocupaven un altre temps: el del futur d'Europa. Molts joves veien en les institucions o pràctiques nord-americanes una font d'inspiració. Els Estats Units eren el lloc somniat que calia conèixer. Ara bé,

com va explicar un hongarès que havia treballat alguns anys a Califòrnia: «Als Estats Units s'ha de venir quan ets jove i solter. Però quan arriba el moment d'envellir, s'ha de tornar a Europa». És possible que els Estats Units, com a sistema econòmic i model de societat, ja no sembli un camí cap al futur tan evident com ho podia ser fa un bon grapat d'anys. Però tampoc estic gaire convençut dels esforços de la *intelligentia* europea per reivindicar Europa com el nou refugi d'Occident.

Em sembla un clixé filosòfic criticar la dinàmica *post-moderna* del capitalisme global nord-americà enfront de la «vella Europa» ancorada en els ideals reguladors de l'Estat del Benestar. Ni una cosa ni l'altra. Després de l'11 de setembre, l'objectiu últim dels Estats Units ja no és la utopia de Fukuyama de l'expansió de la democràcia liberal universal, sinó la transformació dels Estats Units en una superpotència aïllada de la resta del món que protegeix els seus interessos econòmics vitals i garanteix la seva seguretat a través d'un nou poder militar. Que el ministre de defensa de l'actual govern dels Estats Units sigui el mateix que el de l'administració Bush és un signe prou eloqüent que l'escenari no ha canviat tant com ens han volgut fer creure. El problema amb els Estats Units d'Obama és que continua actuant com un Estat-nació, perseguint sense escrúpols els seus interessos. Pel que fa al domini de l'organització política, no crec que Europa hagi anat més enllà que els Estats Units en el seu esforç per autoconstituir-se en una unitat trans-estatal inèdita i pròpiament postmoderna, on hi pugui haver un lloc per a tothom independentment de la geografia o la cultura. De fet, hi ha raons per la desesperança: la reacció impotent dels Estats europeus davant la penúltima deportació dels gitanos romanesos a França.

L'Europa d'Odisseu

Joaquim PERRAMON (Grup d'Investigació IAFI. Departament de Matemàtica Econòmica. Facultat de Ciències Econòmiques. Universitat de Barcelona)

Sota incertesa estricta, que és la que correspon a situacions en què no es pot derivar una llei de probabilitats, hi ha tres procediments per enfrontar-se al futur: 1/ La saviesa o el coneixement pràctic, quan és possible. 2/ L'estratègia, quan el coneixement no és possible (ús del Principi d'Indiferència, de procediments basats en l'atzar...). 3/ Solucions alternatives, que anomenarem la possibilitat «n + x».

La saviesa és coneixement pràctic. Per exemple, Lao Tsé, 600 anys abans de Crist, afirmava que «qui fàcilment promet difícilment compleix». Aquesta sentència, absolutament refutable, evidentment no és científica, però tanmateix encara avui és universal i la podem trobar entre els proverbis de moltes cultures. La raó d'això és que tot i no ser científica la valorem com a útil. És a dir, serveix per prendre decisions.

Des del meu punt de vista, l'ètica, com a branca de la filosofia pràctica, seria un conjunt de preceptes, regles o recomanacions versemblants, com ho és l'afirmació de Lao Tsé, que poden ser útils per assolir el benestar personal i col·lectiu en un entorn social marcat per la incertesa i la complexitat.

El caràcter versemblant i no determinat d'aquests preceptes fa que sigui igual d'important el precepte com l'art de prendre les decisions que ens permet assolir objectius i valorar la utilitat dels preceptes. Els preceptes útils (ètics), quan s'aïllen d'aquest art, perden el seu caràcter relatiu d'acord amb la situació concreta que havien d'ajudar a afrontar i es converteixen en preceptes absoluts –el bé i el mal, blanc o negre– característics de la moral religiosa.

La segona via per afrontar la incertesa quan no és possible assolir un coneixement és l'estratègia. En situacions d'ignorància podem confiar en algú que no ho sigui, d'ignorant: un savi o un oracle. Però podem ser ignorants fins i tot de la solvència de l'oracle al qual consultem. En aquest cas el que fem és repartir la ignorància. Consultem a experts i ens quedem a la meitat entre el que diu l'un i l'altre. Un cas particular d'aquesta regla de repartiment de la ignorància és el Principi d'Indiferència. Si no sabem res de res atribuïm idèntiques probabilitats d'ocurrència a cadascuna de les possibilitats del problema plantejat.

L'ortodòxia científica, però, ha donat l'esquena al Principi d'Indiferència si bé cal veure que es tracta d'un principi pràctic, que per tant s'hauria de valorar en termes d'utilitat, és a dir, en termes pràctics i no teòrics. Per a la teoria, el problema més important del Principi d'Indiferència és que varia l'univers en què s'aplica. Imaginem una intriga d'Agatha Christie. Hi ha un vagó de tren amb sis sospitosos d'un crim. Pel Principi d'Indiferència associem a cadascun una probabilitat d'un sisè que sigui l'assassí. Resulta, però, que Agatha Christie fa aparèixer en escena al maquinista del tren, sobre el qual també hi ha indicis que sigui l'assassí. Doncs bé, pel Principi d'Indiferència passarem a associar a cadascú una probabilitat d'un setè. Quin greu problema!

No obstant això, aquest repartiment d'ignorància, que pot semblar una barbaritat, és exactament el que es dona en situacions d'incertesa estricta i la conclusió no és ja que el Principi d'Indiferència pugui ser insostenible, sinó que la presa real de decisions és feble. Aquesta és la conclusió a la qual va arribar John Maynard Keynes, autor d'un *Tractat de Probabilitat* (1921) en la línia de l'*Ars Conjectandi* (1713), és a dir, en què les probabilitats són graus de certesa i en el que va definir el Principi d'Indiferència a partir del Principi de la Raó Insuficient proposat per Jakob Bernoulli. Essent feble el procés de presa de decisions, John Maynard Keynes

va introduir conceptes fonamentals com la confiança o la il·lusió en la Teoria Econòmica.

Nogensmenys, hi ha un aspecte d'aquest problema del Principi d'Indiferència que a mi em sembla interessant: el que realment passa és que en el futur no hi ha un univers amb n possibilitats. Nosaltres, d'acord amb el nostre coneixement, podem suposar que hi ha n possibilitats, però hi ha també la possibilitat que aparegui la possibilitat no prevista $n + 1$.

La possibilitat $n + 1$ podria considerar-se un esdeveniment altament improbable o un «*cigne negre*», segons l'expressió popularitzada per Nassim Taleb, tot i que ell ho defineix des de la Teoria de Probabilitats i nosaltres no. Amb la teoria dels cignes negres hom pot entendre la història com una successió d'accidents altament improbables mentre que des del meu punt de vista la història s'ha fet a partir de la necessitat de superació que han tingut els humans. Podem considerar, per exemple, que en molts casos hi ha un personatge audaç a qui se li acut que en lloc d'adaptar-se ell a les n possibilitats conegudes que el futur ofereix, és millor intervenir en el futur ajustant-lo a la seva conveniència a través de la possibilitat $n + 1$. Quan això passa, evidentment el «prohom $n + 1$ » passa a la història: Bach, Colom, Galileu, Tolstoi, Einstein, Napoleó...

Un cop s'ha ampliat l'univers de possibilitats a $n + 1$ el proper a passar a la història serà qui descobreixi la possibilitat no coneguda $n + 2$, és a dir, el «prohom $n + 2$ ». La regla proposta del $n + x$ vol dir que la història és per als primers que han estat capaços en fer un forat en el futur. I tot això, què té a veure amb Europa? Doncs em sembla que una de les característiques més rellevants d'Europa és la quantitat de prohoms « $n + x$ », que són els que han fet forat en el futur passant per aquesta raó a la història. Exemples de «prohoms $n + x$ » serien els grans filòsofs, artistes, matemàtics, físics, militars, músics, astrònoms, escriptors, descobridors, etc. En

filosofia tenim Tales, Plató, Aristòtil, Plotí, Sant Agustí, Sant Anselm, Tomas d'Aquino, Ockham, Maquiavel, Descartes... en matemàtica Newton, Gauss, Arquímedes, Euler, Euclid, Riemman, Poincaré,...en física Galileu, Huygens, Newton, Ampère, Joule, Edison...en literatura Cervantes, Tolstoi, García Márquez, Flaubert, Nobocov, Twain, Shakespeare,... I si seguim es comprova el pes aclaparador dels europeus i dins d'aquests, el pes relatiu dels clàssics grecs. Els grecs de l'antiguitat i els europeus han estat els primers, els $n+x$. Els primers no significa els millors, sinó els que han començat el ball.

Arribats a aquest punt anem a fixar-nos en els *Prediction Markets* o mercats de prediccions que s'estan posant de moda als Estats Units. S'han organitzat uns mercats que aposten per les prediccions, per exemple que surti elegit un determinat president, o que una pel·lícula o un actor tingui èxit, etc. Es va una mica més enllà de l'aposta gràcies a la transcendència econòmica que poden tenir aquestes prediccions.

Tal oracle col·lectiu té un interès experimental. A mi se m'acut una paradoxa, que és considerar que aquest *Prediction Market* no hagués apostat un duro per les aventures d'Odisseu, i en canvi la història, sobretot la història d'Europa, està plena d'Odisseus, aquests personatges $n + x$ esmentats.

La debilitat en la qual donem suport a les nostres decisions i la capacitat de buscar la possibilitat $n + x$, que permet orientar el futur, són la cara i la creu d'una mateixa moneda anomenada «com afrontar un futur incert». Perquè, encara que el futur de vegades sigui previsible, mai no està tancada la possibilitat que aparegui un tipus $n + x$ i capgirar les previsions.

La paradoxa vol dir que no és possible reduir la praxi, que és acció i resposta a la incertesa, a una teoria, que és contemplació i requereix certesa. En el debat sobre la intel·ligència artificial hi ha qui es planteja si una màquina pot tenir

consciència. Jo plantejaria el problema preguntant si una màquina pot donar solucions del tipus $n + x$, sobretot considerant què és el que pot motivar a una màquina a donar aquestes solucions. En el cas dels humans, ja ho hem comentat, és la utilitat. Aquí és, en part, on rau la importància de la consciència, ja que sense consciència no hi ha un criteri del que ha de ser una acció útil.

Suposem que sí, que efectivament una màquina pot donar solucions $n + x$, fet que significa que pot orientar el futur. Doncs bé, el dia que unes màquines poguessin orientar el futur, al seu torn augmentaria notablement la incertesa i això afectaria a la possibilitat d'obtenir un coneixement teòric. Les màquines, per tal d'afrontar un futur incert, necessitarien, tal com hem dit a l'inici, coneixement pràctic (saviesa), estratègia enfront de la ignorància i audàcia ($n + x$).

Segons Roger Penrose, en el seu clàssic *La nova ment de l'Emperador* (1989), la dificultat de les màquines per assolir la intel·ligència artificial és la impossibilitat de tenir consciència. Doncs bé, quan tractem amb problemes socials i no físics, matemàtics i lògics, és a dir quan entrem en l'àmbit de la filosofia pràctica (ètica i política) i no en el de la filosofia especulativa (lògica, física...) la possessió de consciència, que jo entenc com aquesta capacitat de voler ser enfront d'un futur incert, es fa més evident. El lliure albir seria això!

* * *

I la lliçó més bella de la història d'Europa és la d'aquesta expressió màxima de la llibertat consistent en la possibilitat que uns individus –els Odisseus o personatges « $n+x$ »– hagin decidit com volien que fos el seu futur.

Europa és el resultat de l'acció dels Odisseus. La seva influència ha durat segles, però ara, tanmateix, aquesta influència ja s'ha escampat a tot el món i a Europa solament n'ha quedat l'empremta. La globalització ens ha tornat la

nostra influència amb l'eco distorsionat dels *prediction markets*, la burocràcia, l'immobilisme mental dels *cignes negres* i, en general, les preteses màquines intel·ligents, que no hi entenen d'Odisseus sinó de funcionaris. El repte d'Europa és que l'impacte de la globalització no derivi cap a l'immobilisme sinó cap a l'acció creativa i vital.



Dr. Joaquim Ferramon.

Europa o l'etern retorn de la *dialogia*

Pompeu CASANOVAS (IDT. UAB)

Europa sempre ha estat, per al dret, un problema. Quan jo era més jove que ara i començava a estudiar, als anys setanta, la Facultat de Dret de la UAB va considerar que el dret internacional no era autèntic dret perquè el que comptava, el de veritat, depenia necessàriament dels estats, i com que el dret internacional no es podia imposar per la força –una tesi deixatada del neokantisme kelsenianà– va procedir tot seguit a eliminar-lo del programa d'estudis de la carrera.

És una anècdota més o menys hilarant que denota certament que el nostre estat de confusió en aquella època era almenys tan etílic –tan *boozeed up*– com el de Roosevelt jugant a la ruleta russa amb el patró or. Però denota una constant que, no sé per què exactament, ha vingut planant sobre la teoria política i jurídica europea des d'almenys el Renaixement i finals de l'Edat Mitjana. És exacte: el dret no és dret si no regula, o almenys fa referència, a la força, al famós i positivista «monopoli de la violència», és a dir l'estat. El dret sense estat no és dret. El dret que no s'organitza en una estructura heterocompositiva de la violència i la força exercida per l'estat és un producte de menys qualitat, social o polític, fins i tot simpàticament democràtic, si es vol, però no dret autèntic. Perquè el dret, al final, significa el control capil·lar de la tragèdia, del drama de les vides dels éssers humans i, com el botxí de Joseph de Maistre, mata sense delictes.

En el període d'entreguerres, al 1935, l'historiador holandès Huizinga va escriure un llibre premonitori, *Entre les ombres del demà*, sobre l'«abdicació de la paraula» i «la subordinació de l'afany de saber a l'afany d'existir». Hi deia que: «estranyos són els temps en què vivim. La raó, que antany va combatre la fe i es va creure que l'havia derrotada,

ha d'acollir-se ara a aquesta mateixa fe per a salvar-se del col·lapse. Perquè només sobre la base inafeblida i ferma d'un viu sentiment metafísic pot assentar-se segur un concepte absolut de la veritat, amb la conseqüència de normes absolutament vàlides de moralitat i de justícia, enfront del corrent cada cop més fort de l'impuls vital instintiu»¹.

Al 1935, un jove i encara relativament desconegut Carl Schmitt, però ja cap jurídic (*Kronjurist*) de l'estat alemany, escrivia contra els jueus europeus a partir de la dialèctica d'amic i enemic i extreia totes les conseqüències de situar l'estat com un *a priori*, una entitat fonamental equivalent i independent de la bondat i la veritat. En efecte, com assenyalava agudament Huizinga, aquesta posició «implica que es refusa com a irracional, neci o inútil sotmetre un conflicte polític a la sentència de tercers»². A l'estat correspon la decisió de com i quan ha de combatre l'enemic, i de qui és aquest enemic a qui combat.

El problema, tanmateix, és recurrent. No es tractava només de Schmitt, sinó de Hermann Heller, de Max Weber, de Georg Jellinek, i de tota la tradició liberal continental europea del pensament de l'estat. El mateix Kelsen havia declarat que «la justícia és un ideal irracional».

L'exclusió del tercer significa, en el fons, l'exclusió del diàleg, justament perquè aquest és substituït per una ficció, una imatge, un nou ídol autoreferencial anomenat *identitat* o *identitat nacional* que constitueix «les ombres del demà que fou ahir» dels estats europeus. El tercer que ens jutja,

1. J. HUIZINGA, *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo* (1935), trad. de María de Meyere, Madrid: Revista de Occidente, 1936, p. 113.

2. «Posar el polític com a categoria independent és, al meu parer, una formal i implícita –i també reconeguda– *petitio principii*. I d'un principi que ningú la filosofia del qual tingui encara el més mínim contacte amb Plató, amb el cristianisme o amb Kant, estarà inclinat a acceptar» (*Ibid.* p. 122-123).

que ens mira, que escolta pacientment i fins i tot després jutja el que ha vist i sentit en la plaça pública o com a fel de la balança d'una controvèrsia, una disputa o un conflicte, aquest tercer que serveix per a la construcció *pública* d'un marc pròpiament polític dins del qual operar, queda substituït per la seva ombra. Algú que repeteix com un eco la pròpia dinàmica de l'actuació excloent i exclusiva del dret nacional i la seva dicotomia jurídica *legal* i *il·legal*.

Aquesta tercera figura silent és essencial perquè es doni el diàleg entre les parts i pugui operar la paraula, com sabien perfectament els humanistes del Renaixement. El diàleg polític ha estat des del principi assumpte de tres, i no de dos.

No puc sostreure'm a la imatge dels diplomàtics de les nacions sense estat. ¿Hi ha alguna cosa més trista que un diplomàtic sense estat, pidolant a la porta dels diplomàtics autèntics, dels representants dels estats-nació? És Josep Fontanella—fill del jurisconsult Joan-Pere Fontanella— a l'ombra de França, als passadissos del Congrés de Münster, on es va bastir la pau de Westphalia del 1648 que marcà la construcció estatal d'Europa³. I, quasi tres-cents anys més tard, és el representant de l'Oficina Jurídica de la Generalitat de Catalunya, Francesc Maspons i Anglasesell, maldant per treure partit de la política de Wilson a la Societat de Nacions, entre els anys vint i trenta del segle passat. Maspons refereix les discussions sobre l'entrada de la URSS a la Societat, en les reunions del Comitè assessor de les minories nacionals, a Viena, de forma lapidària: «[...] quan la realitat és com la que anàvem escoltant, en el seu dir-la, fins i tot els planys hi són sobrers»⁴.

3. Cf. J. BUSQUETS, «Catalunya i la pau de Westphalia. Missió diplomàtica de Fontanella al Congrés de Münster», *Estudi General. Revista de la Facultat de Lletres. Universitat de Girona*, 21, 2001: 241-259.

4. «A un dels nostres museus arqueològics de Vic hi ha una taula dels últims temps mitgevals, que colpeix pels sentiments que expressa. L'omple una imatge de la Mare de Déu, representada dreta sobre un terror lliç;

El que vull dir és que la construcció i desplegament dels estats europeus sempre ha estat acompanyada d'una *dialogia* escapçada per la violència, i que el dret estatal s'ha alçat com una ombra per consignar-ne els guanys. Violència interna amb l'exclusió de les cultures sense estat; i violència externa per a la protecció d'aquelles que sí que en tenen contra els altres estats, primer, i contra el que és percebut com una amenaça exterior, després. És la lògica de la construcció europea basada en el principi de sobirania.

Però, hi ha hagut sempre, al costat d'aquest mode d'operar, algú que ha cridat al diàleg i a l'entesa dialogada com a marc polític de la convivència. Sempre hi ha hagut la ressonància crítica d'aquells que no estaven convidats a la taula, i s'hi presentaven per sorpresa per participar a la festa. A Europa correspon ara decidir si deixa o no que s'hi asseguin. I penso que realment s'hi juga —especialment ara, en una crisi que recorda la del 29— també el seu futur.

És una decisió dura, perquè fer-ho de veritat significa canviar el pany i obrir la capsa de les nines russes que fa segles van decidir les monarquies absolutes que seria exclusivament seva. Això significa modificar la concepció pública del dret dels estats europeus: acceptar l'existència d'altres regles que no són normes, escoltar aquells que no han tingut veu, i deixar que les pautes de conducta dels ciutadans, de tots els ciutadans que configuren la ciutadania, es constitueixin en definitiva com a font de dret.

aquest terror és clapejat per nombre de minúsculs traus; a cada un treu el cap, o aixeca el braç, o fa un esforç desesperat per a emergir, un home que demana misericòrdia; la desproporció entre aquestes figures de veus clamants i la central, les fa insignificants, materialment menyspreables; substituint la de la clement i dolça Verge Maria, per la d'un egoïsta dèspota que passa pel món esclafant sense compassió el que trepitja, hom estarà en camí de comprendre quin panorama se'ns anava posant davant dels ulls». F. MASPONS I ANGLASELL, *Viatge entorn de la Societat de Nacions*, Barcelona: Bosch, 1955, p. 113.

Europa i els formatges de De Gaulle

Marta POBLET (IDT. UAB)

A Rafael Arenas

El Tractat de Funcionament de la Unió Europea, signat a Roma el 25 de març de 1957, estableix un dret que totes les reformes posteriors del règim comunitari han consolidat: el de tot ciutadà de la Unió a circular lliurement dins el territori dels Estats membres, amb subjecció a les limitacions i condicions previstes en el Tractat i les disposicions adoptades per a la seva aplicació (Art. 18.1). De Roma a Lisboa, passant per Maastricht, l'objectiu era i és la creació d'un espai interior sense fronteres. La realitat, però, és que de fronteres n'hi ha –tant d'interiors com d'exterior– i que els Estats són sobirans a l'hora d'exercir-ne el control. I com s'exerceix aquest control?

En un informe recent elaborat per al Projecte INTEGRA sobre tecnologies per a la gestió de la immigració vàrem assenyalar que «el règim de controls als passos fronterers espanyols depèn, fonamentalment, de la nacionalitat de la persona que vol accedir al territori nacional»¹. I tenint en compte aquest criteri establíem una distinció entre tres grups de ciutadans: (i) nacionals espanyols; (ii) ciutadans comunitaris, assimilats i beneficiaris indirectes del règim comunitari i (iii) nacionals de països tercers no beneficiaris d'aquest règim. Aquesta mateixa distinció general és vàlida per als altres països membres de la Unió i, en funció de l'adscripció a cadascuna d'aquestes categories, els cossos de seguretat dels Estats apliquen un procediment de control més o menys

1. R. ARENAS, *et al. Marco jurídico del control de fronteras en España y la Unión Europea*. Informe oficial per al Projecte INTEGRA (Investigación en Tecnologías para la Gestión de la Inmigración), CENIT 2008, Ministerio de Industria, Comercio y Turismo), p.12.

rigorós en ports, aeroports i passos fronterers. A partir d'aquí l'informe determina en què consisteixen aquests procediments (per exemple, quins documents s'exigeixen), qui està autoritzat per demanar, emmagatzemar o transmetre les dades personals que contenen, i quines garanties i límits jurídic-constitucionals cal tenir en compte en aquesta gestió. Escenaris previsibles que han de servir de base per a la posterior modelització del control de fronteres a tota la Unió.

La decisió del president Nicolas Sarkozy d'expulsar romanesos d'ètnia gitana del territori francès, però, distorsiona aquests models i obre un nou escenari incert, revifant les tensions entre la normativa comunitària i el «campi qui pugui» de les urgències polítiques d'alguns governs nacionals en hores baixes. Caldrà veure si en aquesta estranya varietat Europa hi trobarà el gust o acabarà per rondinar el mateix que De Gaulle fa setanta anys: «Com voleu governar un país que té dues-centes quaranta sis varietats de formatges?»². Marie-Vic Ozouf-Marignier fa notar en una ressenya que el guirigall al que al·ludeix la *boutade* del General és reproduït en la gènesi de la pròpia cita. Així, diu:

«El nombre dels formatges varia: entre 246 i 600, 365 (tants com dies té l'any) o 258 (nombre tant misteriós com el de 246) són atribuïts a la declaració del General. Aquesta constatació de la impotència centralitzadora [...] rivalitza paradoxalment amb una altra frase cèlebre: “Un país que produeix més de 365 tipus de formatges no pot perdre la guerra”. Aquesta arenga va ser aparentment pronunciada el juny de 1940, però és difícil saber si s'ha d'atribuir a De Gaulle, a Churchill o a tots dos»³.

El que resulta sorprenent, em sembla, no és tant la discrecionalitat a l'hora de fixar el nombre de formatges na-

2. Citat a E. MIGNON, *Les Mots du Général*, Paris: Fayard, 1962.

3. M. V. OZOUF-MARIGNIER, M.V. (2008). *Fromage et politique*. Disponible a: http://larecherche.typepad.fr/le_blog_des_livres/2008/06/fromage-et-poli.html

cionals. En això De Gaulle no caminava sol. L'economista Liaquat Ahamed explica en el seu llibre *Els senyors de les finances* el que qualifica com a «un dels episodis més estranys de la història de la política monetària»⁴. L'episodi va tenir lloc entre els mesos d'octubre i desembre de l'any 1933 i té com a protagonista el president Roosevelt:

«Cada matí a les nou en punt, [Henry] Morgenthau [Secretari del Tresor], Jesse Jones, cap de la RFC [Corporació per a la Reestructuració Financera], i George Warren es reunien amb el president al voltant del seu esmorzar d'ous passats per aigua per a determinar el preu diari de l'or. Van començar amb 31.36 \$ l'unça. El dia següent el van incrementar a 31.54 \$, després a 31.76 \$ i a 31.82 \$. Ningú no tenia la menor idea de com s'ho feien per establir el preu, tot i que tothom presumia que anàlisis subtils de les reserves mundials i dels mercats de canvi estrangers entraven en els càlculs. De fet, la determinació del preu era completament aleatòria. Tot el que intentaven fer era empènyer el preu una mica més amunt que el del dia anterior. L'exercici va fer aflorar el Roosevelt més criatura. Un dia va proposar un increment de 21 cèntims i quan li van preguntar per què va respondre que era un nombre afortunat, tres vegades set»⁵.

L'episodi, segueix Ahamed, «va erosionar la dignitat de l'ofici de president i va fer disminuir el seu respecte a l'exterior». Keynes, en general valedor de la política econòmica de Roosevelt, va titllar l'exercici expressivament: «el patró or va torrat».⁶ I tanmateix, tot i que les altes esferes de Wall Street havien profetitzat el caos, l'instint de Roosevelt i la devaluació

4. L. AHAMED, *Lords of Finance: The Bankers Who Broke the World*. New York: Penguin, 2009, p. 416.

5. *Ibid.*, 414.

6. *Ibid.*, 416. L'expressió original de Keynes («*the gold standard on the booze*») és *slang* dels anys trenta. Un *booze* és qualsevol tipus de licor, i també era la denominació que rebien els establiments que els dispensaven sense llicència durant els anys de la prohibició.

intencionada del dòlar (depreciat fins al 40% del seu valor) varen aconseguir canviar la dinàmica sencera de l'economia.

Si l'episodi dels ous passats per aigua de Roosevelt és un exemple de subversió reeixida, per bé que agosarada, dels principis establerts de la política monetària, els formatges de De Gaulle «represent[en] la tensió francesa fonamental entre varietat i unitat».⁷ Una tensió similar es reproduïx ara a Europa no només pel que fa a la política migratòria, sinó també quan es tracta de consensuar la política exterior, la política fiscal i pressupostària, etc. I així esdevenim presoners, no ja de reformes unilaterals segons bufa el vent, sinó, per dir-ho à la De Gaulle, d'estranyats «reformatges» de nombre indeterminat. Però a Europa, com el dilema del presoner que es repeteix una i altra vegada, la jugada amb la pitjor recompensa global s'obté inevitablement quan els jugadors temerosos l'un de l'altre decideixen simultàniament de no cooperar. I dir-se el nom del porc pels passadissos de Brussel·les (per molt que l'intercanvi entre Durão Barroso i Sarkozy sigui qualificat com de «molt mascle i viril» segons el primer ministre luxemburguès Jean-Claude Juncker)⁸ sembla que no hi ajudarà pas gaire. Voldria concloure, com he començat, amb paraules del General, sovint qualificat d'euroescèptic, quan l'any 1965 es manifestava clarament partidari d'una Europa entesa com a «solidaritat organitzada» i avisava que «es pot saltar damunt la cadira com una cabra dient *Europa! Europa! Europa!* però això no porta enlloc ni significa res»⁹.

7. OZOUF-MARIGNIER, op. cit.

8. «Sarkozy se enfrenta a Bruselas», *El País*, 17.09.2010 [disponible en versió digital: http://www.elpais.com/articulo/internacional/Sarkozy/enfrenta/Bruselas/elpepiint/20100917elpepiint_2/Tes]

9. «On peut sauter sur sa chaise comme un cabri en disant "L'Europe! L'Europe! L'Europe!" mais cela n'aboutit à rien et cela ne signifie rien». Charles DE GAULLE, Campaña electoral: segunda volta de les eleccions presidencials franceses (14 de desembre de 1965). Disponible a <http://www.ina.fr/politique/elections/video/CAF88041302/charles-de-gaulle.fr.html>

El repte/rapte d'Europa

Miquel CANDEL (Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona)

Una de les primeres visions modernes d'una Europa unida, sense duanes i amb una economia integrada, apareix en l'obra d'Adolf Hitler *Mein Kampf*. Després de la guerra provocada pel mateix dictador alemany, seran el francès Jean Monnet i el luxemburguès Robert Schuman els impulsors de la Comunitat Europea del Carbó i de l'Acer que donarà lloc, uns anys més tard, al Tractat de Roma i al procés ulterior que ha abocat a la constitució de l'actual Unió Europea. Podríem dir que la història de la Unió segueix un esquema simètric: la idea dels pares d'Europa era que la unió econòmica duria, pas a pas, a la unió política. Ara, en canvi, amb el Tractat de Lisboa, es pot dir que els somnis d'unió política, que van arribar al seu punt culminant sota la presidència de Jacques Delors, s'han esvaït per donar pas a una unió purament i estrictament econòmica, on el paper del Parlament, per bé que reforçat respecte a èpoques anteriors, dista enormement de ser el que correspon a un autèntic òrgan legislatiu.

Aquesta involució economicista d'Europa és tant més greu quant que ha arrabassat als Estats el control efectiu de les seves economies nacionals mitjançant la concentració de l'autoritat monetària en el Banc Central Europeu. Això, junt amb el tarannà cada cop més mercantilista de la Comissió Europea, presidida per un ex-maoïsta convertit a l'ortodòxia neoliberal, ha dut a l'actual situació en què la màxima preocupació dels dirigents europeus, lluny de ser la lluita contra l'atur, és la reducció del dèficit públic, amb conseqüències prou conegudes en països com ara els Estats bàltics, Grècia, Espanya i, darrerament, Irlanda. Sembla, doncs, que el repte assumit en endegar la construcció europea no

ha trobat finalment més sortida que la de deixar-se arrossegar per l'onada globalitzadora que tot ho subordina a la lliure circulació de capitals en cerca del màxim rendiment en el més curt termini. La qual cosa es tradueix en el fet que el model socio-econòmic europeu sorgit en la postguerra, allò que alguns varen denominar «capitalisme renà», ha anat desvirtuant-se fins al punt de resultar difícilment discernible del model capitalista anglo-saxó. És, per tant, grotesc que, quan es tracta de justificar el Tractat de Lisboa, que blinda aquesta política econòmica privatista i desreguladora a ultrança, es digui que això situa Europa en millors condicions per competir amb els Estats Units. Perquè el cert és que, tal com ho va demostrar el contagi immediat de la crisi immobiliària nordamericana, Europa fa temps que va ser segrestada pel Zeus que habita, no al cim de l'Olimp, sinó a la riba del Potòmac.

Segrestada, en primer lloc i de manera literal, durant la guerra freda, per les tropes nordamericanes, d'una banda, i les soviètiques de l'altra. Segrestada després culturalment per les formes musicals, el cinema i els hàbits alimentaris i de vestir procedents del nou continent. Segrestada ara i posada al servei, mitjançant l'OTAN, de les aventures imperials dels EUA a l'Iraq i l'Afganistan. Però el problema no és el rapte en si mateix com acte de força aliena. El problema és l'alienació interior de la cultura europea, que ha fet seus tots els pretesos valors del segrestador, tant els que ho són realment (v.g.: gran part del cinema made in Hollywood o part important de la filosofia analítica), com d'altres molt més dubtosos (des dels *jeans* fins a l'hamburguesa amb ceba i des del culte a l'MBA fins a la progressiva substitució, al registre civil, dels Jordi, Anna i Montse pels Kevin, Jèssica i Vanessa).

Tant de bo la crisi actual servís, en petita compensació pels mals que comporta, per a recuperar alguns dels valors de la tradició europea que l'hegemonia americana ha relegat a l'oblit. No és probable, però és possible.

L'Edat Mitjana i la idea d'Europa

Andreu GRAU (UB-SCF)

1. *Orient-Occident / Nord-Sud*

En el capítol 6 de l'*Assumpció de Moisès*, apòcrif de l'Antic Testament, es parla d'un rei insolent que no pertany al llinatge dels sacerdots i que s'enfronta a uns monarques poderosos. Aquest rei s'identifica amb Herodes el Gran (34-4 aC), el qual serà vençut per un altre que ve d'Occident: *occidentales rex*. Sembla ser que es refereix a Var. Després d'aquest cònsol romà, després d'aquest rei d'occident, només quedava la fi dels temps, moment que es descrivia com una autèntica tensió, un fatal desordre i una victòria del mal sobre el bé. Var havia estat enviat a Síria com a procònsol el 7 aC, on va sufocar un alçament jueu. Cobdiciós, havia reunit una considerable fortuna només en un any. Més endavant, fou nomenat cap suprem de les forces militars romanes a Germània. Tot i que Roma havia rebut la submissió de les tribus germàniques principals, la pau era només aparent, ja que aquestes no acabaven de veure's dominades per Roma. Var no va aconseguir molt més i els germànics, sota la direcció d'Armini, el derrotaren en la Batalla del bosc de Teutoburg (9 dC), fet que el va dur al suïcidi.

Aquest havia estat el gran testimoni d'unes terres d'orient i d'unes del nord que no volien estar sota el domini de Roma. Per als primers, el mal ve d'Occident; per als segons, del sud.

2. *La formació de l'Europa Medieval*

En sis grans fets, que es corresponen amb sis conceptes socio-geogràfics, es pot configurar la formació de l'Europa medieval: 1/ Expansió, fet que li correspon a la missió dels cristians. 2/ Divisió: l'imperi dividit per Teodosi. 3/ Invasió: els pobles bàrbars, l'Islam i els normands. 4/ Agrupació:

Carlemany i l'imperi carolingi. 5/ Centralització: el Sacre Imperi Romà Germànic i el Papat. 6/ Descomposició: les noves nacions i la pèrdua de la unitat religiosa.

Si els classifiquem per períodes, els dos primers pertanyen a la primerenca edat mitjana; el tercer i el quart, a l'alta edat mitjana; i els dos darrers, a la baixa.

– *Expansió*: Segons l'historiador Johannes Gaitanides (1909-1988), Europa, un àmbit no estàtic geogràficament i cultural, té els seus orígens en dos llocs: en la Jònia colonitzada pels grecs i en la Palestina cristiana.

L'acció del cristianisme fou expansiva. La seva missió, majoritàriament occidental, comença a desenvolupar-se en l'Imperi Romà, però anirà ràpidament més enllà dels seus límits: en els territoris de l'actual Europa nòrdica. Com molt bé diu Vicens Vives, aprofitant la crisi de l'Imperi Romà i les invasions bàrbares, el cristianisme s'afirma com un dels pedestals del nou ambient espiritual europeu i lluita per establir-se com a religió i com a forma de moralitat en el marc hostil d'una Roma decadent en costums. Al final, s'hi acabarà imposant i el que quedarà de l'imperi haurà de trobar suport en la religió que abans perseguia. Els testimonis dels màrtirs, les apologies i les homilies mostren clarament aquesta mentalitat missionera expansiva. Ens trobem en la fase primitiva del debat entre el *credo* i el *intelligo*, i observem posicions adverses com les de «Filosofia, sí» (Justí, Climent d'Alexandria) i «Filosofia, no» (Tertul·lià, Lactanci), sense saber encara avui quina de les dues era la retrògrada o la progressista.

– *Divisió*: La divisió, en primer lloc, és política, territorial, tot i que les controvèrsies religioses entre l'església grega i la llatina hi són sempre presents. Geogràficament, l'imperi d'Orient s'establirà com una frontera, com un autèntic mur per detenir l'avançada d'aquells pobles que s'identifiquen amb la civilització oriental, els quals tendeixen a ocupar Occident i a fer el possible per a imposar-s'hi. Segons Pablo

Tijan, «la legislació romana del segle primer va donar a l'imperi la unitat d'administració, però no va aconseguir unificar l'esperit oriental, hel·lenístic, més inclinat a l'especulació, i el llatí, més pràctic. Les dues parts de l'imperi mai no es van fondre del tot en una unitat. La meitat oriental era més rica i més civilitzada. Amb el temps, es van fer també cada vegada més patents les diferències ètniques entre ambdues parts. Per això, la primera divisió de l'imperi per Dioclecià no fou un caprici de l'emperador, sinó la sanció de l'estat real de coses. El trasllat de la capital a la riba del Bòsfor fou l'acte final d'un llarg procés, que va prendre forma ja sota Dioclecià i que es va imposar com a conseqüència de l'estat de fet»¹. Podem parlar, però, de dues mentalitats? Certament, com acabem de veure en el text de Tijan, el pensament dels romans orientals tendirà vers l'especulació, seguint els canons dels diversos corrents de l'antiga filosofia grega; en canvi, els occidentals mostraran l'herència del pensament pràctic ciceronià i dels grans juristes llatins. Això es reflectirà també en la teologia: la grega se centrarà més en les divagacions teològiques, mentre que la llatina es concentrarà en els problemes de la vida moral i en els eclesiològics. La relació entre raó i fe en sant Agustí obeeix més a una qüestió operativa o funcional que no a un exercici especulatiu: l'*homo interior* és aquell que, desestimant l'home exterior, l'home superficial, s'atansa a una perfecció que comença en la Terra i acaba en la vida eterna.

– *Invasió*: Les grans invasions bàrbares (vàndals, sueus, alans, visigots, francs, huns, ostrogots, llombards) es donen al segle v. Amb les campanyes de l'Islam (segles VII-VIII), la civilització oriental passa a Occident i la Mediterrània serà la frontera que dividirà Europa d'Àfrica. D'altra banda, la gent del nord europeu mirarà cap al sud. Indica Braudel que, en les fronteres de l'oest i del nord-oest, i, àdhuc, en la Medi-

1. P. TIJAN, «Constantinopla y su imperio», *Arbor*, 100, (1954): 569.

terrània, fins a Constantinoble, Europa es veurà sorpresa i turmentada, al llarg dels segles VIII, IX i X per les invasions normandes, de les quals, posteriorment, en traurà avantatges². En temps de Carles el Calb, els normands envaeixen França, fet que ocasiona la divisió de l'imperi, originant-se els regnes de França, Alemanya, Llombardia i Borgonya. Segons Braudel, els historiadors de l'economia encara són més indulgents envers els víkings: sostenen que els seus saqueigs de tresors, sobretot els eclesiàstics, van tornar a fer circular una part dels metalls preciosos, immobilitzats des de la crisi econòmica d'Occident que va seguir a la caiguda de Roma. Els víkings foren, pels seus robatoris, proveïdors de moneda, amb la qual cosa es va poder fer reviure l'economia occidental³. Bàsicament, l'activitat cultural se centra en l'acumulació, l'ordenació i la conservació de la saviesa del passat perquè no es perdi. Sant Isidor de Sevilla (556-636) és el gran representant d'aquesta posició.

– *Agrupació*: L'imperi es trasllada vers el nord i és quan el marc cultural europeu coincideix amb l'Europa geogràfica. La consolidació d'Europa en l'Edat Mitjana suposa l'inici de la cultura occidental. La nova moral institucional provocarà, sens dubte, una nova manera d'entendre l'administració humana, social i política. En termes marxistes, passem d'una societat esclavista a una societat de serfs; i encara que sembli només un canvi de nom i que la realitat de l'home no discrepi gaire, històricament parlant, no es podran negar les transformacions patents.

Carlemany serà coronat a Roma, com emperador dels romans i hereu de l'antic imperi, la nit de Nadal de l'any 800. Amb el seu regnat, ja podem parlar d'una transformació social i cultural a Europa. D'una banda, es crea un nou

2. Vid. F. BRAUDEL, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, Madrid: Tecnos, 1986, p. 275.

3. *Ibidem*, p. 277.

imperi o es viu una nova fase d'aquell que va desaparèixer a l'antiga Roma; de l'altra, s'estableix la unió harmònica dels dos caps de la cristiandat, característica fonamental de l'Edat Mitjana. A la fi de l'imperi romà, es considerarà l'emperador de Bizanci com el cap de l'imperi; en ésser elevat Carlemany a la dignitat imperial, es va haver de negociar amb Constantinoble el seu reconeixement el 812, la qual cosa va confirmar la divisió de l'imperi en Orient i Occident. El regne dels francs es va considerar una continuació de l'Imperi romà, i la seva monarquia, una institució sancionada pel papa.

La fonamentació teo-cosmològica de la realitat i la dialèctica existent entre la subjectivitat i l'objectivitat són les característiques principals de la mentalitat que acaba imposant-se. També es procura establir una lògica ordenació i jerarquització dels conceptes, i es dóna gran importància a la iniciativa i a la innovació en els diversos camps de la vida cultural.

– *Centralització*: A la mort de Carlemany (814), l'imperi –símbol de la unitat del Poble de Déu– es disgrega. La part occidental esdevé un superestat, constituït pels regnes d'Alemanya, Itàlia i Borgonya. Un dels hereus de Lluís el Germànic, Otó, obté formalment i exclusiva, per a la seva dinastia, la intitulació de Sacre-Imperi Romà-Germànic, pràcticament una ficció però que sobre el paper havia de perdurar. Aquells emperadors del nord recordaven el seu títol de romans i, per tant, volien recuperar la ciutat de Roma, sempre simbòlica. Això, amb el tema de les investidures (1075-1122), provocarà el conflicte entre el papat i l'imperi. El papat demostra ser més estable com a institució que l'imperi en plena febre d'idees teocràtiques⁴. El 1054, però, s'havia donat un fet important: el

4. Cf. Ramon COMAS, *L'Estat i les esglésies per separat*, Barcelona: Nova Terra, 1971, p. 63-64.

Cisma d'Orient, amb el qual es corroboraven les diferències existents entre les teologies de les esglésies grega i llatina.

Segons Braudel, en poc temps, el Sacre Imperi Romà-germànic es va convertir en un gran edifici, però desordenat. Europa occidental es desintegra en una multitud de minúsculs senyorijs. El feudalisme fou la conseqüència d'aquest desastre⁵. La societat es veurà com un tot jerarquitzat en què el senyor feudal dominarà les terres i els homes.

La culminació de la centralització medieval, penúltima etapa del seu desenvolupament, és el gran moment de l'alta escolàstica, la qual, sobretot, perseguirà l'ordre del coneixement i l'ordre en les accions humanes, morals i polítiques.

– *Descomposició*: Al llarg del segle XIV, es dona una gradual desaparició del sistema feudal i van apareixent els estats que acabaran configurant el mapa europeu modern. És un segle marcat per desastres i adversitats: la guerra dels Cent Anys, la pesta, el Cisma d'Occident, la fam... Hi ha diversos moviments socials contra els règims senyorijs. Joan Wycliffe (1320-1384) i els seus seguidors tindran una presència acadèmica considerable en la universitat d'Oxford, lligada als corrents nominalistes, però també tindran projecció política: la noblesa antieclesiàstica havia trobat en les seves idees una forma d'expressió; però fou en la societat camperola, que reivindicava la prioritat de l'evangeli enfront de l'Església institucional, on va tenir major impacte i fou la causa de diverses revoltes camperoles, no només a la Gran Bretanya, sinó al continent. Joan Hus (1369-1419) mirarà de fer efectius els projectes polítics i religiosos de Wycliffe a Bohèmia.

L'escolàstica es manté, però les preocupacions són unes altres: interessen més les qüestions epistemològiques que les ontològiques, l'acció moral que la virtut, la manera de gover-

5. Vid. BRAUDEL, *op. cit.*, p. 277.

nar que la filosofia política... Això és el que s'ha anomenat *crisi de l'escolàstica*.

Ja es va veient que la direcció i el destí d'Europa es troba en les terres del nord: l'imperi carolingi, el Sacre-Imperi Romà-germànic, el trasllat de la seu papal a Avinyó, els moviments hussites i la reforma protestant, un dels fets que constaten el final de l'Edat Mitjana.

3. *Europa i Occident*

En el marc del que nosaltres reconeixem com a civilització occidental, podem parlar de tres unitats culturals històriques successives: Grècia, Roma, Europa. El continent europeu no és més que una península d'una terra més gran: Àsia. Políticament parlant, Europa no és res ni per a la Grècia clàssica ni per a l'imperi romà. Així, quan Heròdot ens parla d'Europa, només ens en proporciona el nom d'una terra que limita amb una altra. Joseph Ratzinger sostindrà que s'ha d'admetre que «Europa» només secundàriament és un concepte geogràfic; sabem que la idea d'«Europa» no reflecteix l'existència d'un continent clarament aprehensible, sinó, més aviat, un concepte històrico-cultural⁶.

Europa és una unitat dinàmica muntada sobre el vincle de la cristiandat medieval. Els valors espirituals del cristianisme, que no són més que els antics valors del món grecoromà passats per sedàs de la religió jueva o els antics valors de la llei de Moisès passats pel sedàs de la racionalitat de la filosofia grega, permetran el desenvolupament dels primers moments de la cultura europea. L'Europa Oriental serà, però, l'altra Europa. L'Occident del Nord s'oposarà a l'Occident del Sud, però el primer serà l'encarregat de configurar l'Europa actual.

6. Cf. J. RATZINGER, «Europa, política y religión. Los fundamentos espirituales de la cultura europea de ayer, hoy y mañana», *Nueva Revista*, 73, (2001): 67.

Ara bé, Europa anirà més enllà: s'estendrà pel món i es convertirà en «la» cultura, és a dir, en el cap rector de tota la humanitat, positivament o negativament. Avui, en parlar culturalment d'Occident, ens referim a una realitat més àmplia, històricament i geogràfica, que la del territori situat a l'oest d'Àsia.



Dr. Pompeu Casanovas.

CLOENDA



Sr. Llibert Cuatrecasas.



Sra. Cristina Gallach.

L'Europa que s'ha fet fins avui

Llibert CUATRECASAS (President d'INEHCA)

Per dir alguna cosa sobre l'Europa que s'ha fet fins avui cal ser conscients del lloc on som. Som en un moment important que cal encara desenvolupar a nivell polític i que no ha arribat plenament a l'opinió pública. Es tracta del desplegament de totes les potencialitats del Tractat de Lisboa. Aquest tractat recull quasi en la seva totalitat el projecte no reeixit de l'anomenada Constitució per Europa. L'estructura institucional que dibuixa aquest tractat és considerable, la qual cosa s'anirà veient a mesura que es vagi desplegant. El tractat estableix que hi ha d'haver un Consell Europeu format per ministres, presidents de govern i caps d'estat com a màxim òrgan de la Unió Europea; i també un president, que tindrà un mandat de cinc anys. Actualment el president és el Sr. Van Rompuy, un flamenc demòcrata-cristià molt discret però que està fent una feina important tot i que no apareix molt a la premsa. El tractat també estableix una representació a nivell internacional unificada que actualment està dirigint la britànica Catherine Ashton, la qual s'encarrega d'estructurar tot el cos diplomàtic. Hi haurà un total de 25 diplomàtics que hauran de representar una Unió Europea formada per 27 Estats i fer que aquesta tingui presència internacional com a subjecte polític. Val a dir que els Estats són molt gelosos de cedir la seva sobirania i és per això que fins al Tractat de Lisboa la Unió Europea no tenia personalitat jurídica. Aquest fet implicava que quan es feia una gestió a nivell internacional eren els Estats els que feien els tractats, mentre que ara la Unió Europea té personalitat jurídica i, per tant, pot actuar si els Estats ho consideren oportú. Un altre organisme important és el Banc Central Europeu, el qual gestiona la moneda única adoptada per 12 dels 27 membres, els quals s'aniran ampliant progressivament amb

altres candidats. Finalment, trobem el Parlament Europeu, el qual té una capacitat colegislativa reconeguda per primera vegada juntament amb el Consell de Ministres Europeu. Aquest darrer òrgan havia estat fins ara l'únic òrgan legislatiu, el qual rebia les propostes legislatives únicament a través de la Comissió Europea. És important entendre que no és la mateixa situació que la que hi ha a l'Estat Espanyol, on un grup parlamentari pot fer una proposició de llei al Congrés dels Diputats que si és acceptada tirarà endavant. En el cas de la Unió Europea, no hi ha un Estat que faci una proposta, sinó que ha de ser la Comissió Europea que s'encarregui de fer-ho. Aquests són detalls que poden tenir el seu interès i dels que parlarem al final de la nostra ponència.

La pregunta que ens cal fer ara és com hem arribat fins aquí; ¿com hem arribat a redactar un Tractat de Lisboa que reconeix una Unió Europea, formada per 27 Estats, amb personalitat jurídica, amb elements supraestatsals importants en l'àmbit econòmic, com el Fons Regional, el Fons Social o el Fons de Promoció Europeu; una Europa que destina diners a les diverses polítiques que la pròpia Comissió Europea orienta i que els Estats aproven? Hem arribat aquí perquè Europa ha patit moltes catàstrofes en el passat. Això no significa que no hi hagués una consciència europea important abans de la creació de la Unió Europea. En els anys 50, quan jo era un jove membre d'Unió Democràtica de Catalunya, em van oferir de participar en els Cursos Universitaris Catalans, una branca de l'Institut d'Estudis Catalans que operava en la clandestinitat. El professor era Claudi Ametlla, d'Acció Catalana, que havia estat governador civil de Girona i Barcelona durant la República. Ell ens explicava la història contemporània catalana, i insistia molt en una cosa a la que jo no donava molta importància en aquell moment, però que més endavant vaig entendre: des de 1870 a 1914 Europa ha tingut el període de pau més llarg de la seva història. Quan feia aquesta afirmació no havien passat encara

10 anys de la fi de la Segona Guerra Mundial. Aquest període tant llarg de pau en la història d'Europa la vaig entendre més endavant tot passejant pels carrers de diverses ciutats europees. El que nosaltres anomenem el Modernisme (el Jugendstil o l'Art Nouveau) es troba a Viena, a Brussel·les, a Riga o a Bucarest. És a molts indrets d'aquesta Europa dels 27. Aquest floriment és un exemple de la cristallització d'una cultura o d'una civilització, representada també per certs pensadors de la Il·lustració. És una Europa per la qual la gent circulava pràcticament sense passaport entre Estats, és l'Europa dominada pel liberalisme econòmic que Narcís Oller retrata en la seva obra *La Febre d'Or*.

Això s'acabaria l'any 1914, amb la Primera Guerra Mundial. Aquesta guerra comença com la caiguda d'un castell de cartes: l'hereu de l'Imperi Austrohongarès és assassinat a Bòsnia per part d'un anarquista serbi. Àustria declara la guerra a Sèrbia després d'oferir-li un ultimàtum de 24 hores que aquesta rebutja. França, aliada de Sèrbia, declara la guerra a Àustria i Alemanya declara la guerra a França. Com un castell de cartes es produeix la Primera Guerra Mundial que tindrà com a resultat 10 milions de morts. Després arriba el període d'entreguerres, amb les abusives repressions econòmiques imposades a Alemanya, la qual entra en un procés inflacionari insalvable que destrueix la seva estructura econòmica i, de retruc, també l'europea. La Segona Guerra Mundial arriba i deixa 25 milions de morts. És molt recomanable per entendre tot aquest període llegir les memòries d'un francès il·lustre, Jean Monnet, el qual explica les seves vivències des de finals del segle XIX. Monnet era fill d'un productor de vins de Cognac, viatjava molt, havia estat a Canadà i Anglaterra. Monnet posa de manifest qüestions molt actuals, com el finançament dels Estats, de la qual no se'n parla massa. Explica com, després de la Primera Guerra Mundial, l'Imperi Austrohongarès desapareix i Àustria queda sola i en una pura fallida econòmica. Monnet

va en aquell moment a Estats Units i obté de certes empreses els fons necessaris d'inversió. El paper d'Estats Units com a font d'inversió ja es posa de manifest en aquella època. Ell estarà després a la Societat de Nacions, però el seu llegat més important és possiblement la intervenció, després de la Segona Guerra Mundial, en la consolidació del triangle França-Gran Bretanya-Estats Units. França és una entitat plenament europea, amb capacitat d'iniciativa, però que sempre rep les patacades, sobretot a la Segona Guerra Mundial, quan és ocupada pels alemanys. Monnet, en aquell moment va a Londres amb De Gaulle i proposa la futura unió de França i Alemanya, però el general francès evidentment no ho accepta. Més endavant, a través de la presència d'Algèria i de les antigues possessions franceses, es comença la reconquesta de França, moment en el que intervé clarament el diner americà. Monnet té un debat important amb els membres que dirigeixen la França de després de la Segona Guerra Mundial. Amb el ministre d'assumptes exteriors, el demòcrata-cristià Bidault, i amb un altre ministre important que és Robert Schuman, nascut a la Lorena, un país gairebé fronterer amb Alemanya. També hi intervé Konrad Adenauer, un home molt humil i molt discret, el canceller alemany després de l'enfonsament del Reich hitlerià, en el moment que Alemanya tot just treia el nas. També és important esmentar un altre personatge demòcrata-cristià, Alcide de Gasperi, nascut a Trentino, a l'Alto Adigio. De jove havia estat membre de la dieta imperial habsbúrgica, ja que aquella regió formava part de l'Imperi Austro-Hongarès i no seria fins després de la Segona Guerra Mundial que esdevindria italiana. Per tant, tots ells són homes de frontera, homes amb un pensament i una ideologia similars.

Crec que si alguna cosa ha aportat la democràcia cristiana com a concepte filosòfic és la seva valoració del consens. Abans de la Segona Guerra Mundial utilitzar la paraula consens entre els polítics era un disbarat, ja que ningú sabia

què significava. Els liberals eren autoritaris, els socialistes també i arreu s'imposava la força de la majoria, no sempre amb una confrontació violenta, però sense consens. Europa es crea a partir del concepte de consens, la qual és una nova formulació original que apareix després de la Segona Guerra Mundial. Això queda demostrat per les polítiques que fan néixer la Unió Europea.

En primer lloc, la gestió comunitària i supraestatal del carbó i de l'acer, la Comunitat Europea del Carbó i de l'Acer, presidida pel mateix Jean Monnet. El carbó i l'acer als anys 50 eren molt importants, i per evitar una competència i una lluita de preus es crea una autoritat que reguli i organitzi el mercat. L'any 1957, el Tractat de Roma crea la Comunitat Econòmica Europea amb 6 països: França, Alemanya, Itàlia i els tres països del Benelux (Bèlgica, Holanda i Luxemburg). Anglaterra encara no hi és, perquè Anglaterra sempre ha volgut estar *hors de la mêlée*, és a dir, mirar-se les coses des de la distància, sobretot si no hi pot jugar un paper determinant. Al final s'hi apunta, però serà més tard. El Tractat de Roma estableix la política agrícola comuna de l'any 1962, l'organització del mercat agrícola europeu; la supressió dels drets d'aduanera entre aquests països, la qual cosa supera el proteccionisme resultant de la catàstrofe de la Segona Guerra Mundial. També s'estableix la primera regulació financera que limita els marges dels tipus de canvi entre els països de la Comunitat Econòmica Europea, als quals s'afegiran tres nous Estats: Anglaterra, Irlanda i Dinamarca. I els nous Estats creen, finalment, el Fons de Desenvolupament Regional. Així s'arriba, l'any 1986, a l'Acta Única Europea, és a dir, a l'estructuració de la Unió Europea amb un únic govern que aglutina les diverses institucions creades anteriorment. Val a dir que l'any 1991 Europa va estar a punt de viure la mateixa catàstrofe de la Primera Guerra Mundial quan esclata la Guerra Balcànica amb la desintegració de la República Federal Iugoeslava i la lluita entre Croàcia i Sèrbia. En

aquell moment, els francesos tenien la temptació de recolzar Sèrbia i els alemanys de recolzar Croàcia. Afortunadament, les institucions europees ja tenien prou força com per aturar aquesta situació, la qual cosa va evitar un possible conflicte important. L'any 1993 es firma el Tractat de Maastricht, el qual estructura la Unió Europea en tres pilars: en primer lloc, l'estructuració supraestatal de la Unió a nivell econòmic; en segon lloc, l'establiment d'una política exterior i de seguretat comunes; i, en tercer lloc, la cooperació policial i judicial. Per tal que això funcioni cal instaurar un sistema de finançament harmonitzat, i és aleshores quan es defineixen els criteris de convergència per a l'estabilitat financera de la Unió Europea. Allò que l'actual president de l'Estat espanyol, Rodríguez Zapatero, repeteix tan sovint en relació amb les orientacions per reduir el dèficit i el deute. S'estableix una inflació estatal no superior a l'1,5 % de la mitjana dels tres països amb el nivell més estable de preus; un dèficit no superior al 3 % del PIB de l'any precedent de l'Estat; un deute públic no superior al 60% del PIB; i uns interessos a llarg termini no superiors al 2% dels tres Estats més estables. Aquests criteris de convergència de l'any 1993 han servit per afavorir els membres de la Unió en moments d'expansió econòmica i han permès una certa estabilitat. Però després del sotrac financer americà, els països europeus han quedat greument afectats i el deute i el dèficit es dispara perquè els Estats han d'ajudar a les seves entitats financeres per evitar la seva fallida.

Tot això ens condueix a pensar la relació entre Europa i el món. L'Euro, la moneda única, en el moment de constituir-se és utilitzada per 11 Estats amb una població total de 300 milions d'habitants. Això representa un mercat molt important des de tots els punts de vista, i en un context global aquest mercat juga amb d'altres mercats que superen els 200 milions d'habitants, com el d'Estats Units, la Xina, l'Índia o Rússia i els estats independents de la zona ruble com a

moneda. Entre aquests Estats-mercats es juguen els equilibris financers. És important recordar que la moneda de referència d'aquella famosa Europa del segle XIX era l'or i que totes les monedes estatals tenien vinculació amb l'or. Després de la Primera Guerra Mundial i com a resultat de la inflació, l'or desapareix com a valor de referència i comencen a circular els bitllets, els quals amb el procés inflacionari perden progressivament valor. Les mesures d'estabilitat i de convergència econòmica fan de l'Euro una moneda de reserva que ofereix unes determinades garanties als inversors. Aquells que volen, per exemple, invertir en bons del Regne d'Espanya emesos en Euros tenen una certa garantia que aquesta moneda fluctuarà d'una manera raonable. Això trenca per primera vegada el monopoli del Dòlar com a moneda de referència. Després de la desaparició del patró or, el Dòlar era la moneda de referència, ja que era l'única moneda estable i segura. Per això l'Euro introdueix aquí una batalla, la qual es pot percebre, segons el meu parer, en els atacs soferts pel Regne d'Espanya i Grècia, els quals no anaven tant contra les seves finances respectives, sinó contra l'Euro. Haver de cedir sobirania en l'àmbit financer és una cosa que no agrada.

Per acabar voldria esmentar els principis constitucionals de l'Europa d'avui: el creixement sostenible i l'economia social de mercat, dos dels principis rectors del Tractat de Lisboa. El primer és conegut per tothom, el segon significa que hi ha d'haver una posició equidistant entre la intervenció de l'Estat i el liberalisme sense més pal·liatius. Finalment, voldria parlar d'un principi fonamental d'aquest Tractat de Lisboa que els demòcrata-cristians varen introduir a l'origen de tot el procés de creació de la Unió Europea. Es tracta d'un principi que en les altres ideologies era absolutament estrany, el principi de subsidiarietat, el fet que allò que pugui fer l'organisme més pròxim al poble que no ho faci el superior. Abans del Tractat de Lisboa aquest principi només re-

gia en la relació entre la Unió Europea i els Estats, però ara el nou tractat estableix que les institucions europees han de tenir en compte el principi de subsidiarietat en la total dimensió, és a dir, no solament estatal sinó també regional i local. Cal, doncs, conèixer l'estructura interna de cada Estat des del punt de vista constitucional i saber quin és el repartiment de competències internes. D'això se'n pot treure una conseqüència lògica que espero que el proper govern de la Generalitat sàpiga aprofitar. En funció del repartiment de competències, la Comissió Europea està obligada, pel que fa a l'Estat Espanyol, a saber quina és la distribució de competències de caràcter legislatiu, i en funció d'això, ha de saber qui és el seu interlocutor en cada cas.



I. Roviró i Ll. Cuatrecasas.

El futur d'Europa, algunes reflexions

Cristina GALLACH (Consell de la Unió Europea)

La Unió Europea és una Unió voluntària de diferents Estats que regulen les seves relacions a través de tractats, acordats per tots ells. Aquests tractats estableixen les institucions, determinen les competències de cadascuna d'elles i determinen com s'estructuren els equilibris de poder.

La UE va néixer com una resposta visionària per evitar que una vegada més els països europeus s'enfrontessin entre ells fins arribar a causar guerres d'impacte mundial i abocar a la misèria més extrema els seus habitants (com molt bé acaba d'explicar-nos en Llibert Cuatrecasas). Dels horrors de la guerra va sorgir la idea més revolucionària de totes les que hem vist en el nostre continent per estabilitzar la pau i el progrés: construir un continent unit. En ocasions anteriors, s'havia intentat, però mai amb la determinació i l'èxit que varen tenir els pares fundadors: Schumman i Monet, entre d'altres.

«Una unió voluntària dels pobles d'Europa, sense limitacions, de manera que en la força renovada puguin defensar els béns més preuats de tots: la llibertat, la humanitat i la pau». Aquesta és la definició de la Unió Europea més atractiva. La va fer el Dr. Kurt Pfeiffer, un alemany que va establir els premis *Carlemagne*, que es lliuren cada any a la ciutat alemanya d'Aquisgrà, per reconèixer la tasca d'una personalitat del món de la política, l'economia o les arts en la defensa dels ideals i la construcció europea.

Aquesta construcció europea ha requerit i segueix exigint la dedicació de molta gent. Demana esforços en tots els sentits, voluntat política i compromís ciutadà. El fet que aquest procés estigui basat en normes (els tractats) i que tingui plenament integrat els drets individuals i col·lectius i la tolerància, és sens dubte la clau fonamental del seu èxit. Aquesta combinació de drets i valors és infal·lible.

Drets humans i valors

La UE considera els drets humans universals e indivisibles. Per tant, està compromesa a defensar-los activament dins de les seves fronteres i quan estableix relacions amb països tercers. Drets humans, democràcia i el respecte de la llei són els valors fonamentals de la UE, ja presents des de l'inici. Ara, a més, s'han reforçat amb l'adopció de la Carta dels Drets Fonamentals, de l'any 2000, i amb la decisió de fer de la Carta un document jurídicament vinculant, amb l'entrada en vigor del Tractat de Lisboa.

Tots els països que volen entrar a la UE han de respectar els drets humans, inclosa la prohibició de la pena de mort. Tots els acords que la Unió Europea estableix amb els països tercers han de tenir una clàusula que estipuli que els drets humans són un element essencial de les relacions entre les parts.

La política de drets humans abraça els drets civils, polítics, econòmics, socials i culturals. A més, la UE es compromet a promoure els drets de les dones i la igualtat de gènere, els drets dels infants, de les minories i dels desplaçats. Per tant, ha fet de la defensa dels drets humans, incloses la promoció de la democràcia, l'abolició de la pena de mort, la lluita contra la tortura, contra el racisme i totes les formes de discriminació, combats fonamentals, a dins i a fora de les seves fronteres.

Una altra de les característiques pròpies del projecte Europeu és la seva obertura. No té límits. Això ha permès que en aquests més de 50 anys el procés d'integració, de reforma i d'incorporació de nous membres no s'hagi aturat mai. Hi ha hagut períodes més o menys llargs amb les mateixes normes bàsiques, però regularment s'han anat canviant per aprofundir les competències compartides i per incloure nous països. S'ha passat doncs del Tractat de Roma a l'Acta Única, el tractat de Maastricht, de Niça i finalment de Lisboa.

Creixement i evolució constants

El Tractat de Lisboa, nascut en substitució de la malaurada Constitució Europea, tombada en referèndum pels ciutadans de França i d'Holanda, és el darrer gran canvi profund que s'ha fet dels tractats fundacionals. En vigor des del desembre de 2009, regeix l'organització de la vida en comú de 27 Estats: 500 milions de persones, que produeixen un quart del producte interior brut (PIB) del món, i que malgrat la crisi econòmica i financera constitueix el grup d'Estats més rics del planeta. A més, és la potència comercial més gran del món.

Si comparem aquestes dades amb les de la Comunitat Econòmica Europea, amb sis Estats, sortits de la Guerra Mundial, trobem un exemple clar dels constants canvis que ha viscut la CEE. A més, posar en comú els recursos i treballar de manera conjunta resulta la millor manera d'assegurar un futur millor per a tot el continent, molt millor del que ningú no es podia imaginar.

Progressivament, els Governos han anat cedint competències a les Institucions Comunitàries. En mig segle s'ha passat dels aranzels comuns exteriors, que faciliten la lliure competència, i d'una política agrícola que s'endua quasi tots els fons col·lectius, a una UE que té polítiques comunes o coordinades pràcticament en totes les matèries; un mercat únic molt desenvolupat; una moneda compartida entre 17 països i una política exterior i de seguretat cada vegada més activa.

La integració de nous Estats, sobretot del Centre i l'Est d'Europa, ha fet possible la reunificació del continent en total llibertat, només amb la gran força d'atracció de la Unió. A més cadascú pot veure en la UE un valor i una finalitat diferent.

Personalment, a mi m'agrada explicar el que Europa representa per dos amics meus i per a mi mateixa. Tres persones de la mateixa edat. Per la meua amiga de Saarbrucke

(Alemanya), Annette, la UE és la pau. La seva àvia de vegades vivia a Alemanya, de vegades a França. Cadascun d'aquests canvis significava una guerra atroç. El seu pare, un jove durant la Segona Guerra Mundial, va viure en la més profunda de les misèries fins ben entrada la postguerra. Per a mi, i els joves de la meua generació que varem viure la transició política i l'adhesió al que llavors era la Comunitat Europea, la UE significa democràcia i obertura al món. Per al meu amic polonès Jazcek, la UE vol dir llibertat, progrés i oportunitats, com les que tenen tots els altres europeus.

En cinquanta anys s'ha passat de 6 a 27 països. De tres llengües oficials a 23. El territori de la UE ara abraça des de l'Atlàntic a la frontera amb Rússia, des de l'Àrtic fins a l'Orient Mitjà. S'han incorporat Estats sortits de dictadures occidentals com ara Espanya, Grècia i Portugal, a més de nombrosos països que al final de la Segona Guerra mundial es varen quedar a l'altre cantó del mur de Berlín i no varen poder exercir la possibilitat d'escollir a quina organització volien participar.

Hi havia l'obligació de reconciliar les fronteres institucionals d'Europa amb les geogràfiques i amb les que la guerra freda va imposar. Amb tot, aquest procés no està clos, de manera que les qüestions relacionades amb l'ampliació de la UE són molt complexes. De moment, hi ha tres candidats oficials: Turquia, Croàcia i Islàndia. També hi ha el compromís que tots els Estats dels Balcans siguin membres de la UE en un futur sense determinar. Pel que fa a la resta, més enllà d'aquests territoris, no hi ha cap accés a la UE decidit, ni tan sols pensat.

Tots ells, tant els membres fundadors, com ara els darrers en arribar, han experimentat canvis espectaculars. Les diferències són encara moltes entre el més ric, Luxemburg, i els menys desenvolupats, Romania i Bulgària. Però cap d'ells no hauria assolit els nivells de prosperitat actuals sense la Unió.

Dues àrees d'acció han fet possible aquests canvis. En primer lloc, els mecanismes de solidaritat que s'han aplicat, per tal d'ajudar a desenvolupar els més endarrerits. En segon lloc, les polítiques que han fomentat el creixement econòmic i han equilibrat les diferències, com ara la lliure competència i el mercat únic sense barreres.

Només cal mirar les transformacions que han tingut lloc a Espanya, en part degudes a la generosa entrada d'ajudes de la UE durant el període 1990-2005. Un fenomen similar té lloc ara als països d'Europa Central i de l'Est, malgrat que aquest impacte positiu és menys visible, atesa la crisi econòmica i financera actual.

A més, és necessari destacar que la perspectiva d'entrar a la UE ha desencadenat en tots els països aspirants i candidats un procés de canvis i d'estabilització democràtica. Aquesta força reformadora intensa té com objectiu aconseguir, com més aviat millor, les condicions per a ser membre.

Institucions adaptades als canvis

La UE del 2010, sortida del disseny institucional del Tractat de Lisboa, és la que té més polítiques comunes i compartides; és la que ha aprofundit més la participació i la representació dels ciutadans en el procés de presa de decisió i és la més preparada per actuar com a tal en el món. El disseny institucional és més complex, ja que les institucions gestionen més competències que abans i hi ha més Estats membres.

El Parlament Europeu, l'única institució elegida per sufragi universal directe, té els poders reforçats, fins a participar completament del procés legislatiu. On abans, en molts casos, tenia una influència reduïda, ara és «co-legislador» en totes les directives i decisions legislatives que es prenen. En les àrees on la «co-legislació» no és possible, ja que els Estats mantenen les competències, com ara la política exterior, la seguretat i la defensa, o algunes parts de la Unió

Econòmica i Monetària, la veu del Parlament es fa sentir més que mai, amb vots «no vinculants» però de fort pes polític i gran impacte en l'opinió pública.

En aquesta mateixa línia, per fer la UE més democràtica i participativa i per trencar les crítiques regulars de què les Institucions Europees estan allunyades de la gent, per primera vegada es preveu que els ciutadans puguin iniciar un procés legislatiu, a través de la recapta d'un nombre determinat de signatures sobre una proposta concreta. Aquesta és una de les maneres més clares d'acostar les institucions a la ciutadania i de què aquestes es preocupin dels problemes més concrets de la vida quotidiana.

A part dels canvis importants sobre el Parlament Europeu i com fer el procés legislatiu més transparent, el segon gran paquet de modificacions institucionals introduïdes pel Tractat de Lisboa fan referència a la creació de dues figures noves, en representació dels Governos, amb l'objectiu de donar una més gran continuïtat al procés deliberatiu i de presa de decisions: el President permanent del Consell Europeu i l'Alta Representant per a les Relacions Exteriors.

El càrrec de President del Consell Europeu ha recaigut en el polític i ex-primer ministre belga Herman Van Rompuy. La seva figura i les seves responsabilitats no anul·len la tradicional presidència rotatòria, que cada sis mesos s'encarrega de dirigir els treballs del Consell de Ministres, sobre la base de les iniciatives de la Comissió Europea. Però el Consell Europeu, la reunió de màxim poder, ja que inclou a tots els caps d'Estat o de govern, i el Consell de Relacions Exteriors, constituït pels ministres d'Afers Exteriors dels 27 governs, estan sempre preparats i dirigits pel President permanent i per l'Alta representant, respectivament. Per tant, la presidència rotatòria ha quedat reclosa al que en podríem dir «la sala de màquines», ja que cada vegada més el Consell Europeu apareix com el veritable liderat col·lectiu de la UE.

La UE davant un mon Global¹

Tots aquests canvis interns s'han hagut de fer per adaptar les institucions i el procés de deliberació i de presa de decisió, pensat per funcionar amb sis membres, a l'actualitat, que en té 27. Aquests canvis, a més, eren necessaris per organitzar millor la gestió de les noves polítiques que, a poc a poc, s'han integrat a l'agenda. I, sobretot, eren imprescindibles per respondre als constants canvis al món i als fenòmens que més han marcat la primera dècada del segle XXI: la globalització i la interdependència.

Precisament, la figura de l'Alta Representant per a les Relacions Exteriors i vice-presidenta de la Comissió, que ha recaigut en la britànica Catherine Ashton, té com a objectiu facilitar que la UE tingui un paper més gran i més visible al món. Aquesta és la segona figura de relleu, permanent, fruit dels darrers canvis institucionals.

Ja hem dit que Europa té responsabilitats en la defensa dels seus interessos i en la promoció dels valors que comparteixen els seus ciutadans. Ha de tenir voluntat d'influir. Només podrà continuar fent-ho en el futur si els països estan disposats a actuar com a grup. Els països tenen cada vegada menys capacitats polítiques, diplomàtiques, econòmiques o militars suficients per actuar sols.

El paper d'Europa ha canviat molt des de fa 600 anys, quan es va convertir en el centre del món. Precisament en l'actualitat, ara que aquesta «centralitat» europea i Occidental s'està diluint, és quan s'ha de ser més conscient que mai de la necessitat d'una acció conjunta. Europa és, més que mai, el «vell continent». Ni Amèrica ja no és «el nou continent». Àsia és la veritable novetat en el context internacional. Per tant és imprescindible que Europa estableixi aliances per assolir els objectius.

1. Aquesta part ha estat lleugerament modificada amb els esdeveniments al Nord d'Àfrica i l'Orient Mitjà.

Les responsabilitats d'Europa emanen de la història individual de cada país, del paper que cadascun dels Estats membres ha jugat al món. Malgrat l'actual crisi, la UE és el grup de països més rics del món. Europa ha de tenir l'ambició i la voluntat de contribuir a la prosperitat, l'estabilitat i el desenvolupament d'altres zones del món menys pròsperes, en conflicte o en dificultats.

Tot i que els 27 països de la UE no han viscut la mateixa història, tenen dimensions diferents i posicions geogràfiques distintes, comparteixen els mateixos objectius i estratègies. Parlem sovint dels interessos contraposats dels països de la UE, de les finalitats disparells. No és cert. És molt més el que els uneix del que els separa. Les diferències es veuen més en l'ambició i en la tàctica per arribar-hi.

Europa ha de definir els objectius de les seves polítiques en base a unes prioritats clares. La geografia i, més en concret, la proximitat és una de les dades que defineix les prioritats. Una de les més importants, no l'única. Així, els països veïns requereixen d'atenció prioritària. També s'ha d'estar pendent de més enllà de les fronteres dels països més pròxims, perquè Europa té interessos globals, no només locals o regionals. S'han de desenvolupar relacions amb els socis i aliats i amb tots els països emergents. També amb les organitzacions regionals d'Estats que, com la UE, avancen en la seva integració: la Unió Africana, l'ASEM, els països d'Amèrica. Però la primera responsabilitat que Europa té, ara més que mai, és amb els veïns.

S'han d'usar millor els instruments individuals i col·lectius a l'abast. S'ha de fer més política i fer servir millor el capital humà, com ara el nou Servei d'Acció Exterior, juntament amb les diplomàcies de cada Estat, a més de l'ajuda econòmica i l'ajuda al desenvolupament, l'ajuda humanitària, els mitjans militars i de gestió de crisis.

Les revolucions i els canvis que es viuen al Nord d'Àfrica i al món Àrab responen perfectament a aquest model on la

UE té responsabilitats, obligacions i interessos. Per tant, ofereixen l'escenari i les circumstàncies més adequades per a una acció global amb un liderat clar.

Els primers deu anys de la Política Exterior Comuna (PESC, 2000-2010) van significar un canvi radical per als països d'Europa de l'Est i dels Balcans. La PESC va passar el seu primer examen en aquestes regions del Continent Europeu. I el va aprovar. Als països d'Europa de l'Est se'ls va fer lloc a la UE i als dels Balcans se'ls va ajudar a superar la guerra i a estabilitzar-se. Les inversions per càpita per als ciutadans d'aquesta regió van ser les més grans mai fetes per la UE.

Conclusió

Europa va començar ara fa cinquanta anys un gran projecte de pau. Aquests darrers mesos s'ha vist obligada a actuar sobretot per superar la profunda crisi econòmica que ofega especialment una part del món Occidental. Ha forçat els governs amb les economies més crítiques a prendre mesures fora del corrent per a fer front a l'impacte de la crisi. A més, per a protegir la moneda única, l'Euro, els Estats de la UE s'han compromès a desenvolupar progressivament una política econòmica més unida, malgrat que això obligui a adoptar mesures dràstiques, retallades dels pressupostos mai vistes i a cedir sobirania. Un «govern econòmic» més fort és el preu a pagar per tal de guanyar estabilitat. Al mateix temps, és la solució per reforçar l'economia i les finances europees.

La crisi econòmica ha ofegat, en part, el paper global que Europa començava a exercir. El món actual està immers en un procés de canvi constant. En general, el món és més segur però, paradoxalment, les inestabilitats i les guerres proliferen a escala regional i local. A més, Europa està abocada a perdre la posició central, amb la pujada indiscutible dels països en desenvolupament, els coneguts BRICS (Brasil, Rússia, Índia, Xina i Sud-Àfrica). Precisament per això, els

ideals europeus estan més d'actualitat que mai: són els valors de la unió, la solidaritat, el respecte dels drets humans i la pau.



M. Arisa i C. Gallach.

ÍNDEX

INDEX

Presentació	9
Primer àmbit: «Europa i la Filosofia»	
Antoni BOSH-VECIANA (SCF, URL): <i>El mite grec d'Europa. Aproximació al seu logos hel·lènic</i>	13
Conrad VILANOU (UB): <i>La tradició humanista entre l'studium i la ratio studiorum: la via pedagògica d'Europa</i>	39
Giuseppe DI GIACOMO (La Sapienza): <i>La idea d'Europa entre la consciència de l'ocàs i l'obertura a l'altre</i>	71
Jordi SALES (UB): <i>Un esperit europeu de fraternitat</i>	79
Francesc TORRES, Andrés L. JAUME, Joan L. LLINÀS (AFIB): <i>Jan Patočka (1907-1977) i Europa</i>	85
Xavier SERRA (SFPV, UV): <i>La posició davant el pensament europeu en els discursos inaugurals de Xavier Llorens i Barba, Julián Sanz del Río i Francesc Asensi</i>	88
Joan CUSCÓ (VINSEUM): <i>Europa en la filosofia d'Eugeni d'Ors. continent o contingut?</i>	97
Albert LLORCA (SCF, UAB): <i>Educació humana en crisi?</i>	106
Miquel SEGURÓ (URL): <i>El 'marc discursiu' d'una filosofia de la religió actual</i>	119
Josep M. PORTA (UOC): <i>Europa com a model de civilització</i>	127

Jaume FARRERONS (UB): <i>Ser i raó. La facticitat transcendental quan pregunta per la identitat europea</i>	137
Òscar Antonio JIMÉNEZ ABADÍAS (UB): <i>La política educativa alemanya en la transició del segle XVIII al XIX</i>	149

Segon àmbit, «Europa, ciències i art»

Rayda GUZMÁN (UB): <i>Hem d'aprendre a no tenir raó ..</i>	159
Carme MERCHÁN (SCF): <i>Algunes imatges i algunes idees sobre Europa a El Danubi de Claudio Magris ...</i>	166
Nemrod CARRASCO: (SFP-UB): <i>Per què en diem Europa quan volem dir Occident?</i>	170
Joaquim PERRAMON (IAFI, UAB): <i>L'Europa d'Odisseu</i>	175
Pompeu CASANOVAS (IDT, UAB): <i>Europa o l'etern retorn de la dialogia</i>	181
Marta POBLET (ICREA): <i>Europa i els formatges de Gaulle</i>	185
Miquel CANDEL (UB): <i>El rapte/repte d'Europa</i>	189
Andreu GRAU (SCF, UB): <i>L'Edat Mitjana i la idea d'Europa</i>	191

Cloenda

Llibert CUATRECASAS: <i>L'Europa que hem fet fins avui ..</i>	201
Cristina GALLACH (EU): <i>El futur d'Europa, algunes reflexions</i>	209

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*

JAUME AIATS: *Resposta a la ponència de J.M. Pujol*

ENRIC PUJOL: *Cultura i institucions*

JORDI GALÍ: *Resposta a la ponència d'Enric Pujol*

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*

TAULA RODONA, amb experts de l'àmbit de la natura

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 (URL): *Bellesa i Filosofia*

DR. PABLO GARCÍA CASTILLO (US): *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

