

COL·LOQUIS DE VIC

VIII

LA NATURA



UNIVERSITAT DE BARCELONA

COL·LOQUIS DE VIC

VIII

LA NATURA



UNIVERSITAT DE BARCELONA

COLLOQUIIS DE VIC (VIII)

LA NATURA

COL·LOQUIS DE VIC

VIII

LA NATURA

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

EDICIÓ EN HOMENATGE AL
DR. FRANCESC J. FORTUNY I BONET
(1936-2004)

UNIVERSITAT DE BARCELONA

© dels autors

© d'aquesta edició, Grup KAL. Universitat de Barcelona,
octubre del 2004.

Edició promoguda pel Vicerectorat de Recerca
de la Universitat de Barcelona

Fotografia de portada: Antoni Bover, 2003.

Fotografies interiors: Francesc Jiménez

ISBN: 84-95091-73-9

Dipòsit legal: B-37.270-2004

Impressió: I.G. Sta. Eulàlia, de Sta. Eulàlia de Ronçana

PRESENTACIÓ

Any rere any veiem com els Col·loquis de Vic són el fòrum de debat de temes claus del nostre present. En la seva vuitena sessió, celebrada a Vic el dijous dia 2 i el divendres dia 3 d'octubre del passat any 2003, s'escollí com a motiu de reflexió

No hi ha cap mena de dubte que si és cert que la humanitat sempre retorna inexorablement a reflexionar sobre uns temes perpetus i universals, la natura i la seva relació amb els homes n'és un dels principals. Un dels primers grans poetes, Homer, la té com a eix central dels seus impressionants poemes. Molts segles més tard, el gran Dante la torna a tenir com a escenari d'un dels viatges més espectaculars que mai ha fet l'Occident Europeu.

La natura ha estat i és encara actualment objectiu principal d'investigació tant de l'art com de les ciències. Per això mateix la combinació estratègica de lliçó inaugural i ponències que obren els diversos àmbits de treball de la present sessió dels Col·loquis mostra aquesta pluralitat d'interessos. L'aportació del rector de la Universitat de Vic, Dr. Serrat, és una peça brillant que mostra com un científic no deixa de plantejar-se els problemes ben humans de la seva professió. Les puntualitzacions del Dr. Prevosti –que obren el primer àmbit de treball– ajuden a veure la complexitat del tema. A això s'hi ha d'afegir la bellíssima aportació del Dr. Mira, que a través de la literatura ens obre el tema a la subjectivitat dels creadors. Finalment, és un encert la taula rodona amb els experts i professionals que treballen quotidianament amb la natura: ells aporten un punt de vista impagable.

Amb l'aposta decidida pels Col·loquis de Vic, la Universitat de Barcelona mostra una vegada més el seu ferm compromís amb el pensament reflexiu, motor de qualsevol ulterior aplicació. És des d'aquesta necessitat de promocionar la reflexió ben encaminada que trobades científiques com els Col·loquis de Vic són claus per al pensament aplicat.

De tot plegat ens queden les pàgines que avui presentem i la certesa que ens continua essent necessari seguir reflexionant sobre la natura. Si l'home sent l'obligació de pensar i debatre què és i com cal relacionar-se amb la natura, serà potser perquè ella ens dóna la mesura exacta de la humanitat?

Dr. Jordi Suriñach Caralt
Vicerector de Recerca (UB)

INTRODUCCIÓ

Els vuitens Col·loquis de Vic s'obriren a primera hora de la tarda del dijous dia 2 d'octubre del 2003 amb unes paraules del president de la Societat Catalana de Filosofia, el Dr. Dídac Ramírez, que elogià el treball fet no solament durant els set anys anteriors sinó també el que les institucions organitzadores havien portat a terme per obrir els vuitens Col·loquis de Vic. En el seu parlament regracià molt sincerament totes les persones que hi intervingien, tant en els aspectes infraestructurals com en les aportacions acadèmiques. Subratllà el goig que la Societat Catalana de Filosofia sentia com a membre actiu de l'organització. És el moment temàtic, on tots els grups i seccions poden tenir un plenari i intercanviar suggeriments. Alhora, les aportacions d'altres especialistes en el terreny de les humanitats enriqueixen un debat i un col·loqui que, per definició, es vol obert a totes les persones que se sentin cridades a assistir-hi.

La Sra. Rosa Maria Collell, del Consell Comarcal d'Osona, i el Sr. Jaume Puig, de l'Ajuntament de Vic, donaren la benvinguda als assistents i assenyalaren l'alt interès que tenia per a Osona i per a Vic una iniciativa com aquesta. Finalment, el Dr. Jordi Sales presentà el llibre *Col·loquis de Vic, 7. La poesia*, actes dels Col·loquis de Vic del 2002.

Seguidament, el President de la Societat Catalana de Filosofia, Dr. Dídac Ramírez, va presentar el Dr. David Serrat, rector de la Universitat de Vic i catedràtic de la UB, que pronuncià la lliçó inaugural. Com podreu llegir, les seves reflexions tenien com a eix central la relació entre l'home i la natura. Seguidament, el Dr. Antoni Prevosti,

de la Universitat de Barcelona, va obrir el primer àmbit de treball –Natura i filosofia–, amb una ponència que emmarca el concepte de natura en els primers pensadors grecs, especialment Aristòtil. Era acompanyat a la mesa pel Dr. Dídac Ramírez i pel Dr. Ignasi Roviró. Després d'un breu col·loqui s'inicià la lectura i el debat de les comunicacions.

El matí del divendres 3 d'octubre començà el segon àmbit de treball –Natura, ciències i art–. El Dr. Joan Francesc Mira (Universitat Jaume I) llegí la seva ponència –Natura i poesia– acompanyat a la mesa pel Dr. Dídac Ramírez i el Sr. Just Palma, que en va fer la presentació. Seguidament s'encetà un concorregut diàleg i la lectura de les diverses comunicacions.

La tarda del divendres es dedicà monogràficament al debat amb professionals que tenen la natura com a element central del seu treball. El Dr. Enric Castellnou, que actuava de moderador, presentà cada membre de la mesa: Enric Vilaregut (en nom de l'administració pública), Mònica Ros (en nom dels fabricants de pinsos), Pedro Royo (en nom de les empreses de reciclatge). Les exposicions i el debat se centraren especialment en l'estat del medi natural degut a l'acció dels purins. La tarda s'acabà amb col·loqui de les intervencions. El Dr. Enric Castellnou agrai l'assistència dels presents i donà pas a la sessió de clausura, amb les intervencions del conseller de Medi Ambient de la Generalitat de Catalunya, Sr. Ramon Espadaler, el President del Consell Comarcal d'Osona, Sr. Jaume Mas, i el Sr. Jacint Codina, alcalde de Vic. Tots ells destacaren l'alt nivell d'interès del debat i dels col·loquis i emplaçaren els assistents per a l'any vinent.

Hem d'agrair els esforços del Dr. Xavier Ibáñez quant a la redacció de les intervencions dels assistents, de les interpel·lacions entre els comunicants o de les explicacions dels ponents a les preguntes de la sala.



Volem dedicar l'edició del present volum a l'amic i professor Francesc J. Fortuny, transpassat en el decurs d'aquest any. Especialista en el pensament medieval, Francesc J. Fortuny destacava per la seva extrema amabilitat i perquè de la filosofia en feia la raó del present i de la vida. No quedarà en la nostra memòria com l'erudit que ensenyava sil·logismes, sinó com un filòsof que ens estimulava a reflexionar sobre el sentit d'allò que ens impulsa a la vida.

Ignasi Roviró Alemany i Josep Monserrat Molas

LA NATURA



NATURA I HOME

DR. DAVID SERRAT,
rector de la Universitat de Vic

Per a un naturalista, com em considero jo, sempre han estat un repte els plantejaments filosòfics més enllà d'un positivisme simple i dur que ens van ensenyar en una carrera, la de ciències geològiques a finals dels anys seixanta a la Universitat de Barcelona, en la qual el lema era ensenyar l'ofici de geòleg (i a fe de Déu que això ho vàrem aprendre bé); però també és cert que un grup d'estudiants preocupats per temes de mètode científic vàrem haver de recórrer a un professor de fora de la facultat, i fora del pla d'estudis, perquè ens il·luminés (aquest professor va ser l'Eduard Bonet!).

L'única reflexió filosòfica en una classe ordinària, oficial, recordo que ens la va fer un professor de paleontologia, el Dr. Miquel Crusafont i Pairó, fundador del Museu Paleontològic de Sabadell i membre català de l'Institut Teilhard de Chardin, i va ser sobre les paradoxes de l'evolució exemplificades en un cérvol del miocè que es va extingir perquè no va poder suportar les magnífiques banyes que el feien ser, d'entrada, el més valent i, per tant, el que perpetuava l'espècie. La selecció natural va fer que el que tenia les banyes més grosses i fortes fos el que es reproduís. Això va anar així fins que la resta del cos no pogué suportar el pes de les banyes.

No cal dir que la càrrega de profunditat que proposava el Dr. Crusafont amb la seva reflexió va ser únicament motiu de befa per part d'uns estudiants a qui el tema de les banyes

i el cérvol que no les podia aixecar ens va fer molta gràcia, i que el que esperàvem del professor era que ens ensenyés fòssils característics per a identificar nivells i estrats geològics i poca cosa més.

Permeteu-me, però, que aprofiti l'exemple de la paradoxa evolutiva del Dr. Crusafont per a plantejar la paradoxa evolutiva que pot suposar una espècie simiesca, autodenominada *Homo sapiens sapiens*, capaç de filosofar, però que també sembla capaç d'autodestruir-se.

L'home dins l'escala geològica

Si com a geòleg considero l'*Homo sapiens sapiens* un graó més dins l'escala evolutiva, suposo que ningú no gosarà contradir-me d'entrada, però no sempre els geòlegs hem pensat això mateix. Només cal mirar els períodes i les eres geològiques: paleozoic, mesozoic i cenozoic (primari, secundari i terciari) i s'hi afegeix una altra era, el quaternari, per a quan apareix l'home (per això el quaternari es diu antropozoic, com a continuació del cenozoic, en alguns idiomes, o antropogènic, en d'altres).

Donar el rang d'era geològica als darrers 2 milions d'anys en què apareix el gènere *Homo*, des del punt de vista paleontològic no té cap sentit, o no l'hauria de tenir, ja que el vertader canvi que ens separa d'altres animals amb cultures paleolítiques és d'uns pocs centenars de milers d'anys. Paleontològicament continuem en el cenozoic (faunes recents) i, en canvi, el que ha canviat en els dos darrers milions d'anys és la dinàmica superficial i externa de la Terra, que sembla que va ser el que va fer evolucionar l'espècie: les glaciacions, els canvis climàtics sobtats i els canvis paleo-ecològics que provoquen.

Aquest determinisme climàtic, amb l'estrès que va significar passar de la selva a la sabana a l'est d'Àfrica, com a explicació del primer ús de les mans (i del bipedisme) per a

obtenir fruits complicats, ben segur que va condicionar el nostre origen africà. La mateixa espècie ancestral també vivia al Vallès, els *Dryopithecus*, i aquí no van adaptar-se al canvi i van desaparèixer.

Som realment l'objectiu final de l'evolució?

En un breu assaig –titulat significativament *Esbós d'un univers personal*– escrit en 1936, Teilhard de Chardin expressa clarament la concepció de l'home com a finalitat de l'evolució:

«Quin sentit té aquest esdevenir? És dirigida, l'evolució? El que em proposo en aquest assaig és de construir una figura del món físic entorn de la persona humana, escollida com a element significatiu de tot el sistema, la veritat de l'home és la veritat de l'univers per a l'home; això és, la veritat simplement»¹.

Però aquesta grandiosa visió troba també els seus contraris. Fer de l'home la meta de l'univers, no és una desorbitada i infundada pretensió? Alguns pensadors i científics han cregut que no es pot atribuir cap meta o finalitat a l'evolució de l'univers i de la vida. El fet que l'home actuï sempre amb un propòsit no ens ha d'induir a pensar que també l'univers «es proposa» alguna cosa. Per a aquells pensadors i científics tot succeeix segons lleis i causes, però no hi ha metes o fins. L'home és, certament, el resultat de l'evolució, però, creuen aquells, no és pas la seva finalitat. El resultat podia haver estat un altre: si ha aparegut l'home, ha estat per pura casualitat, per pur atzar. És el que escrivia Jacques Monod, premi Nobel de fisiologia i medicina l'any 1965, en un llibre que tingué molt ressò:

1. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Esbozo de un universo personal*. Madrid: Narcea. 1985. pp. 74-77.

«La vida ha aparegut sobre la Terra. Quina era abans de l'esdeveniment la probabilitat que aparegués? No resta exclosa, al revés, per l'estructura actual de la biosfera, la hipòtesi que l'esdeveniment decisiu no s'hagi produït més que *una sola vegada*, la qual cosa significa que la seva probabilitat *a priori* és *gairebé nul·la*, l'univers no esperava la vida, i la biosfera no requeria l'home. El nostre número va sortir en el joc de Montecarlo. Què té d'estrany que, igual com qui acaba de guanyar mil milions, sentim la raresa de la nostra condició?»²

Si analitzem des del punt de vista geològic els diferents graons de l'evolució, podrem, segur, veure millor on estem de la cadena evolutiva: si tota l'evolució va encaminada a l'*Homo sapiens sapiens* com a objectiu final o si estem en un graó intermedi. És una manera (potser la millor?) d'enfilarnos i evitar que l'arbre no ens deixi veure el bosc.

Les condicions originals d'aparició de la vida en el planeta Terra deriven de ser un planeta amb prou massa per a tenir activitat tectònica i volcànica, que desemboca en una atmosfera per desgasificació interna i a una distància del sol que li permet líquar el vapor d'aigua (o que no estigui permanentment tota glaçada!).

Aquesta aigua és el brou on (sembla que) es va iniciar la vida. El que és segur és que hi van viure els primers organismes, anaerobis, que van provocar el gran canvi del nostre planeta: el despreniment massiu d'oxigen lliure a l'atmosfera, i que de rebot va permetre que es donessin les condicions adequades perquè aquella vida sortís de l'aigua i no fos rostida per la radiació solar (letal si no hi hagués la capa d'ozó que filtra les radiacions).

Tot això és exclusiu de la Terra? D'això ens en parlaria amb molta més propietat el Dr. Joan Oró, però si hom considera els milions i milions d'estels amb els planetes

2. J. MONOD, *L'atzar i la necessitat*, Barcelona: Barral, 1977, pp. 158-160, 186 i 193.

corresponents, les possibilitats que es repeteixi aquesta història inicial són moltíssimes. Fins i tot ens plantejem si l'origen de la vida és terrenal o va venir de fora!

Però és evident que he passat molt de puntetes sobre l'origen de la vida, tant si es va iniciar aquí com si va venir de fora. Com en tots els orígens, el científic que no és creient ho passa molt malament. Hom pot explicar-se i entendre el Big Bang (el gran pet) com a mecanisme de desenvolupament de l'univers actual, però l'origen d'*allò* que va explotar i el *perquè* de l'univers... El plantejament de la pròpia existència de l'univers encara ens supera..., i el de la vida! —Això avui no toca!

Les formes de la vida sobre la Terra s'han anat fent més i més complexes: partícules orgàniques, cèl·lules, organismes pluricel·lulars, vegetals, invertebrats, vertebrats, amfibis, rèptils, ocells, mamífers..., pre-homínids, homínids... El procés evolutiu ha anat seguint unes regles que, per successives mutacions i canvis avantatjosos incorporats, han anat fent més complexos i competitius els éssers vivents fins a arribar a nosaltres, amb catàstrofes intermèdies que sembla que eliminaven els més evolucionats i que demostraven que en alguns casos els menys evolucionats s'adaptaven millor a les noves condicions geològiques del planeta.

Ja hi som!

Som capaços ara, amb la biotecnologia més avançada, de canviar les regles que regien fins ara la cadena evolutiva? Podrem a partir d'ara controlar l'evolució? Aleshores nosaltres seríem els últims perquè seríem capaços de canviar les regles, no perquè hagi estat programat així.

Pot l'home controlar les catàstrofes «naturals»?

Les catàstrofes naturals són activitats normals de la Terra al mig de les quals estem immersos. Aquestes catàstrofes poden provocar d'una manera natural la desaparició d'una espècie (o de milers) com ho van fer a finals del cretaci amb

la totalitat dels dinosaures, o en el mateix quaternari els canvis climàtics i les glaciacions amb una gran quantitat de vertebrats i ancestres directes nostres. Els que van subsistir van portar l'evolució fins a l'*Homo sapiens sapiens*.

Si som el resultat final de l'evolució, totes aquestes catàstrofes geològiques les hem de qualificar de positives, ja que van ser graons d'aquesta escala evolutiva que culmina en nosaltres. Però quan veiem que aquestes catàstrofes poden afectar-nos a nosaltres...

Només si som capaços d'evitar-les demostrarem que som el graó final de l'evolució!

Però, i si resulta que no solament no som capaços d'evitar-les, sinó que fins i tot les accelerem?

Les catàstrofes geològiques són, per exemple, l'impacte d'un meteorit, una hiperactivitat volcànica puntual, els canvis del pol magnètic, l'escalfament o refredament sobtat per canvis químics de l'estratosfera per radiacions còsmiques, com les que van provocar les extincions de què parlàvem abans. Però quan nosaltres parlem de catàstrofe, normalment ens referim a altres coses...

Tenim una societat tan segura que tot el que no podem assegurar ho qualifiquem de catastròfic: una riuada de les que esdevenen periòdicament i que neguen el seu llit d'inundació natural, però que resulta que ens hi hem instal·lat al bell mig i se'ns emporta; evidentment parlem d'una catàstrofe per als individus afectats que hi eren, animals i vegetals també.

Ara bé, quina diferència hi ha entre aquests animals i vegetals i l'home? Per a l'home (la humanitat, la cultura social...) això en molts casos era previsible i, per tant, es podia haver evitat; per als vegetals i animals, no.

Pot aconseguir l'home que tot el que és previsible deixi de ser catastròfic?

No solament encara la resposta és no, sinó que actuem, o tenim la sensació que actuem, en el mateix sentit d'algunes catàstrofes naturals previsibles...

– Moltes bombes atòmiques de cop poden produir el mateix efecte que el meteorit o l'activitat volcànica intensa.

– La destrucció de la capa d'ozó pot produir canvis en la radiació còsmica rebuda.

– Gasos efecte hivernacle.

Tot això és controlable per l'home. Ho farem servir a favor, per a contrarestar les futures catàstrofes naturals, o en contra de la humanitat?

La cultura ecologista catastrofista

És necessàriament una catàstrofe l'escalfament del planeta Terra?

Hem idealitzat un determinat model de planeta? Encara recordo un article d'un eminent geògraf de la Universitat Autònoma de Madrid i bon amic meu, el Dr. Eduardo Martínez de Pisón, que, parlant de les glaceres del Pirineu i del perill que l'escalfament del planeta les fes desaparèixer, afirmava rotundament: «... Hem de conservar les glaceres del Pirineu com si es tractés d'ermites romàniques al mig del desert...»

Permeteu-me que faci una reflexió que com a persona que ha basat la seva carrera científica i, per tant, el seu pa de cada dia en l'estudi de les glaceres, us pot estranyar: per què idealitzem, aquest senyor i molts de nosaltres, les glaceres del Pirineu i donem per fet que la seva desaparició és negativa, quan aquestes glaceres formades en la Petita Edat del Gel (segles XVI-XVIII) varen ser la conseqüència d'un refredament de les nostres latituds que va causar estralls socioeconòmics i mortaldats de fam als nostres avant-passats?

Podem idealitzar el que van viure els nostres avant-passats directes, pares i avis, però no el que van viure els

ibers i romans, que si volien segurament podien pujar a la Pica d'Estats o l'Aneto per un magnífic prat de gespa?

De vegades donem com a negatives coses que la intel·ligència humana i el sentit comú de les generacions successives han fet per sobreviure, com pot ser organitzar-se en ciutats: 6 milions i mig d'habitants en uns 50.000 quilòmetres quadrats, vol dir 130 habitants/quilòmetre quadrat i implica un habitant per cada parcel·la de 85 per 85 metres! Només organitzats en ciutats hem sobreviscut i podrem sobreviure!

A tall de cloenda

Misteri, responsabilitat, individualitat (persona i personalitat), historicitat, particularitat... Tot plegat és molt per a fer-ho combinar amb la ciència geològica. Les ciències més humanes sovint obliden que la geologia és el motor de la vida i que és gràcies a les tectòniques terrestres i còsmiques que l'home és viu. Sense el moviment de les pedres no hi hauria intel·ligència. Per altra banda, la geologia massa sovint s'oblida de l'home. Però aquest pecat no és exclusiu d'ella: moltes de les anomenades ciències humanes, en el fons, també ho fan. Parlen dels productes humans, però no de l'home. Potser és així com s'ha d'entendre la sentència de l'estructuralista francès Foucault quan deia que la fi de l'home és pròxima i que no era el problema principal de què s'ha ocupat el saber. Lamentablement, potser era cert. I també és lamentable que acadèmicament hàgim acceptat que hi ha ciències que no han de parlar dels homes, sinó de coses. Per a molts col·legues sembla que siguin més importants els productes que els productors.

No els puc respondre la pregunta de com lliguen home i natura. No tinc resposta a la nostra aventura com a humanitat. L'explicació l'anem fent a mesura que vivim. No hi ha una resposta conclusiva. Home i natura en part són el

mateix i en part són contradictoris. Però, on passa la línia que els diferencia? Què ens aparta de la natura? És suficient la resposta dels antropòlegs que veuen l'emergència de la cultura com l'element diferenciador? Hi tinc les meves reserves.

Epíleg

No cal dir que si una d'aquestes catàstrofes provocades per l'home desencadena la desaparició de l'*Homo sapiens sapiens*, a escala geològica serà una desaparició més dels milions d'espècies desaparegudes dins el procés de l'evolució i, segur, moltes altres espècies animals i vegetals en sortiran enfortides, encara que, d'entrada, no tinguin la capacitat humana d'alegrar-se'n....

O potser sí?



Dr. Dídac Ramírez i Dr. David Serrat.

COL·LOQUI

Dídac Ramírez: Permeteu-me que faci referència a una anècdota. Quan ens vam trobar amb el Dr. Serrat per veure de què ens parlaria, ell em deia: «En quin embolic m'heu ficat!» Jo simplement li vaig dir: «Parla'ns del que portes dins...» Això és el que ha passat. Jo he escoltat més el filòsof que porta dins que no pas el geòleg. Amic Serrat ets un filòsof amb formació de geòleg. Moltes gràcies per la lliçó que ens has donat.



Dr. Dídac Ramírez.

PRIMER ÀMBIT
NATURA I FILOSOFIA



NATURA I FILOSOFIA

DR. ANTONI PREVOSTI I MONCLÚS
(UB)

Començaré aquesta ponència referint-me a una experiència personal senzilla que ens pot introduir en una percepció molt actual sobre la natura. Quan algú inexpert com jo intenta gravar amb una gúbia, o traçar amb una punta pirogravadora unes lletres sobre un tros de fusta, es troba que l'eina no va per allí on voldria. La fusta amb les seves vetes ofereix una resistència i li imposa la seva llei pròpia. Resulta que la fusta no és un medi homogeni i purament receptiu; no és una «khora» platònica, en la qual un demiürg pot introduir al seu caprici qualsevol figura.

L'exemple de la fusta pot ser una metàfora de la natura, en el sentit en què l'home d'avui generalment la té present. A una escala més gran, tenim la gran apagada elèctrica de fa uns quants dies a Itàlia: un sol arbre cau sobre una línia d'alta tensió, i tot un país es queda a les fosques. El fet, penso, mereix una certa reflexió.

Podria ser la següent. L'home es troba habitant un món que no li és perfectament satisfactori o perfectament còmode. I com que se sent capaç de retocar-lo, de modificar-lo a la seva utilitat, ho fa, amb allò que anomenem tècnica i també en cert sentit «cultura material». En aquesta perspectiva, la natura apareix en oposició a l'art (*tekhné*) i a la cultura, i representa l'àmbit a dominar, però no dominat encara, o en la mesura que no és totalment dominat pel poder racional i tècnic de l'home. La natura apareix com un

cert residu i com una certa resistència a l'activitat tècnica humana.

Aquesta perspectiva no és l'única sobre la naturalesa, ni és, crec, la més original; però em sembla que avui dia ha esdevingut prevalent. D'una banda, la reconeixem en el paper eminent atorgat a la ciència natural i a la tècnica en la societat actual. També la preocupació ecològica se situa en aquest enfocament: de quina manera cal exercir el domini sobre la natura per tal que aquesta, amb les seves resistències o les seves reaccions, no es torni contra nosaltres. Un conegut aforisme ens recorda que aquest problema és bastant vell: «No convé matar la gallina dels ous d'or!»

Aquesta relació de l'home amb la natura, és constitutiva i definitiva, o reflecteix sols un estat transitori? És clar que aquesta relació de l'home amb la natura serà així mentre aquesta tingui encara secrets per a nosaltres: caldrà respectar aquests secrets i tenir-la en compte. Però si no tingués ja cap secret, la raó tècnica ho engoliria tot i «urbanitzaria tota la natura», convertint tot el món en una ciutat (la mena més gran de l'artefacte). Que els homes portem a dintre aquest projecte, dit sigui de passada, és ja enunciat en la Bíblia cristiana, si observem que la història de la humanitat comença en un jardí (segon capítol del *Gènesi*) i acaba en una ciutat (al final de l'*Apocalipsi*).

Però ara pensem: si la natura no tingués ja cap secret, aleshores potser també hauríem de dir que la filosofia no té res a dir sobre la natura? La natura seria totalment l'objecte de les ciències naturals. La filosofia què hi podria afegir? Ens acostem al tema propi de la ponència.

Notem primerament que l'ecologisme pot ser vist com el testimoni més actual en la defensa de la filosofia i la legitimitat d'un discurs filosòfic sobre la natura. No parlo de l'ecologisme superficial que no és més que mera prudència en l'aprofitament dels recursos naturals i el consum. La mesura i contenció en la tala de boscos, en la pesca, etc. pot

ser un problema dur i difícil en l'ordre polític, perquè cal lluitar contra interessos particularistes, però intel·lectualment és quasi una banalitat. L'exigència de tenir en compte totes les dades conegudes sobre els efectes i repercussions de les nostres realitzacions tècniques, de no actuar guiats per visions parcials, sia per mandra o per interessos, pertany a la simple racionalitat tècnica i no constitueix encara l'específic d'una actitud ecologista.

Penso que la preocupació ecològica té un pes important avui en un sentit que implica una certa –difusa, vaga generalment– concepció de la natura com a tal. Pensem en un fet comprovable, a nivell de carrer o d'entrevista periodística: després d'esmentar que una espècie es troba en perill d'extinció, no cal anar més enllà; hem arribat a aquell *per se notum* que no cal demostrar, o a l'endoxon sobre el que regna un acord comú. Mai no és qüestió si convé o no, si importa o no, que aquella espècie s'extingeixi.

Bé, això solament és un signe; cal ser més precisos. Penso que l'actitud pròpiament ecològica parteix de veure en la natura un sistema complex, en el qual les interaccions dels organismes amb el medi i entre ells –i aquí hi entra també l'home– constitueixen uns equilibris fràgils alhora que molt importants. Sens dubte es tracta d'una adaptació de la noció biològica d'ecosistema, pròpia de l'ecologia. Ara bé, més enllà de la ciència de l'ecologia, l'actitud ecològica comporta una actitud de respecte envers aquells equilibris i els elements que els sostenen, sia per la seva fragilitat, sia per la seva importància.

Aquest respecte certament es pot interpretar com a simple temor degut a la ignorància i pur càlcul utilitarista de les nostres conveniències. En general, però, el respecte implica alguna cosa més, com ara la percepció d'un cert valor propi i intrínsec en els éssers de la natura¹. Com a mínim, suposa

1. És el cas dels autors que parlen de «drets» dels animals o d'altres éssers naturals. Encara que en rigor aquesta pretensió em sembla

el reconeixement en la natura de quelcom molt important per a nosaltres, en quant en depenem i no ens ho podem proporcionar nosaltres mateixos. La mateixa idea de «recursos naturals» conté la noció de la nostra dependència respecte a alguna cosa que no ens podem donar ni fabricar nosaltres mateixos. Amb tot això, l'actitud ecològica representa també un toc d'alerta a no pensar la natura aïlladament, tant en relació amb nosaltres com en els seus membres i elements. Hi ha una clara exigència envers una consideració holística de la natura i, per això, segurament també en favor de tipus de causalitat no homogenis amb la causalitat «mecànica» i material. Les nocions d'ordre i de forma semblen voler recuperar papers dominants en aquesta línia.

La conveniència d'una reflexió filosòfica renovada sobre la natura apareix força justificada amb tot això. Ara, però, vull deixar aquí aquesta consideració sobre l'ecologisme, perquè hi ha més aspectes d'interès que voldria abordar. Ja he dit al principi que sobre la natura existeixen diverses perspectives i que la que m'ha servit per a encetar la ponència no és la principal. No seria correcte prosseguir sense abans aclarir mínimament la qüestió d'aquesta diversitat.

Ja Aristòtil deia que *physis* es diu en diversos sentits (*Metafísica V*, cap. 4). Però la seva no pot ser la distinció bàsica per a nosaltres. Hi ha un sentit en què el mateix Aristòtil algunes vegades usa la paraula *physis*, i en canvi no el recull explícitament, que no respon a cap de les seves definicions, i que ha esdevingut per a nosaltres el sentit més immediat i habitual. És el sentit col·lectiu de «natura» com a conjunt de coses, com a àmbit de la realitat, en oposició a la natura com a principi, que està en les coses i les configura o governa. Bonitz recull en el seu *Index aristotelicus* aquesta

injustificada, cal reconèixer-li que posa de manifest el seu valor intrínsec com a ens, amb anterioritat a la consideració instrumental que els homes en puguem fer.

accepció emprada però mai definida per l'Estagirita, i la designa així: «*physis, rerum universitas*»².

En canvi, els sentits que Aristòtil enumera i defineix a la *Metafísica* són:

- 1) la generació de les coses que creixen;
- 2) allò primer i immanent a partir d'on creix allò que creix;
- 3) el principi primer del moviment, intrínsec en l'ens mòbil (= l'ens natural);
- 4) la matèria;
- 5) la substància (*ousia*) dels ens naturals; això vol dir la forma;
- 6) tota substància s'anomena natura, per extensió del sentit anterior.

De tots aquests sentits, Aristòtil diu que el primari és el cinquè: natura com a substància de les coses que tenen el principi del moviment en elles mateixes com a tals. Això no entra en col·lisió amb el que llegim en la seva Física II, cap. 1, on la *physis* queda únicament definida així: «un principi i causa de moviment i repòs en allò en què resideix primerament per si i no per accident». En efecte, Aristòtil afegeix que aquest principi intern de moviment pot ser la matèria i també, en un altre sentit, pot ser la forma. I és, finalment, la forma allò que amb més propietat s'anomena natura. Però cal notar que és la forma en quant principi de moviment. Per això, per a Aristòtil, quan usa el mot *physis* per a designar un àmbit de l'ens, es tracta de l'àmbit del canvi, de les coses que es mouen, es transformen, s'engendren i es destrueixen.

2. Els llocs que enumera Bonitz sota aquesta accepció no són tots indiscutibles, però alguns exemples nítids d'aquest ús podrien ser: *Metafísica* I, 3, 984a31, quan Aristòtil escriu que alguns filòsofs ensenyaven que l'u és immòbil «i també **lota** la naturalesa»; o el cap. 6 del mateix llibre, 987b2, on diu que Sòcrates no es va ocupar «de la naturalesa **lota**»; o *Met.* IV, 3, 1005a33, on diu que els físics creien ser els únics que tractaven «sobre la naturalesa **lota**» (*perí tes hóles physeōs*) i sobre l'ens.

Aquestes definicions aristotèliques són prou conegudes, però penso que cal detenir-s'hi uns moments per tal de no quedar-nos en la superfície dels mots i copsar la implicació profunda que porten. En la idea d'un principi intrínsec del canvi hi ha quelcom més que la noció d'una tendència a canviar o a obrar. En primer lloc, Aristòtil estableix amb això l'enllaç indestriable, la mútua pertinença de l'ésser i de l'esdevenir de les coses. L'ésser s'obté a través del canvi. Hi ha «accés a l'ésser»: l'esdevenir --com hi ha pèrdua de l'ésser--; però, alhora, el canvi és regit per l'ésser i es dona en dependència d'allò que cada cosa és. L'ocell vola, el peix neda, la llebre corre: cada animal es mou i es capté en funció d'allò que és.

La paraula «naturalesa» és, encara per a nosaltres, sinònim d'essència d'una cosa; però és l'essència en quant referida als processos i operacions, és l'essència en quant pensada cinèticament, dinàmicament.

És per tot això que la paraula *physis* significa l'enllaç entre els tres moments, present, passat i esdevenidor; és a dir, entre el que la cosa és, el seu origen i el seu destí.

Jo penso que Aristòtil culmina en cert sentit amb la seva definició de *physis* el que aquest mot volia dir, ja abans que ell, en els pre-socràtics i en Plató. Amb tot, una consideració atenta d'aquests pensadors més antics posa a la llum aspectes molt interessants que en Aristòtil no són prou visibles. Per raons de brevetat, al·ludiré només als més rellevants d'aquests aspectes:

En els pre-socràtics la *physis* no és el conjunt de les coses. Generalment és la *physis* d'una cosa i, en definitiva, ve a significar la manera de ser d'aquesta: el com i el què és, amb les seves virtuts, propietats, activitats.

Per això moltes vegades la *physis* es allò que es mostra, que es dona a conèixer de quelcom. Sovint implica encara un altre element molt important: té un caràcter de regla. A vegades com una regla del coneixement o de saviesa, altres

vegades és directament una regla de l'obrar. La *physis* de cada cosa determina les seves activitats i és d'acord amb la *physis* com les coses s'han de fer. Un exemple: Heràclit, en el fragment 112, afirma que la saviesa comporta «obrar segons natura». Tots aquests aspectes de la *physis* els podem reconèixer en el primer text de la literatura grega simplement on apareix el mot, el cant X de l'*Odissea*, on la *physis* és la *physis* d'una herba, que es mostra a Ulisses per tal que aquest sigui capaç de reconèixer-la i en sàpiga fer un ús profitós.

En consonància amb l'anterior, la *physis* designa també a vegades la capacitat, el talent propi de cadascú. Això també ve a ser un principi i regla interns d'activitat. Finalment, *physis* és la constitució primitiva de les coses. Demòcrit, en el fragment 278, diu:

«Als homes els sembla que és cosa necessària de tenir fills, per naturalesa i una constitució primitiva». Aristòtil, il·lustrant la seva cinquena definició de *physis* com a substància, a títol d'exemple esmenta «els qui diuen que la natura és la composició primera»³. Semblantment Plató, a les Lleis X⁴, on diu que els homes impròpiament anomenen natura els elements –aigua, foc, etc.–, afegeix que l'ànima és «més per natura» que aquests, per tal com és nascuda en primer lloc. En aquest sentit, per tant, natura és la gènesi primera i originària, «la gènesi de les coses primeres».

Per tal d'avançar ja ràpidament cap als nostres temps, en la llarga cadena de transmissió que porta el concepte grec de natura fins a la modernitat, només em deturaré un instant a assenyalar el moment en què sant Tomàs d'Aquino, prenent peu en l'analogia entre naturalesa i art (*tekhné*) que l'Estagirita estableix, comenta que entre natura i art no hi ha altra diferència que el fet que la natura és un principi intrínsec

3. *Met.* V. 4. 1014b 36s.

4. 892c.

i l'art és un principi extrínsec. En base a això, i en la perspectiva creacionista, pot afegir a la noció aristotèlica la idea que la natura «no és res més que la raó d'una certa art, a saber, la divina, posada en les coses», per la qual les coses mateixes es mouen vers un fi determinat⁵. Aquesta noció de la natura com a «ars divina indita rebus» no es pot confondre amb la noció moderna de la natura com a «artefacte», «producte de l'art divina»; tanmateix, ens ofereix un bon indicatiu per a la genealogia d'aquesta concepció. Penso concretament en la natura del mecanicisme, que és la que tot seguit hem de considerar i que proporciona un marcat contrast amb la noció grega que acabem de veure. Com és obvi, aquí només podré fer esment d'uns autors més representatius.

Començant per Descartes, hi trobem diverses definicions de natura, entre les quals tres principalment es refereixen al tema que ens interessa. En la sisena de les *Meditacions metafísiques*⁶, on Descartes s'estén en l'ús d'aquest concepte, parteix d'una distinció bàsica entre la natura en general i la natura en particular. La semblança aparent d'aquesta distinció amb la distinció primària que nosaltres fem entre el sentit col·lectiu i el sentit de natura com a principi intern d'una cosa, queda desdibuixada quan intentem fer una comparació més precisa. Per «naturalesa» en general, diu Descartes que entén o bé Déu mateix, o bé «la coordinació de les coses creades establerta per Déu». En canvi, per «la meua natura en particular», afegeix, no entén altra cosa que «la complexió de totes les coses que m'han estat donades per Déu». És interessant de notar com els termes «coordinació» i «complexió» que apareixen en aquestes definicions es troben interpretativament amplificats en la traducció francesa aprovada pel mateix autor. La definició de natura en general queda així: «l'ordre i la disposició que

5. *In Phys.* II, lcc. 14.

6. A.T. VII, 80.

Déu ha establert en les coses creades», mentre que «quan dic la meua natura, en particular –segueix el text–, no entenc altra cosa que la complexió o la reunió de totes les coses que Déu m'ha donat»⁷. Curiosament, acaba tenint més sentit col·lectiu, de mera agrupació o conjunt, aquesta accepció particular que no pas l'accepció de caire general.

Hem de deixar de banda l'accepció en què «natura» per a Descartes significa «Déu»⁸, per tal de fixar-nos en els casos en què es refereix a l'àmbit creat i corporal. En tal cas, la natura en general no és el conjunt de les coses creades, sinó una relació i un ordre entre elles establert per Déu. Podem endevinar que, per a Descartes, aquest ordre s'expressa precisament en les lleis, no sols en les lleis que regeixen el moviment dels cossos, sinó també en les del pensament propi dels esperits.

Pel que fa a la natura particular, que és una «natura de» quelcom particular, a la manera característica dels autors grecs, destaca el fet que Descartes no la pensa en relació amb la diversitat de les espècies naturals, sinó tan sols per a ell mateix («la meua natura»). A tot estirar, podem entendre que aquesta definició val també per als altres éssers humans. Aquesta natura en sentit particular, encara que sota l'esmentada restricció, pot ser enfocada com una interpretació creacionista del concepte grec de «constitució primitiva». Però Descartes no la determina com un principi cinètic, sinó com a mera complexió d'una pluralitat d'elements posats per l'artífex. Aquí és interessant de notar aquest concepte del que «ens és donat», com a constitutiu de la nostra noció de naturalesa.

7. A.T. IX-1, 64.

8. Tanmateix, notem que la referència de la natura a Déu és essencial en el context de la 6^a meditació, ja que Descartes hi tracta d'avaluar la natura com a font de coneixement, ultra la raó. La natura apareix com a «mestra» ordinàriament fiable precisament en gràcia al seu autor diví.

Ara observem que en la primera d'aquestes definicions de natura, la d'àmbit general, s'hi inclouen no sols els cossos, sinó també les ànimes, ja que Descartes la refereix sense més precisions a «les coses creades». Quelcom semblant succeeix amb la segona, la particular, que, com ell mateix precisa, molt especialment comprèn el cos i l'ànima⁹. Per a trobar una definició en la qual «natura» designi només l'àmbit dels cossos, hem d'anar a una altra obra.

La tercera definició, doncs, la trobem en el *Tractat sobre el món*¹⁰. Diu Descartes, en aquest escrit, que usa la paraula «natura» per a significar la matèria mateixa, en quant la considera amb totes les seves qualitats compreses totes alhora, i amb la condició que Déu la conserva tal com l'ha creada.

Recordem que per a Descartes la matèria no és altra cosa que el cos, és a dir, una substància l'essència tota de la qual és purament l'extensió. A aquesta extensió, que té com a característica bàsica una divisibilitat indefinida, només s'hi afegeix, per obra divina, el moviment local, que és la causa de tota divisió, de totes les figures i, en fi, de totes les diferències que en la matèria es puguin trobar. Les regles que determinen els moviments de les parts de la matèria, en quant fundades en la immutabilitat divina, constitueixen el que Descartes anomena «lleis de la natura». Per tant, en dir que per a ell el concepte de natura significa la matèria consi-

9. Havent-la definida primer com «la complexió de totes les coses que Déu m'ha donat», Descartes afegeix poc després que, en dir «la naturalesa m'ensenya alguna cosa», pren «naturesa» en un sentit més estricte, que és: «les coses que Déu m'ha donat en quant són compostes de la ment i el cos» (A.T. VII, 82). La disposició o reunió efectuada per Déu en mi, consisteix en la correspondència decretada pel Creador entre determinats moviments corporals i determinats pensaments en l'ànima, és a dir, entre les afeccions d'una substància i les de l'altra. De fet, definint així la natura, Descartes pensa sobretot en les sensacions.

10. *Tractat sobre el món*, cap. VII, A.T. XI, 36-37.

derada amb totes les seves qualitats i amb la condició de la conservació divina, això equival a dir: amb les seves lleis, que són les lleis de la mecànica, les lleis del moviment. Heus ací, per fi, el nucli de la concepció mecanicista de la natura.

Un exponent conspicu d'aquesta concepció és Robert Boyle, de qui citarem un text de 1672, molt precís: «La naturalesa és l'agregat de cossos que constitueixen el món; estructurat com està, considerat com un principi en virtut del qual actuen i pateixen d'acord amb les lleis del moviment que l'Autor de les coses ha prescrit.» Poc més avall completa la idea expressant el que anomena natura en general com «el mecanisme còsmic, això és, amb la inclusió de totes les afeccions mecàniques (figura, grandària, moviment) que pertanyen a la matèria del gran sistema universal»¹¹.

En aquesta línia, Kant serà, al meu entendre, un dels autors més lúcids, avançant un pas més cap a la nostra visió actual. Allò que bàsicament i ordinàriament vol dir per a ell el terme «natura» és el conjunt dels fenòmens, el conjunt dels objectes dels sentits, o també: l'àmbit de l'experiència possible. Però Kant afegeix a aquesta delimitació material una formalitat decisiva: diu que el conjunt dels objectes de l'experiència s'anomena natura en quant els considerem enllaçats d'una forma regular i intel·ligible, per la legalitat present en els fenòmens¹².

Kant hi afegeix alguns apunts interessants. D'una banda, fa la distinció cabdal entre la natura en sentit adjectiu i en sentit substantiu. En el primer sentit, la natura designa la connexió de les determinacions d'una cosa segons un principi intern de causalitat. És així com hom parla de la «naturesa de la matèria líquida, del foc», etc. En sentit substantiu, en

11. *The Works of the Honourable Robert Boyle*, vol. V, p. 177; citat per Edwin Arthur BURTT, *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, p. 193.

12. V. .p. e.. *KrV*, B 165, 263, 447, o també *Prolegòmens*, 2ª part. §§ 16 i 17.

canvi, significa «el conjunt dels fenòmens, en la mesura que, gràcies a un principi intern de causalitat, es troben en completa connexió». En aquest cas, aclareix, estem pensant en un tot subsistent.

Aquesta distinció es troba com una nota a peu de pàgina en relació amb una altra distinció que també ens interessa, la distinció entre «món» i «natura», que hom acostuma a confondre. Diu Kant que per «món» cal entendre el tot matemàtic de tots els fenòmens i la totalitat de llur síntesi. Mentre que «natura» denomina aquest mateix món, però «en tant que és considerat com un tot dinàmic, i que hom no mira a l'agregació en l'espai o el temps per a produir-lo com a magnitud, sinó a la unitat en l'existència dels fenòmens»¹³.

Amb aquestes determinacions veiem que, en relació amb el mecanicisme previ, la concepció kantiana de la natura comporta novetats importants. La primera és que la natura, tot i que continua essent pensada com una màquina, ja no ho és com a artefacte diví: l'esment de Déu ha desaparegut de la seva definició. A això cal afegir-hi que el mecanicisme kantianisme és en un cert sentit més mesurat que el de Descartes, en quant restringeix als éssers inanimats l'aplicació neta del principi d'explicació mecanicista, mentre afirma que pel que fa als éssers orgànics sempre restarà quelcom inexplicable mecànicament. Una altra diferència capital és que en Kant la màquina natural ja no és concebuda en un pla real, sinó en un pla objectiu. És en la línia d'aquest canvi de perspectiva fonamental que avui, tan sovint, la natura no vol dir altra cosa que «allò que estudien les ciències físico-matemàtiques»¹⁴.

Ara bé, les preguntes filosòfiques sobre la natura persisteixen. Des de la consideració de les nocions de Kant,

13. *KrV*, B 446-447.

14. La posició kantiana prepara el camí del positivisme, però ella mateixa no és positivista, ja que afirma una part pura de la ciència de la natura, que és filosòfica en sentit estricte.

per exemple, pot formular-se una pregunta sobre la relació o l'enllaç existent entre els dos sentits de natura com a conjunt i com a principi. Disposem d'uns quants altres noms per a designar el conjunt de les coses: «món», «univers», «cosmos», «la creació», «el tot», etc. Si l'anomenem «natura», això què vol dir? Quina idea s'amaga en el fet que usem el mateix nom que designa l'essència de les coses, el principi intern d'on brolla llur activitat, la constitució primitiva? Hom percep que en la denominació de «natura» resta vigent una al·lusió fonamental a la noció d'un principi intrínsec que enllaça i regeix els processos i les interaccions de les coses. Kant l'entén com la legalitat causal, l'enllaç necessari dels fenòmens en l'experiència. Però, n'hi ha prou amb aquesta «legalitat»? La noció de llei lligada a la concepció mecanicista de la natura no va més enllà de contemplar la successió dels fenòmens; la relació del canvi amb l'ésser de les coses no hi és recobrada.

Una altra qüestió es desprèn de la desaparició de les diferències essencials entre naturalesa i màquina, efectuada pel mecanicisme modern. La pregunta, en perspectiva kantiana, es podria formular així: és realment factible identificar simplement l'àmbit de l'experiència possible amb l'àmbit del domini possible? Però també és legítim formular-la en aquests altres termes més directes: té sentit anomenar «natura» una màquina? No convindria cercar a fons a què al·ludeix «natura», que no es troba en la mera màquina? Les diferències entre el caràcter extrínsec de les causes en la màquina, i el caràcter intrínsec de la natura; entre l'aprofitament de les propietats dels elements en la màquina i la possessió original i *per se* de l'activitat i les propietats en la natura; entre el resultat accidental i accessori, i la *constitució primitiva*, etc., constitueixen motius de recerca intel·lectual profunda i necessària. Just per aquest contrast amb la tècnica, en la idea de natura els homes hi veiem també els nostres propis límits. En la natura, com allò anterior a nosaltres,

reconeixem que no som principis absoluts, que la llibertat no és total, que no som déus.

Tornem a centrar-nos, doncs, en la pregunta cabdal: filosofia i natura. La meva conclusió serà, senzillament, que, de la mateixa manera que la natura ha estat des dels orígens grecs de la filosofia un dels seus temes principals, ara no pot deixar de ser així si la filosofia no ha de deixar de ser el que és. No solament li escau de pensar la natura; considero que li és del tot indispensable.

Sobre què és la filosofia, no hi puc entrar, per raons òbvies de limitació temporal, tot i que una justificació adequada de la tesi naturalment ho requeriria. Em limitaré a esbossar tres raons que resumeixen l'essencial.

1. Hom pot adonar-se que l'estudi de la natura que fan les ciències matemàtiques i experimentals no satisfà totes les nostres aspiracions i resta insuficient.

No es tracta de llacunes, no són mancances provisionals, que un dia la mateixa ciència hauria de suplir. Les qüestions de fonamentació del saber científic, les que afecten la interpretació de les teories científiques, els seus conceptes bàsics i les seves conseqüències, les preguntes sobre les regions marginals o més enllà dels límits de la ciència, en quant no són resolubles amb l'estricta mètode científic, mostren un camp propi de la filosofia, si no han de ser deixades a l'arbitrarietat de les opinions sense fonament o de les intuïcions irracionals.

És cert que l'aparença predominant va en sentit contrari. És veritat, per això, que podem parlar d'un aparent eclipsi de la filosofia de la natura. Al III Col·loqui de Vic, en la seva lliçó d'obertura, Ramon Valls deia: «De la Filosofia de la natura ningú no en parla, suplantada com ha estat per les ciències» (1998). Això és cert, però amaga un fet igualment cert: hom no en parla, però en fa.

La insuficiència de la ciència de què parlem no es troba molt reconeguda explícitament, però hi ha molts indicis que

proven que és percebuda. Un fet a considerar, del qual es poden treure interessants conclusions, és la defensa d'una nova manera de fer filosofia de la natura que surt ni més ni menys que dels cercles neopositivistes de la primera meitat del segle xx. Recentment s'ha publicat una traducció castellana d'un text titulat *Filosofía de la naturaleza* de Moritz Schlick¹⁵. Aquest autor, com també de forma semblant Hans Reichenbach¹⁶ i altres, propugna una nova filosofia de la natura que és eminentment filosofia de la ciència. Es pot discutir radicalment el seu enfocament, però el que fan no és epistemologia, en el sentit d'una teoria del mètode científic o una justificació dels fonaments d'aquesta forma del saber. Bona part del que fan i el que diuen que cal fer és precisament filosofia de la natura.

2. Pertany a la natura mateixa de la filosofia una exigència de pensar la naturalesa, perquè cap àmbit de la realitat no li és estrany. La filosofia vol considerar el tot, la totalitat de l'ens, i no un àmbit parcial d'aquest. Una filosofia ignorant de la natura restaria no sols mutilada, sinó àdhuc desacreditada respecte del coneixement que pretendria tenir sobre altres camps de la realitat.

3. La tasca que ens pot semblar més pròpia i inalienable de la filosofia, la de comprendre'ns a nosaltres mateixos, exigeix que la filosofia pensi la natura.

La més òbvia de les observacions que podem adduir en aquest sentit és que l'home forma part de la natura, però cal afegir immediatament també que la natura és present en l'ésser de l'home.

15. SCHLICK, M., *Filosofía de la naturaleza*, Madrid: Encuentro, 2002. La primera edició, pòstuma, és de 1949. L'original, mecanoscrit, era la base dels últims cursos que Schlick donà abans de la seva mort, sobre aquesta temàtica. Però també en vida havia publicat amb el títol *Naturphilosophie* un capítol de 97 pàgines en el *Lehrbuch der Philosophie II*, M. Dessoir (ed.), Berlín 1925.

16. «Fines y métodos de la filosofía de la naturaleza moderna», en *Moderna filosofía de la ciencia*, Madrid: Tecnos, 1965.

És per això que concloc la ponència amb aquest afirmació, que resumeix tot el que volia dir: ens interessa entendre la natura, no tant per a dominar-la al nostre servei, sinó per a entendre'ns a nosaltres mateixos. Per tant, si la comprensió de la natura quedés totalment deixada en exclusiva a les ciències naturals, això voldria dir que la filosofia hauria abandonat la seva vocació d'entendre veritablement l'home.



Dr. Dídac Ramírez, Dr. Antoni Prevosti i Dr. Ignasi Roviró

COL·LOQUI

Antoni Bosch: El problema de la *physis* és d'una complexitat enorme. Després, quan llegeixi la meua comunicació, contestaré alguna de les coses que has dit, fent un comentari del fragment d'Heràclit que diu que «a la natura li complau d'amagar-se». De moment voldria recomanar, sobre aquesta qüestió, dos llibres i fer una petita observació. Els llibres són el de Gerard Nadaf *El concepte de la naturalesa grega* (un llibre que té unes 198 pàgines i val unes 20.000 ptes!) i el que és a punt de publicar Pierre Hadot. De moment només vull fer notar que en els estoics, autors que tenen en Heràclit una de les seves fonts, la natura és al mateix temps *el tot* i *la raó universal* que governa sobre totes les coses –ho trobem en Epíctet i Marc Aureli.

Francesc Pereña: En ares de la brevetat seré lacònic. Has dit que hi ha una ciència de la natura i que hi hauria d'haver una filosofia de la natura. Què podria ser una filosofia de la natura, i quin sentit tindria en relació a la ciència de la natura? Caldria prèviament saber què són les ciències de la natura. Si, com dius, les ciències presenten la natura i l'home com una màquina, la filosofia de la natura què és: una alternativa a la ciència o bé un altre tipus d'experiència o d'obertura al fenomen natural? Si es tractés d'això segon, no seria una ontologia alternativa sinó un discurs ontològic complementari. Com, doncs, es concreta aquesta filosofia de la natura que proposes?

Antoni Prevosti: Respondre bé aquesta qüestió seria una cosa llarga. Diré només això: sí que crec que cal una ontologia alternativa. Has dit que caldria prèviament saber què són les ciències de la natura. Hi estic d'acord. El que penso és que ciència i filosofia poden col·laborar. Però per a mostrar-ho cal aclarir què són les ciències de la naturalesa, és a dir, quina mena d'ontologia pressuposen. Un dels motius pels quals crec que cal encara una filosofia de la naturalesa és que cal una ontologia alternativa que aclareixi què significa el mètode científic respecte del seu objecte. El mètode no és neutre: el mètode científic defineix el seu objecte i, per tant, el fa ser d'una certa manera. I-li ha, doncs, sempre, una ontologia de partida: tota la ciència està tancada dins els límits de

la matemàtica. Pensar *filosòficament* la natura implica aquesta presa de posició respecte de la ciència. De fet, la filosofia ens ha de donar la visió de conjunt. Ho diré amb un exemple: si preguntem què és l'home com un dels éssers de la natura, la ciència ens en donarà només un aspecte. Puc precisar més la meua posició, aleshores, amb aquesta fórmula. Ciència i filosofia de la natura estan encapsulades: una és el nucli, l'altra la càpsula. No es tracta, doncs, ben mirat, de dues ontologies, sinó d'una sola ontologia, establerta o aclarida per la filosofia de la naturalesa –el nucli–entorn de la qual es despleguen les ciències –les càpsules.

Salvi Turró: Sobre la distinció que has fet entre diferents menes de racionalitat en relació a la natura en èpoques diferents, només una consideració. Potser entre el text que has citat de l'*Odissea*, en què Ulisses ha de saber el punt d'ebullició d'una planta perquè sigui medicinal, o la concepció de la naturalesa com a màquina, o la proposta actual de models cibernètics per a pensar la cèl·lula, potser –dic– no hi ha tanta diferència. El model de pensament és el mateix. El problema és aquest: com podem pensar la natura si la pensem nosaltres? Certament, com has dit, la podem pensar com a resistència: la fusta, la *hyle*, és el que s'escapa del nostre abast. I això, dius, no és la *khóra* platònica. Però cal advertir que la pirita cristal·litza en cubs perfectes i que la lira sona obeint a unes proporcions exactes: la natura *també* es deixa pensar com a raó matemàtica. Hi ha, doncs, pel cap baix dos models diferents per a pensar la natura. Si filem més prim, en podem establir tres.

Tenim, primer, el *sertècnic*, com allò que coincideix amb l'intel·lecte: el punt d'ebullició en què s'ha de preparar una herba perquè tingui poders medicinals, la màquina de l'univers, l'organisme cibernètic. I tenim, segon, no un sinó dos models de la natura com a resistència. El model de la *resistència de facto*, en virtut del qual reconeixem que hi ha una part de la realitat que encara no hem sotmès, i que concep, doncs, la resistència com el residu que encara queda de l'esforç racional per sotmetre la realitat. I el model de la *resistència de iure*, segons el qual hi ha alguna cosa que *sempre* s'escapa, i que aleshores concep la natura com a força o origen –l'*Abgrund* de Schelling, posem per cas.

Fora d'aquests tres models, n'hi ha més? A mi el que em sembla és, com deia al començament, que potser la racionalitat que trobem en

la consideració de la planta de l'*Odissea*, en la concepció de l'univers com a màquina i en la proposta de models cibernètics per a pensar la realitat física és la mateixa: es tracta en tots tres casos d'establir un moment de l'ordre (*kósmos*) del que jo sé.

Antoni Prevosti: En termes generals, d'acord. Però no estic d'acord amb la forma d'oposició com has presentat certes nocions. Jo he començat parlant de la natura com a resistència, però també he dit que això no és el més interessant filosòficament. Dius que poden ser *la mateixa* perspectiva sobre la natura. En quant l'herba que en l'*Odissea* X, 303 apareix com a utilitat, el que dius és cert; però si ho pensem des de la naturalesa com a principi, ja no ho és. La raó de l'*Odissea* no és la raó tècnica.

La noció de naturalesa que jo posaria al centre és aquesta: la connexió entre ésser i esdevenir, que permet de pensar el canvi, el que puc fer i el que haig de fer, etc. La relació entre ésser i esdevenir constitueix la línia on jo veig la noció de naturalesa d'interès filosòfic.

COMUNICACIÓ

Antoni Bosch-Veciana (URL): *El fragment DK-B123 d'Heràclit: «physis kryptesthai philei»**

En els Col·loquis de Vic d'enguany, dedicats a La Natura, escau parlar d'Heràclit d'Efes, i de manera ben particular del seu aforisme: «*physis kryptesthai philei*» (DK-B123); aforisme que els traductors, en general, acostumen a traduir, si fa no fa, per: «*la naturalesa es complau a amagar-se*»¹. No cal ni dir que és als llatins a qui devem la paternitat de la traducció de *physis* per *natura* (substantiu provinent del verb *nasci*, «néixer», «sorgir», «començar», «procedir», etc.). La importància d'aquest fragment d'Heràclit rau en el fet de ser el primer text conservat de la nostra tradició hel·lènica que parla de la *physis* substantivament i sense complement de nom, és a dir, el primer text que parla de la *physis* de manera absoluta, no pas com la naturalesa d'*això* o d'*allò*. Homer ja coneixia certament el terme *physis* –per exemple, en l'*Odissea* X, 303, es refereix a *la naturalesa de l'herba de la vida* que salvaguardava Ulisses dels encanteris i de la força dels beuratges de Circe–. Però Homer, ni usava el terme de manera absoluta, ni tematitzava sobre la *physis*. També és cert que llegim en Diògenes Laerci que els savis de Milet escrivien textos sobre la *physis*, que intitulaven *De la natura* (*Peri phýseos*). Però avui sabem que aquest títol era una inscripció (*epigramma*, en grec), sovintejat en obres filosòfiques de l'antiguitat, que no l'hi posaven els autors dels textos sinó els bibliotecaris posteriors: els bibliotecaris registraven amb una anotació els rotlles de paper per a la seva millor classificació². Molt probablement aquest registre expressava

* Les sigles DK fan referència a la numeració establerta en l'edició dels fragments dels (filòsofs) pre-socràtics feta per H. DIELS i W. KRANZ. Aquesta edició precedeix els fragments recopilats amb les lletres A (testimonis) o B (fragments autèntics) o C (fragments inautèntics). El nostre fragment, doncs, és catalogat com a autèntic.

1. Aquesta versió és la que el professor Ignasi Boada Sanmartín dona en el seu article citat en la nota 4.

2. Pierre HADOT, «*Remarques sur les notions de physis et de nature*», *Herméneutique et ontologie*. Mélanges en hommage à Pierre

el gènere de l'obra³. *Peri phýseos* és un d'aquests epigrammes. Així, doncs, Heràclit és el primer escriptor –d'entre aquells que han arribat fins al nostre present– que tematitza aforísticament sobre la *physis*. Fixem-nos que és el primer escriptor que tematitza la *physis* perquè en aquest fragment parla de la *physis* tal com ho fa, i no pas perquè la seva obra estigui enregistrada amb el títol: «Sobre la *physis*», *Peri phýseos*. Tal com ha escrit Diògenes Laerci, referint-se a l'obra escrita d'Heràclit, «uns l'intitulen Muses, d'altres De la natura (*Peri phýseos*)» (*Vitae philosophorum* 2, 12). De fet, val a dir que el terme *physis* apareix tres vegades en els fragments autèntics d'Heràclit: el DK-B1; el DK-B 112 i el DK-B 123. Tanmateix els dos primers fragments empen el terme *physis* en la construcció *kaià physin*. Només el nostre fragment empra el terme *physis* en nominatiu i sense complement de nom; de manera, doncs, absoluta. És per això que el fragment DK-B 123, que els estoics elevaren a categoria de màxima, el podem considerar, doncs, el primer text que tematitza la *physis* i, fins i tot, cofoiament, com el text fundacional de la temàtica que ens ocupa en aquests Col·loquis de Vic: La natura.

El fragment DK-B 123 és un text de difícil interpretació*. La traducció que gira a l'entorn de «la naturalesa es complau a amagar-se» posa l'accent en el problema del coneixement de la *physis*. Tanmateix el terme *physis* –ací interpretat com a *naturalesa*– resulta una creu per als traductors. Que Heràclit d'Efes és un autor especialment *difícil*, ja ens ho ha fet arribar la tradició en donar-li el sobrenom de «l'obscur» (*ho khoteinós*). Tot aquell

Aubenque publiés sous la direction de Rémi Brague et Jean-François Courtine. Paris: PUF. 1990, pp. 2-6. L'autor remet i segueix, advertint-nos-ho, l'estudi d'Egidius SCHMALZRIEDT. «*Peri Phýseos*». *Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München: Fink 1970.

3. Jean-François PRADEAU, *Introduction: HÉRACLITE. Fragments [Citations et témoignages]*. Traduction et présentation par Jean-François Pradeau, Paris: GF Flammarion, 2002, p. 18.

* *Nota Post Scriptum*: A principis del febrer de 2004 ha aparegut l'extraordinari i voluminós llibre de Pierre HADOT intitulat *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature* (Paris: Gallimard). L'autor hi estudia amb deteniment allò que en aquest nostre text només s'insinua en relació a les interpretacions de l'aforisme d'Heràclit.

que s'hi acostava percep clarament la seva *obscuritat*. Tal com ens refereix Diògenes Laerci, Sòcrates, després d'haver-ne llegit l'obra escrita —que li féu a mans Eurípides— i després de ser-li demanat què li'n semblava, digué: «Allò que he entès, esplèndid; crec que fins i tot allò que no he entès; ara bé és necessari algun ajut de Delos per a assolir la seva profunditat» (*Vitae Philosophorum* 2, 22). Aristòtil en la *Retòrica* es refereix a la dificultat de llegir Heràclit perquè algunes proposicions —diu— «no són fàcils de puntuar» (cf. III, 5, 1407 b 14). Molts són els testimonis que subratllen l'obscuritat de l'escriptura d'Heràclit, ja des de l'antigor. Ha estat Heidegger, en el seu curs sobre Heràclit, un dels qui més ha reflexionat sobre aquesta *obscuritat*, «símbol eloqüent i vigorós d'aquesta relació pre-metafísica del filòsof d'Efes amb el pensament i amb l'Ésser»⁴. Els fragments d'Heràclit són textos de difícil lectura i han estat, per això mateix, diversament interpretats.

El fragment del qual tractem no planteja, de fet, cap problema de puntuació. Per aquesta banda, doncs, res a dir. En canvi, aquest és un d'aquells fragments heraclitians més diversament interpretats, sobretot en relació al sentit que cal donar al terme *physis*. En l'actualitat les traduccions catalanes corrents fan, si fa no fa, com ja hem dit, «*la naturalesa es complau a amagar-se*». El terme *physis* és, doncs, traduït per *naturalesa*. També altres traduccions fan igualment: *Naturaleza* (C. Eggers Lan), *Die Natur* (H. Diels-W. Kranz), etc. Però, en canvi, també trobem traduccions del terme *physis* per: *Stuff* (J. Burnet), *Becoming/Growth* (O. Gigon), *Real Constitution* (G.S. Kirk i Thomas M. Robinson), *Die Natur/Das Wesen* (W. Kranz), *Das Wesen der Dinge* (Snell), *Das Wesen des Seins* (un autor anònim citat per Heidegger en el seu curs sobre Heràclit), etc. Heidegger mateix deixa intraduït i escriu amb grafia grega el terme *physis* (si bé li dona el sentit d'Ésser: «*l'amagar-se pertany* —interpreta Heidegger— *a la predilecció de l'Ésser*»). Pierre Hadot resumeix bé quan diu: “On a proposé les traductions les plus diverses du fragment 123 (Diels) d'Héraclite, selon que l'on entend *physis* comme l'essence, l'être, la nature, la constitution

4. Ignasi BOADA SANMARTÍN, «Heidegger lector d'Heràclit: Repensar la Veritat»: *Comprendre* 1. 1999/2. 189 [vegeu, també, 191-200].

réelle d'une chose ou au contraire comme le processus de constitution de la réalité"⁵.

Tanmateix, el problema d'aquest text d'Heràclit no rau només en el sentit d'un terme, *physis*, sinó en *el sentit del fragment* en la seva totalitat. Precisament plantejar el sentit d'aquest fragment d'Heràclit és el motiu i la finalitat d'aquesta comunicació.

Un dels sentits que s'han donat d'aquest aforisme heraclitià es referiria a la dificultat de conèixer *la naturalesa de cada cosa* perquè la seva *constitució real* es comprèn com a inherentment antitètica⁶. Seria la constitució antitètica inherent a cada cosa allò que es complauria a amagar-se. La dificultat de conèixer cada cosa resulta del tot evident. Fïi ha un problema epistemològic, i a això faria referència la màxima heraclitiana. En el supòsit que s'interpretés així, el fragment DK-B 123 es referiria a la dificultat de practicar el mètode que el mateix Heràclit ens proposa, en el fragment DK-B 1, a l'hora d'abordar el coneixement de quelcom: el «dividir segons la naturalesa de cada cosa», *diairein katà physin*. Dividir quelcom que és però s'amaga –i és, doncs, constitutivament antitètic– esdevé del tot dificultós.

5. Pierre HADOT, *Remarques sur les notions de physis et de nature*, ja citat, 9. Werner JAEGER havia escrit sobre el sentit del terme *physis* fent notar que: «[Al filòleg] le basta reflexionar que traducir la palabra *physis* por nuestra palabra "naturaleza" o *physikós* por "filósofo natural", no hace, en absoluto, justicia a la significación griega y es resueltamente erróneo. *Physis* es una de esas palabras abstractas formadas con el sufijo *-sis* que se hicieron sumamente frecuentes después del período de la última épica. Designa con toda claridad el acto de *phynai*, el proceso de surgir y desarrollarse; ésta es la razón de que los griegos la usaran a menudo con un genitivo, como en *physis tôn ontôn*, el origen y desarrollo de las cosas que encontramos en nuestro entorno. Pero la palabra abarca también la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia. Encontramos esta misma doble significación en la palabra *génesis*, sinónima de *physis*, que es tan vieja como ésta y quizá más vieja aún» (*La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977 [1947], p. 26).

6. Pierre HADOT, *Remarques sur les notions de physis et de nature*, ja citat, 9 [cf. 1-15].

L'origen d'aquesta interpretació, això és, del *complaire's a amagar-se de la naturalesa*, el trobem en un text de Filó d'Alexandria (20 aC-50dC). És el primer testimoni que la tradició ens ha conservat d'aquest text, als sis-cents anys de la mort d'Heràclit i, per tant, de l'escriptura del text original. Filó esmenta el text com a text d'Heràclit en un passatge del seu llibre intitulat *Quaestiones et solutiones in Genesim*⁷, concretament en l'inici mateix del llibre IV. En efecte, en aquest començ del llibre IV llegim el següent: «Perquè l'Esriptura diu: “El Senyor s'aparegué a Abraham a l'alzina de Mambré, quan Abraham seia a l'entrada de la tenda, en el moment que la calor del dia era més forta, i Abraham aixecà els ulls” (Gn 18 1-2). El sentit literal em sembla molt clar—segueix Filó. Malgrat tot, només l'arbre que està al·legoritzat per aquesta expressió caldaica [alzina de Mambré] demana de ser explicat. Segons Heràclit, l'arbre—la nostra *natura*—es complau a amagar-se» (IV,1). En aquesta interpretació que Filó fa del llibre del Gènesi es troba la referència més antiga que tenim del text d'Heràclit, en la qual la *physis* significa Déu. El caràcter transcendent de la naturalesa (de Déu) és quelcom que s'amaga al nostre coneixement, i precisament pel seu caràcter de transcendent⁸. En altres textos del llibre *De somnis* de Filó surt l'aforisme «*physis kryptesthai philei*» sense esmentar, però, que és d'Heràclit. En *De somnis*, I, 2, 6, a propòsit de la dificultat que hi ha a saber què és la ciència, llegim: «perquè la seva *naturalisa (physis)* no és pas superficial sinó extraordinàriament profunda; no es mostra pas a ple dia, sinó que és en la foscor—per dir-ho d'alguna manera— que es complau a amagar-se».

En l'antiguitat també trobem esmentada la màxima heraclitiana en Temistió i Procle⁹—el primer visqué en el segle IV de la nostra era (317-388) i el segon en el segle cinquè (412-485)—. El primer dugué la seva activitat principalment a Roma, comentant Plató i sobretot Aristòtil. Rebé notables influències dels estoics. En els

7. Cfr. HÉRACLITE, citat a nota 3, p. 253.

8. En *La philosophie comme manière de vivre (Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson)*, Pierre HADOT, en parlar de Filó, afirma amb raó que «la Nature se cache parce qu'elle est transcendente» (Paris: Albin Michel, 2001, 120).

9. En aquest punt segueixo de prop HÉRACLITE, ob. cit. pp. 253-254.

seus *Discursos* parla de la dificultat d'accedir als déus: «perquè la naturalesa –segons Heràclit– es complau a amagar-se, i abans de la naturalesa el seu artesà, al qual venerem i ens fascina, i és per aquesta raó que no està al nostre abast el seu coneixement» (*Discursos*, V, 69b). El segon testimoni, Procle, neoplatònic, coneixedor també de Plató i d'Aristòtil, esmenta la frase d'Heràclit quan dona resposta a la crítica que de Plató feia l'epicuri Colotes, acusant-lo d'haver renunciat a la veritat en quant se servia de faules i mites, mostrant-se més com un poeta que no pas com un filòsof, i fins i tot, doncs, contradient-se, ja que Plató expulsaria els poetes de la ciutat. Procle, responent a Colotes, defensa Plató mantenint que no escriu faules ni mites enganyosos sinó que aquests són expressió de la veritat, encara que ho fa amb un llenguatge que s'adiu a la naturalesa de les coses que hi tracta, «perquè la naturalesa es complau a amagar-se, com ha dit Heràclit» (*Comentari sobre la República*, XVI dissertació, 106,24–107,17). En general, per als neoplatònics, la naturalesa (*physis*) és considerada la part més ínfima de la realitat, ben a la inversa de Filó. Per als neoplatònics, com ha escrit Pierre Hadot, si la *naturalesa es complau a anagar-se*, «ce n'est plus à cause de sa transcendance, mais au contraire à cause de sa faiblesse et de son infériorité. Et, dans cette perspective, "se cacher" signifie s'envelopper dans les voiles du corps et du mythe»¹⁰.

D'aquestes interpretacions tan posteriors a l'època d'Heràclit (Filó, Temistió i Procle) la frase ha arribat fins als nostres dies, amb aquest sentit fonamentalment epistemològic de dificultat d'accés a alguna realitat o altra, ja sigui per estar més enllà del nostre coneixement (transcendència), ja sigui per estar-ne més ençà (immanència). Interpretat així el text, aquest aforisme s'avindria amb aquell altre, també d'Heràclit, el DK-B54, que fa: «l'harmonia invisible és millor que la visible». Alguns autors així ho relacionen (Thomas M. Robinson¹¹).

10. PIERRE HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, ja citat, 120.

11. HERACLITUS, *Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by T.M. Robinson, Toronto: University of Toronto Press, 1987, 161.

Tanmateix hi ha la possibilitat d'una nova lectura del text, donant als termes del fragment heraclitià un sentit més proper a l'època en què foren escrits. Perquè els testimonis que han conservat el fragment són –com hem vist– molt posteriors a l'època d'Heràclit.

Ens podem adreçar al llenguatge d'Heràclit donant als termes que ell emprà un sentit més proper a la seva època. Si així ho fèssim podríem adonar-nos de la possibilitat de llegir aquest fragment veient-hi l'afirmació de la constitució antitètica de les coses, d'unes coses amb les altres (no la constitució antitètica de cada cosa): en el fragment hom hi pot llegir una antítesi entre *physis* i *kryptesthai*¹². Certament que aquesta manera de llegir antitètica no resulta gens estranya en els aforismes d'Heràclit. Així, a tall d'exemple, llegim en Heràclit: «El traç de l'escriptura és recte i corbat» (DK-B-59), «L'aigua del mar és la més pura i la més impura: per als peixos és potable i saludable, per als homes imbevable i mortal» (DK-B61); «Les coses fredes s'escalfen, i les coses calentes es refreden; l'humit s'asseca, el sec s'humiteja» (DK-B126), etc.¹³

Si ens fixem en el fragment, tenim que, d'una banda, el mot *physis*, a l'època d'Heràclit, no significava *natura* com una totalitat (i, d'aquí *raó universal*, com ho significà, això sí, amb els estoics), sinó que *physis* significava, com hem dit, tant *el procés* de néixer i d'aparèixer d'una cosa com *el resultat del procés*. Si, d'altra banda, atenem al nostre fragment i ens fixem en el verb *kryptesthai*, caldrà que advertim –com ha fet amb raó R.B. Onians¹⁴– que es tracta d'un verb que pertany al vocabulari de la mort. En el moment de la mort es velava la cara del difunt i en l'enterrament es cobria de terra el lloc on s'havia acabat d'enterrar el mort. En ambdós casos es feia servir el verb *kryptein/kryptesthai*. Un exemple el trobem en l'*Hipòlit* d'Eurípides. Diu –allí– Fedra a la Dida: «Dida, torna a cobrir [*krypson*] el meu cap: em fan vergonya les coses que he dit. Cobreix-me [*Krypte*] [...] Val més morir no adonant-se'n.» (vv. 243-245). I la Dida li fa: «Et cobreixo [*krypto*]. I quan serà que

12. Pierre HADOT, *Les notions de physis et de nature*, c. ja citat, 85-86.

13. Ens servim d'una versió del professor Joan Albert Vicens *ad usum alumnorum*.

14. R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1954, pp. 423 i 427 (citat per Pierre HADOT, *Les notions de physis et de nature*, ja citat, 92, nota 17)

la mort velarà [*kalupsei*] el meu cos?» (vv. 250-251)¹⁵. Podem llegir en aquest fragment, doncs, una antítesi entre, per un cantó, la vida d'allò que neix i d'allò que es va fent (*physis*) i, per l'altre, la mort, allò que s'amaga i es vela (*kryptesthai*). Aquesta antítesi entre la vida i la mort seria allò que s'expressa en aquest fragment d'Heràclit.

Si atenem al doble sentit de *physis* i llegim, en aquest fragment, *physis* com a *procés del que apareix o neix* –llegint-ho en contraposició a la mort expressada a través del verb *kryptesthai*, la sentència heraclítica aleshores caldria entendre-la com: «*Tot allò que fa néixer tendeix a fer morir*»¹⁶. És a dir, és un mateix principi allò que fa néixer i allò que fa morir. El professor Hadot aporta en aquest context un text de l'*Àiax* de Sòfocles amb un sentit semblant, només que no parla de la *physis* sinó de *khronos*, del temps, com aquell principi que produeix la vida i la mort. En efecte, en l'*Àiax* llegim que el mateix Àiax diu: «El temps innúmer, que no para, ho fa sortir [*phyei*] tot de la fosca, i tot ho amaga [*kryptetai*] de la llum» (vv. 646-647)¹⁷.

Si, en canvi, prenem *physis* com el terme del procés, això és, el resultat del procés de naixement i de mort de quelcom, la tradició faria una cosa així com: «*Allò que neix tendeix a morir*»¹⁸. El sentit de la frase heraclítica seria que hi ha una metamorfosi perpètua de tot, que la vida porta a la mort o, si es vol, que la mort està inscrita necessàriament en la mateixa vida.

Aquesta antítesi entre la vida i la mort sembla ser, doncs, allò que el fragment d'Heràclit ens vol donar entenent. Foren els estoics els qui donaren a l'aforisme el sentit que més correntment li atorguem en l'actualitat: «*La naturalesa es complau a amagar-se.*» En aquestes pàgines ens hem volgut aproximar al text d'Heràclit, un text del tot rellevant per als nostres Col·loquis de Vic d'enguany, dedicats a *La natura*, a fi de mostrar la força continguda en aquest aforisme heraclitià que ens fa present la mort i la destrucció en la mateixa consideració de la vida i del seu

15. Ens servim de la versió de Carles Riba.

16. Pierre HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, ja citat, 120. Cfr. també del mateix autor: *Les notions de physis et de nature*, ja citat, 86.

17. Ens servim igualment de la versió de Carles Riba.

18. Remetem a la nota 16.

desplegament. No hi ha, doncs, manera de tractar de la vida i amb la vida sense tractar, alhora, de la mort i amb la mort o, si es vol, de parlar de la *naturalesa* sense parlar de la seva *finitud*, tal com llegim en el fragment d'Heràclit. Els qui, a través del seu treball, conviuen i es relacionen amb la naturalesa saben d'aquest joc entre vida i mort, dels lligams nuosos entre producció i destrucció. Heràclit formulà poèticament, amb saviesa i enginy aquella oracular sentència: «*physis kryptesthai philei*».



Dr. Antoni Bosch-Veciana.

COL·LOQUI

Jordi Sales: Voldria donar una resposta a la lliçó del professor Prevosti, una resposta que va bé que s'hagi retardat perquè la comunicació de l'Antoni Bosch em servirà per a formular bé el que vull dir. Continuaré, doncs, una cosa aportada per aquesta comunicació. «A la natura li agrada morir-se.» Per no parlar de la mort, faré una pregunta polèmica al Dr. Prevosti que sempre faig als tomistes des del cartesianisme. Ho diré així: *Tothom qui porta ulleres ha de ser cartesià*. Perquè, és natural que un miop porti ulleres? La ullera és la correcció d'allò que no s'ha fet bé d'entrada i és, doncs, *una correcció del que la natura no ha fet bé*. Això, certament, és artificiós; però és que la natura estima la mort! Si no corregeixes amb artificis els torts de la natura et mors abans.

Aleshores, sobre la tesi que ens queda encara una mirada a la natura de les coses –una filosofia de la natura. Això és veritat, però perquè no sigui una veritat a mitges aquesta mirada ha de veure clar que als moridors la naturalesa els mata. Com que ens mata, ens en defensem a jornant tant com podem aquest moment, precisament fent coses artificials –tècniques– de la fusta.

En suma, doncs, no veig gens l'aliança de la filosofia de la natura anterior al segle XVII amb l'ecologisme. La tècnica quan vaig a l'òptica és una mediació benèfica. No és pas natural que un miop porti ulleres. A quin altre principi atribuïm l'operació de les ulleres? En diem així: «tècnica».

Antoni Prevosti: Respondre bé a això demanaria temps i tranquil·litat. Primer de tot, deixi'm dir-li que la tècnica és molt antiga: no comença pas al segle XVII. La raó tècnica com a model dominant de racionalitat és el que és modern. Jo no nego la bondat de la tècnica. El que dic és que aquesta bondat només es deixa pensar si entenem que hi ha una continuïtat entre la naturalesa i la tècnica. La tècnica pertany a la natura humana. A l'home li és natural fer ulleres: és natural portar ulleres des del moment que sabem fer-les...

Jordi Sales: ... però hi ha un dimensió tràgica de la naturalesa de l'individu...

Antoni Prevosti: Això és una altra qüestió. El que jo veig és que pensem que el model tècnic és fructífer perquè és el nostre, perquè ens mirem ja la realitat en la perspectiva tècnica, com allò dominable per la tècnica. Però el que jo dic és que la visió de la natura com a màquina perd la unitat de les coses que són. L'ens, que és múltiple, té una unitat pròpia, i això en la noció de màquina està depenent d'un principi que és extrínsec. Ara, en la visió de sant Tomàs d'Aquino, la natura no és altra cosa que l'art divina posada en les coses perquè les coses es facin com s'haurien de fer. L'analogia amb l'art és explícita. L'altre problema que heu posat de manifest és el problema del mal, sobre el qual ara no sé què dir: hi haig de pensar.



Dr. Jordi Sales

COMUNICACIÓ

Andreu Grau (URL): *La natura en Ramus*

Tres són els sentits del terme llatí *natura* que ens interessa destacar en la filosofia de Petrus Ramus (1515-1572): (1) naturalesa com a precedent d'art; (2) naturalesa com a oposició a allò artificial i accidental; i (3) natura com a física.

1. En el *De oratore* de Ciceró, Crassus havia manifestat que l'eloqüència no havia sorgit de l'art, sinó l'art de l'eloqüència. Aquesta es presentava com l'element primari i natural en la facultat de l'orador. Al llarg de l'Edat Mitjana, sia per la influència del neoplatonisme o del platonisme agustinianà, la dicotomia naturalesa-art fou preliminar en algunes lliçons sobre les arts liberals: es parla de memòria natural (do de la naturalesa) i de memòria artificial (assolida gràcies a la pràctica ordenada de les regles de l'art). En un dels Bestiaris medievals catalans, llegim: «E és ben ver, segurament, que om pot anomenar lo seny e la sciència, so és, lo seny, natural, e la sciència, accidental.» En les primeres edicions de la *Dialèctica* (1543), Ramus va distingir la dialèctica natural de la dialèctica artificial: la naturalesa de l'art. Hi havia una força natural que permetia actuar l'ésser humà de manera lògica davant de les circumstàncies vitals. La naturalesa, com l'eloqüència, és la primera i principal part de la dialèctica, la qual remet íntegrament a la intel·ligència humana, entesa com a quelcom essencial, original i propi de l'ésser humà. L'home, pel sol fet d'ésser home, és ja dialèctic. La dialèctica natural, des d'aquest punt de mira, és allò que fa que l'ésser humà es desenvolupi com a ésser humà; és un tret característic seu, i, per tant, pot equiparar-se a les diverses maneres de capir la nostra realitat humana. Així, enginy, raó i pensament, des d'aquesta perspectiva, són reiteracions del que avui entenem per intel·ligència natural.

2. En la *Dialèctica*, en considerar les causes en l'apartat dedicat a la *inventio*, entre altres divisions de la causa eficient, Ramus admet la de (a) *per se* i la de (b) per accident. La primera es subdivideix en: (aa) per naturalesa i (ab) per consell; i la segona, en: (ba) per necessitat i (bb) per fortuna. El que és per naturalesa, com el moviment dels vents, s'oposa al que és fet per art (*consilio*).

En tant que part de la divisió *per se*, la causa eficient natural també s'oposa a les causes accidentals. La necessitat, per al nostre autor, és la causa per accident obligada a la força a un efecte concret, mentre que la fortuna és la causa per accident disposada al seu efecte sense cap determinació violenta. El que té un origen natural s'oposa a l'artificial i a l'accidental, sia aquest darrer necessari o fortuït.

3. En les *Scholae Physicae*, Ramus va sostenir que la *Física* d'Aristòtil era més una especulació de conceptes lògics que no pas una exposició dels autèntics elements naturals. La natura és el natural concret, que s'oposa íntegrament al conceptual abstracte, conscient i ordenat; per això, la física de l'Estagirita no és una física real, sinó l'artifici per a una lectura de la realitat, com la dialèctica artificial. En una línia metodològica semblant a la de l'ontologia del concret de Guillem d'Ockham, Ramus entendrà la física com l'estudi particular dels individus naturals: el cel, els meteors, els minerals, les plantes, els arbres, els peixos, les aus, els mamífers i els homes.

Conclusions. El natural és el que succeeix o passa en un estat primari, tant en el món mental (naturalesa oposada a art, en el cas de la dialèctica), com en el món físic (individus naturals, en el cas de la física). En això, Ramus no semblava lluny d'Aristòtil, qui afirmava que la natura és el que és i que l'art és l'accidental. L'exposada divisió de la causa eficient ens ha dut inevitablement al camp de la física: la causa eficient natural, des del terreny de l'argumentació lògica, només pot remetre, per a la seva veraç comprensió, al que de debò és natural, és a dir, al físic. En tots sentits, la *natura* sembla ésser allò que determinarà la ciència i allò del qual haurà de versar la ciència; així, la dialèctica natural serà la causa de l'artificial, i la missió d'aquesta serà polir aquella; i només l'existència física de l'home com a ésser viu i, a la vegada, per causa eficient natural, com a ésser pensant, haurà de garantir la possibilitat d'un discurs sobre la natura, el qual, naturalment, només podrà fer-se des de la dialèctica.

COMUNICACIÓ

Àlex Verdés i Ribas (SCF) *Memòria i oblit del ser, avui? (Memòria i oblit del ser personal en la societat de la comunicació multicultural, entre el consens i la diferència)*

Memòria i oblit del ser, avui, és una retòrica «heideggeriana». Però té un rerefons polític sobre l'existència moderna. Es referiria al Poder del ser amb què posar «ordre» en la civilització de la subjectivitat, la seva llibertat autonormativa i la tecnociència, però que es pensa amb el record i l'oblit, per part del ser-hi històric, perquè es prendria de la *Physis* pre-racional com a força emergent de la presència dels ens. Com se sap, també la veritat del ser mateix seria el fonament ocult de la metafísica connatural a la raó humana, a través de totes i cadascuna de les seves transformacions segons les interpretacions històriques del desocultament del ser com la veritat de l'ens. La veritat del ser es «pensaria» amb el record i l'oblit, per part dels pensadors poètics, perquè a la vegada seria el Destí historial de l'Esperit europeu a través del nihilisme essencial de l'ocultació del ser mateix en el no-res.

Per la meua banda, quan parlo de memòria i oblit del ser, avui, em refereixo a la memòria del ser personal de l'Home interior com a condició del discurs i de la historicitat. Però, en quin avui? Em refereixo, sobretot, a l'oblit del ser personal en el gir lingüístic pragmàtic i hermenèutic comunitari. Una nova «modernitat» de la societat de la comunicació, un nou historicisme, les tradicions culturals.

1. EL MALESTAR POSTMODERN DE LA CIVILITZACIÓ «MODERNA»

Precisem a continuació el sentit de la qüestió a través dels *problemes de civilització, avui en dia predominants*, i que podrien ser els següents:

1.1. *La globalització econòmica neoliberal*. La societat xarxa de la comunicació informacional, «en un món de fluxos globals de riquesa, poder i imatges»¹. El desig d'identitat, preferentment

1. CASTELLS, *La era de la informació*, Madrid: Alianza, 1996, vol. I, p. 29.

primari, religiosa, ètnica, territorial, nacional, etc. «La defensa del subjecte, en la seva personalitat i la seva cultura, contra la lògica dels aparells i els mercats»², que diu Touraine.

1.2. *La possible «globalització de segon ordre»³ democrata social*, amb una possible ètica dels «drets humans» i de la corresponsabilitat planetària, de valor racional, universalista, metainstitucional i postconvencional. On llavors trobem els problemes de «la societat multicultural» que tendeix a un historicisme relativista global i, potser més greu, a una anivellació axiològica tribal, «com si la llibertat i la veritat fossin extravagàncies locals, que hom pot equiparar al fet de portar el kilt o de menjar cargols»⁴. En aquest context potser seria oportú d'esmentar l'alternativa al «marcionisme cultural de ruptura total amb el passat perquè no té res a ensenyar-nos», que proposa Rémi Brague amb el concepte de «romanitat», com a model de secundarietat cultural de la civilització europea respecte d'Atenes i Jerusalem, les fonts de les quals convindria sempre retenir en la memòria, si més no, per tal que el progrés pugui convèncer-se a si mateix que existeix.

1.3. A més, ens trobem enmig dels *valors culturals de la societat postindustrial* [consum, publicitat, espectacle, hedonisme, pastitx, esquizofrènia, etc., «en un barrejat pragmatista postmodern»⁵], i la seva *filosofia postmoderna contra-fundacional* [incredulitat en els meta-relats, mort del subjecte, erosió d'una realitat, deshistorització de l'experiència, etc., i sobretot, deconstrucció hermenèutica del sentit comú «al servei de l'alliberament polític»⁶], que aparentment enllaçaria amb els *moviments contraculturals del «món occidental modern»* (humanisme racional de la llibertat a realitzar amb la ciència tècnica de la naturalesa a domi-

2. TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris: Fayard, 1994, p. 168.

3. APEL, *Filosofia primera, avui, i ètica del discurs*, Girona: Eumo, 2000, p. 82.

4. BRAGUE, *Europa, la via romana*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002, p. 178.

5. NORRIS, *¿Qué le ocurre a la postmodernidad?* Madrid: Tecnos, 1998, p. 19.

6. ROSEN, *Hermenèutica com a política*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992, p. 8.

nar), a través de la «Dialèctica de la Il·lustració», perquè seria «antropocèntrica però contra la persona» (Maritain, Mounier), «és totalitària» (Horkheimer, Adorno), és «naturalista objectivadora, o «reificadora cosificadora» (de Husserl a Lukàcs), és «historicista destinal» o «universalista igualitària» (Popper, àdhuc Nietzsche).

1.4. D'altra banda, tenim els problemes de la crisi postmoderna de la «democràcia grisa» moralment neutral, en l'ocàs de la Veritat del «progrés global en la nostra pàtria comuna, la pàtria humana»⁷.

La democràcia postmoderna només es legitimaria amb el «valor cardinal» de l'individu lliure a força de personalització «narcisista», que diu Lipovetsky, «el dret a ser íntegrament un mateix, a fruit al màxim de la vida»⁸. Però contra tota disciplina de la raó, del concepte o de la veritat, i, és clar, que portaria a un Jo dèbil, insubstantial, sense conviccions, fàcilment sota control, etc.

Tot plegat sembla implicar el que anomeno «*Tecnòpolis tribal*», amb la nova complementarietat postmoderna, entre una «una tecnocràcia totalitària»⁹ de les conductes socials a canvi del benestar del desig, i entre «les raons filosòfiques dels populismes i els primitivismes»¹⁰, a canvi de l'emancipació estranyada.

2. UNA APORIA CONTEMPORÀNIA: EL CONSENS RAONABLE SENSE DOCTRINA COMPREHENSIVA DEL SER, LA DIFERÈNCIA INFINITA SENSE LENGUATGE INTERIOR DE LA CONSCIÈNCIA.

Si ara ens fixem en el paradigma actual de la filosofia, pel que fa a la *racionalitat social de la democràcia liberal*, sembla que «els valors de consens són l'últim (i no cal dir-ho l'únic) tribunal d'apel·lació»¹¹. Em pregunto, amb la terminologia de Rawls: és possible, avui, la societat democràtica del consens raonable segons el pluralisme comprensiu filosòfic, moral o religiós, «sense que

7. OBIOLS, *Patria humana. Globalización y socialismo del siglo XXI*, Barcelona: Flordel Viento, 1999, p. 349.

8. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, p. 7.

9. Neil POSTMAN, *Tecnópolis*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1994, p. 69.

10. SEBRELLI, *El asedio a la modernidad*, Barcelona: Ariel, 1992, p. 19.

11. NORRIS, op cit., p. 17.

impliqui forma alguna d'«escepticisme filosòfic»¹², i entre ciutadans com a persones lliures i iguals que participen en la «cooperació social» amb les seves fonts morals del sentit de la justícia i del bé, «sense fonamentar-se en la indiferència religiosa»¹³? Em refereixo a si és viable una societat democràtica que «no pressuposa cap concepció comprensiva particular»¹⁴ del ser personal, i que sigui alternativa a les dialèctiques negatives vers Eros i civilització, i el seu rerafons fosc, Thanatos i violència.

Però quin és el paradigma actual de la *formació personal del ciutadà lliure*? La vida privada ha entrat en «una època que podem anomenar l'edat de la diferència –via repressió o opressió»¹⁵. Em pregunto, amb la terminologia de Lévinas: és possible, avui, la diferència transcendent de «l'Infinit del ser»¹⁶ escatològic de la pau en la relació interpersonal, més enllà del subjecte rebel egoista contra la totalitat del ser emergit de la guerra i «la paraula anònima de la història»¹⁷? Em refereixo a si és viable una raó dialògica sense llenguatge personal «que no funciona en l'interior de la consciència»¹⁸, perquè sigui alternativa al dissens esteticista, «sublim» i arxi-literari del guerrer artista.

3. EL NEOKANTISME SEMIÒTIC DE LA NEOMODERNITAT SENSE CONSCIÈNCIA: LA COMUNITAT DE COMUNICACIÓ NO CONSTRENYIDA, FONTS DEL JO DE LA VIDA ORDINÀRIA?

Anem ara a la banda de les filosofies «modernes» contemporànies de la postmodernitat que opten per abandonar Heidegger i la qüestió de la memòria i oblit del ser.

3.1. Apel·la opta per un neokantisme d'integració teòrica-pràctica com a semiòtica pragmàtica transcendental, enfront de l'hermenèutica ontològica del destí del ser i dels comunitarismes tradicionals, enfront de les ego-epistemologies liberals i els

12. RAWLS, *La justícia com equidat*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 63.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 65.

15. ROSEN, *op cit.*, p. 13.

16. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 49.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 218.

decisionismes existencialistes. Implica els següents passos decisius.

La distància reflexiva respecte del ser en el món quotidià comprensiu, condicionat històricament pels valors densos de les tradicions culturals comunitàries particulars.

El pas enrere filosòficament indepassable a l'argumentació no contradictòria performativament, i als seus pressupòsits transcendents indubtables, però en relació a l'*a priori* de «l'acord intersubjectiu» en la comunitat real de comunicació, que és el gènere humà, i la Idea regulativa heurística de «la recerca de la veritat» en la comunitat ideal de comunicació, que és la il·lustració filosòfica.

Apel admet, com a pressupòsits transcendents de l'argumentació no contradictòria performativament, l'existència del jo i d'una llengua referent al món, però tal com s'usa públicament en la comunitat de comunicació real històrica.

També admet les pretensions de validesa i de veritat, però sempre per referència al consens en la comunitat de comunicació ideal il·limitada.

Apel afirma, a més, els pressupòsits transcendents morals de la igualtat de drets dels companys de discurs amb la mateixa responsabilitat en els problemes a debatre del món de la vida. Això seria una transformació semiòtica-pragmàtica del Regne dels Fins kantiana de les persones noïmènicament lliures amb responsabilitat moral.

Per últim, segons l'ètica del discurs, només es poden justificar filosòficament principis morals incondicionats referents als possibles companys d'aptitud discursiva, mentre que, pel que fa a l'ètica del món de la vida, només es podria justificar l'únic principi moral procedimental del consens discursiu per part de tots els afectats.

Jo ací hi veig dos greus problemes, uns «platònics i agustinians», d'altres «cartesians i kantians». (1) D'una banda, la reducció del pensament autàrquic amb la paraula de l'ànima, al pensament intersubjectiu amb la llengua pública, «la conversa silenciosa de l'ànima amb ella mateixa no és res més que la internalització d'una conversa real amb companys de diàleg»¹⁹.

19. APEL, *op cit.*, p. 111.

D'altra banda, la desvinculació semiòtica pragmàtica de la reflexió transcendental respecte del solipsisme metòdic, amb el «retrocés al penso com a membre d'una comunitat de discurs», «no és refereix com el "jo penso" de la tradició cartesiana, a un estat de coses pre-comunicatiu i prelingüístic, sinó a un allò indepassable reflexiu entès en el sentit d'una pragmàtica del llenguatge transcendental»²⁰.

Crec que això suposa la indefinició d'una ontologia fonamental pel que fa al ser del jo pensant com a persona noïmènicament lliure amb responsabilitat moral, i del ser del món de la vida condicionat històricament. Precisament plantejo la necessitat actual de repensar les qüestions relatives a la memòria i oblit del ser en relació a una Ontologia fonamental del ser-hi humà, si es vol, mitjançant una antropologia hermenèutica de la subjectivitat reflexiva, però a partir de la *Memòria del ser del jo personal lliure -de projecció històrica- a contracorrent del seu problemàtic oblit en el ser del món de la vida -de força naturalista-*. Seria possible, a més, una fenomenologia pura de la racionalitat latent en el món de la vida amb aptitud metafísica? Faig dues referències de passada a Habermas i Taylor.

3.2. Habermas s'esforça per mantenir el discurs filosòfic de la modernitat com a autofonamentació a partir d'ella mateixa. Ho fa a través de l'abandó explícit «de la devaluada problemàtica ment-cos»²¹, però també amb l'abandó de l'esgotat paradigma de la filosofia de la consciència «en aquell anar i venir entre consideració transcendental i consideració empírica»²², recordem-ho, en la dialèctica de la llibertat a realitzar en el temps. Habermas opta pel paradigma de l'enteniment intersubjectiu de l'acció comunicativa «lingüística pragmàtica». Al meu entendre, Habermas abandona el problema cabdal de la modernitat filosòfica que és l'autofonamentació de la subjectivitat lliure autonormativa del món de la vida, en l'horitzó temporal de la condició històrica. D'altra banda, Habermas, amb el concepte de raó comunicativa, accepta «una raó

20. Ibid., p. 129.

21. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989, p. 453.

22. Ibid., p. 353.

immanent a l'ús del llenguatge», però abandona la possibilitat de la racionalitat transcendental del món de la vida. Car, segons ell, ningú no podria copsar «la totalitat del saber de fons determinant de l'estructura del món de la vida», «una conseqüència de la qual el pragmatisme i la filosofia hermenèutica se'n van adonar molt bé, quan van qüestionar la possibilitat del dubte cartesià»²³. Per això, la seva teoria de l'acció comunicativa (no estratègica instrumental) només pot ser una pragmàtica formal dels plans d'acció entre actors socials, no orientats al fi de l'èxit segons càlculs egocèntrics, sinó orientats a entendre's sobre la base de definicions dialogades. Però que sempre s'ha de completar amb principis materials hipotètics a reconstruir per les ciències empíriques. «En aquesta mesura, també, l'ètica discursiva, com altres ciències reconstructives, descansa en definitiva, en reconstruccions hipotètiques»²⁴.

3.3. Crec que el discurs filosòfic sobre la identitat moderna del jo (*Self*) com a font de la moral, no pot partir unilateralment, com fa Habermas, de la seva reformulació hegeliana restauradora del poder unificador de l'absolut del ser, a través de la seva fenomenització en la raó especulativa segons l'horitzó temporal de la condició històrica, per a després proposar la via de la unitat intersubjectiva, sigui com sigui, com a autoconsciència o com a comunicació. Penso que la definició de la identitat moderna del jo com a font de la moral, s'ha de fer mitjançant la descripció de la seva gènesi, com fa Taylor, a partir de «la interioritat humana, en el sentit que nosaltres mateixos som sers amb profunditat interior»²⁵, des de sant Agustí a Descartes i els cartesians, a través de l'afirmació del món de la vida ordinària «del primer període modern»²⁶ i l'expressivitat de la naturalesa.

Anem ara a la banda dels «heideggerians» i vegem què hi passa.

23. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1999, vol. II, p. 569.

24. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1998, p. 137.

25. TAYLOR, *Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 12.

26. *Ibid.*

4. EL NEOHEIDEGGERIANISME LINGÜÍSTIC DE LA

POSTMODERNITAT SENSE MIRALL INTERIOR: LA PANTALLA DE LA XARXA, ENCEFALITZACIÓ ELECTRÒNICA?

4.1. Vattimo interpreta ontològicament la postmodernitat a través de Heidegger i la seva qüestió de la memòria del ser en el seu oblit «metafísic». Vattimo assumeix Heidegger en la seva globalitat fundacional-abismal. Primer, l'ontologia hermenèutica del ser-hi finit que és curar-se temporal a través del precursar per a la mort. Segon, l'ontologia historicista de l'esperit occidental, que es basaria en el destí fatal del ser-hi humà de la subjectivitat racional, com a projecte llançat per la veritat del ser desocultant de l'ens (no la raó de l'esperit comunitari) com a fonament ocult de totes i cadascuna de les metafísiques històricament escaigudes, per ocultar-se permanentment en el no-res que li és essencial (no progrés del regne de la llibertat). Vattimo replanteja la qüestió de la crisi de l'humanisme occidental a través de la fi de la metafísica en la civilització tècnica. Però no es tractaria de restaurar la subjectivitat pura de les ciències de l'esperit fenomenològiques, car retornaríem a l'origen de la fatalitat metafísica de l'ontoteologia i la cibernètica. L'opció de Vattimo és empènyer l'*Ereignis* de la transpropiació oscil·lant de l'home pel destí que és el ser, com a subjecte dèbil sense determinacions metafísiques, vers el *Ge-Stell* de la imposició tècnica, a través de la societat «transformada cada vegada més en un molt sensible organisme de comunicació»²⁷.

El mateix Vattimo admet que el pensament dèbil fa preguntar-nos «si això implica una incapacitat de crítica tant teòrica com a pràctica»²⁸. «Cal reconèixer que el problema existeix»²⁹. Però manté com «l'únic motiu de la revolució»³⁰ l'ètica de la Pietas per les petjades dels no-estats oblidats per la història dominant, «als peus de l'àngel de Klee benjaminià». El que jo em pregunto és com un ésser humà transpropiat per la societat de la comunicació, sense rerefons subjectiu fort, pot mantenir la memòria dels no-estats oblidats per la història.

27. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 2000, p. 46.

28. «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en VATTIMO i altres, *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1995, p. 40.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 41.

4.2. Sabem que Rorty complementa la seva lingüística pragmàtica social amb l'hermenèutica heideggeriana, reduïda a una funció «edificant» de la vida privada. Per a la qüestió que ara m'ocupa, el que em sembla cabdal és que després d'abandonar el paradigma de la *mens* com a mirall de la naturalesa i substituir la intuïció de la consciència pel domini d'un llenguatge, afirma, en definitiva, que «la idea que les persones posseeixen un interior—o sigui un nucli central— que “es resisteix al condicionament extern”», forma part de les nocions que els historicistes lingüístics refuseu»³¹. Ja no seria possible pensar l'autonomia com a «alliberament respecte de forces externes repressores»³². «La llibertat és més aviat el reconeixement de la contingència que no el postulat d'un àmbit específicament humà exempt de necessitat natural»³³.

Òbviament, ens podem preguntar quina pot ser la crítica social de la comunitat liberal ideal segons Rorty sense el Jo personal notímicament lliure de la responsabilitat moral.

Molt senzill. Ja no amb l'aproximació sinó amb l'expansió. Ja no a través de la veritat que ens fa lliures, sinó a través de les novetats futures que ens ofereixen més possibilitats imaginatives per a fer-nos més «interessants del que érem». Ja no amb principis universalistes de «validesa intrínseca» radical i amb la distinció entre aparença i realitat, sinó a través de descripcions particulars del dolor i la humiliació a evitar i amb el constant assaig i error.

4.3. Sé que ratlla la ciència-ficció (diuen que va inspirar la pel·lícula *Màtrix*), però podríem prendre les descripcions de Baudrillard sobre la condició postmoderna com una mena de Geni Maligne (una ficció del pensament per a facilitar l'ardu exercici de la negació total del món de la vida). Baudrillard planteja les conseqüències de «la fi de la interioritat i la intimitat»³⁴ en què el jo privat ja no es distingeix de la vida pública. Com diu explícitament, ja no hi ha subjecte o objecte. Justament amb la retòrica rortyana

31. RORTY, *Filosofia y futuro*. Barcelona: Gedisa, 2002, p. 43.

32. *Ibid.*, p. 45.

33. *Ibid.*, p. 48.

34. BAUDRILLARD, «El éxtasis de la comunicació», a HAL FOSTER i altres, *La postmodernidad*. Barcelona: Kayrós, 1985, p. 196.

afirma que «avui ja no existeix l'escena i el mirall. Hi ha, en canvi, una pantalla i una xarxa. En lloc de la transcendència reflexiva, hi ha una superfície no reflexiva, una superfície immanent on es despleguen les operacions, la suau superfície operativa de la comunicació»³⁵. Parla de l'èxtasi obscè de l'única dimensió de la comunicació que «posa fi a tota representació» amb «l'hiperrealisme de la simulació» i «l'encefalització electrònica».

5. L'ANTINÒMIA FONAMENTAL DE LA «ROMANITAT»: SER NATURAL I LLIBERTAT HISTÒRICA. LA IDEA D'UNA ONTOLOGIA FONAMENTAL DE LA MEMÒRIA I OBLIT DEL SER PERSONAL

He esgotat els límits de la comunicació. Apunto ara les direccions del meu estudi. Crec que la «romanitat» de què ens parla Brague, com a higiene «del retorn actual de la memòria»³⁶, ha d'assumir el fet «que la modernitat no és tant un cos de doctrines com un estil d'existència. Aquest estil exemplifica la convicció que la llibertat és més alta que l'ésser, i fins i tot que l'ésser és la mera negació de la llibertat»³⁷. Per això crec que l'ensenyament nuclear de la «romanitat» en la postmodernitat hauria de ser la síntesi ontològica fonamental de l'home de la tradició antiga «que en realitat és un ser purament natural que no té ni llibertat, ni història, ni individualitat»³⁸, i l'home de la tradició jueva-cristiana «que transmet la noció d'individu lliure i històric (o de la Persona)»³⁹. Per això plantejo els estudis següents:

1. Una ontologia fonamental de «l'home interior» a partir del problema «agustiniana» de la memòria de si en el vessant d'autoconsciència personal i l'oblit de si en el vessant intencional «còsmic». Què ensenya l'anomenada «Escola tomista de Barcelona»? Què ensenya l'humanisme integral personalista?

2. Una ontologia fonamental de «la persona lliure» a partir del

35. Ibid., p. 188.

36. BRAGUE, *El passat per endavant*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002, p. 38.

37. ROSEN, *op cit.*, p. 224.

38. KOJÈVE, *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán, 1990, p. 29.

39. Ibid., p. 31.

problema «fichteà» del subjecte absolut com a acció pura que no és ser d'un ens sinó esforç d'un ideal. I del problema «schellinguià» de la voluntat fosca prèvia a l'amor en què resideix el mal. Què ensenya Maréchal? Què ensenya Pareyson?

3. Una ontologia fonamental de «la condició històrica», a partir del problema, ja plantejat per Hegel abans que per Heidegger, de la subjectivitat autorealitzadora en l'Esperit històric a través del ser com a esdevenir del no-res temporal finit. Què ensenyava ja Max Scheler de les antropologies negatives? Què ensenya Ricoeur amb la Memòria Justa i l'oblit feliç del Perdó?

4. Una ontologia fonamental de «l'obra comuna, la comunitat fraterna a realitzar», a partir del problema d'Europa i la «oikoumene». Què ensenyen els hegelians? Què ensenya Gadamer?

¿Seria possible, a través del diàleg raonable a quatre bandes entre el tomisme transcendent de la *mens* agustiniana, el personalisme de la llibertat, l'idealisme històric de l'esperit intersubjectiu, i l'hermenèutica rememorant de l'home interior, reprendre la reflexió sobre el malestar postmodern de la civilització moderna? L'Home interior és un mite cultural? La llibertat és l'espontaneïtat instintiva? El món de la diferència és el text diferent? La conversa és negociació en guerra de guerrilles interiors?

Quin títol acadèmic hauria de tenir aquest diàleg raonable per a presentar-se com a «Grup d'Estudis»? Interessa a algú? És viable? «Oh, els demòcrates pragmàtics...!» «Oh, els culturalistes arqueòlegs...!» Per la meua banda, continuaré pensant en una «ontologia». La paraula del ser és diàleg perquè brolla de l'Home interior aficionat ja de per si a l'infinit interpersonal: «de persona a persona, l'única relació susceptible de sadollar les aspiracions profundes és el do recíproc i lliure de l'amistat».

COMUNICACIÓ

Roberto Augusto Míguez: *La filosofía de la natura de F. W. J. Schelling*¹

F.W.J. Schelling està immers en la tradició de pensadors romàntics que van cercar una síntesi entre el saber científic de la seva època i una filosofia marcada per elements teològics. No obstant això, hem d'assenyalar que el seu pensament està lluny de ser una simple exaltació de la natura. Tampoc no podem acusar-lo de realitzar una especulació que cerqui suplir les mancances de la investigació científica. El seu objectiu és completar l'idealisme amb una filosofia de la natura, tasca que intenta portar a terme en la considerada per molts com la seva obra més important, el *Sistema de l'idealisme transcendental*². En aquest tractat, Schelling realitza una primera exposició de la seva filosofia de l'art, autèntica via d'accés a la comprensió d'una natura que ens produeix un sentiment sublim.

La filosofia de la natura de Schelling ens deixa a les portes de la filosofia de la identitat³. Aquesta nova filosofia cerca ser la síntesi entre la filosofia de la natura i la filosofia transcendental, que Schelling s'havia representat com dos pols diferents del pensar,

1. Aquest treball ha estat realitzat amb el suport del Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya a través d'una beca pre-doctoral FI.

2. SCHELLING, F. W. J., *Sistema de l'idealisme transcendental*, Edicions 62, Barcelona, 2002; trad. i ed. de F. Pereña i M. Nebot.

3. Tradicionalment la filosofia de Schelling s'ha dividit en les següents etapes: 1) un primer període marcat per la influència de Fichte (1794-1796); 2) una segona etapa on Schelling es dedica a la filosofia de la natura (1797-1799); 3) una tercera fase que tindria com a obra central el *Sistema de l'idealisme transcendental* (1800); 4) una quarta època dedicada a la filosofia de la identitat (1801-1803); 5) una etapa anomenada «de la llibertat» (1804-1810); 6) una sisena fase on Schelling es dedicaria als escrits sobre *Les edats del món* (1811-1840) i 7) una etapa final de «filosofia positiva» que anirà des de 1841 fins a l'any de la seva mort (1854). En contra d'aquesta divisió tòpica en etapes, nosaltres defensem que la preocupació de Schelling per la filosofia de la natura s'estén fins a la fi de la seva vida.

encara que fossin complementaris. És un intent d'aconseguir el punt d'indiferència entre el subjecte i l'objecte en una raó absoluta.

Schelling va cercar la síntesi entre l'idealisme i la filosofia de la natura. La diferència entre ambdós es basa en el fet que l'idealisme, almenys tal com ho concebia Schelling, parteix d'un subjecte; la filosofia de la natura, en canvi, cerca mostrar l'evolució interna de la natura que culmina amb l'ésser humà. La síntesi entre ells dos es produeix en l'absolut, ja que en aquell és on es produeix la unió entre la natura i l'esperit.

En col·locar la llibertat en el centre del seu sistema, Schelling no podia considerar la natura, tal com fa Fichte, com una oposició al subjecte, com un No-Jo sotmès a lleis mecàniques. Per evitar de caure en aquest plantejament, sosté que s'ha d'igualar la natura amb el Jo considerant ambdós com a incondicionats. S'estableix, d'aquesta forma, un paral·lelisme entre el subjecte transcendental i el món natural, equiparant les categories del Jo amb les de la natura. Una altra conseqüència d'aquest plantejament serà que Schelling considerarà teleològicament la natura, la finalitat de la qual serà arribar a la llibertat i la consciència:

«Tan cert com el fenomen de la llibertat només es pot comprendre per una única activitat idèntica que només amb vista al fenomen s'ha dividit en activitat conscient i en activitat no conscient, la natura, com allò [que es troba més enllà de tal divisió i] produït sense llibertat, ha d'aparèixer com un producte que és teleològic sense haver estat produït segons un fi, o sigui, com un producte que, tot i ser obra del mecanisme cec, sembla haver estat produït amb consciència»⁴.

Un altre dels puntals de la filosofia de Schelling serà la consideració de la natura com un tot orgànic. Així, totes les seves parts estaran connectades en un entramat de relacions que farà que un dels seus components afecti la resta. Aquesta idea va provocar una acusació de panteisme. Qualificatiu que ell nega en el sentit que tradicionalment s'ha atribuït a aquest terme, encara que accepta que, entenent per panteisme la desaparició de totes les oposicions en l'absolut, el seu sistema podria ser qualificat de panteista⁵.

4. SCHELLING, F.W.J., *op. cit.*, p. 405.

5. SW, VII, 409.

D'aquesta forma, s'arriba a la conclusió que el sistema del nostre esperit és també el sistema de la natura. En la natura es desenvolupa la història del nostre Jo a través dels seus moments constitutius: magnetisme, electricitat i química. Amb aquesta filosofia s'eliminen explicacions mecanicistes de la natura i se superen teories com la de l'harmonia pre-establerta de Leibniz, que segons Schelling no aporten res al nostre coneixement de la realitat.

Schelling sosté que dintre de la natura hi ha dues forces bàsiques: la centrífuga i la centrípeta. Aquestes forces són els eixos sobre els quals s'explicaria l'estructura del nostre univers. El magnetisme, per la seva banda, seria com l'autoconsciència en el subjecte, i es trobaria present en tot l'univers. En aquest punt la natura estaria unida, però en separar-se les dues forces que la conformen apareixeria un altre element central: l'electricitat. La síntesi final d'aquestes forces s'explicaria a través de la química. Així, d'aquesta forma, veiem com es desenvolupa el procés d'una unitat en la natura (magnetisme) que es divideix en dues forces (electricitat) per a tornar a unir-se (química). A aquests moments de la natura li correspondrien els seu equivalents en la consciència. La sensibilitat correspondria al magnetisme, la irritabilitat a l'electricitat i la imaginació, capaç d'unir allò subjectiu amb el que és objectiu, s'identificaria amb la química.

La filosofia de la natura, per tant, és una part essencial en el pensament filosòfic de Schelling, sense la qual aquest es tornaria totalment incompreensible. Gràcies a ella es dona una explicació del món natural i s'estableix la relació entre el subjecte i la natura, entre el Jo i el No-Jo. D'aquesta forma se superen plantejaments mecanicistes anteriors i es dota d'una autèntica dimensió vital i transcendental la realitat que ens envolta. Coneixent la natura ens coneixem a nosaltres mateixos; coneixent-nos a nosaltres mateixos podem entendre millor la natura. Aquest és el gran descobriment de la filosofia de la natura de Schelling.

SEGON ÀMBIT
NATURA, CIÈNCIES I ART



NATURA I POESIA

DR. JOAN FRANCESC MIRA

Universitat Jaume I

Els qui, com jo mateix, hem assumit l'antic i quasi teològic ofici de «servidors de la paraula» –paraula escrita o paraula parlada– hem d'estar també disposats a acceptar, de tant en tant, de parlar o escriure d'allò que no sabem. Com ara mateix, a Vic, on gràcies a la vostra amable invitació em tocarà d'expressar alguna cosa, poca cosa, sobre un tema del qual per mi mateix mai no hauria pensat que podia explicar res d'interessant. Per començar, els he de dir que de les dues parts d'aquesta matèria, «naturalesa i poesia», em trobe del tot incapaç d'afirmar res de la segona: no sé què és la poesia, no sé quina de les moltes definicions que la teoria i els manuals presenten podria ser la bona. Sé, això sí, reconèixer-la quan la trobe en uns versos, en unes ratlles escrites, en la lletra d'una cançó: en allò que els grecs en deien *póïema* que vol dir obra o creació. Sóc lector de poesia, com qualsevol persona que dedica gran part de la vida a la literatura, però no massa bon lector, ni lector «tècnic» o expert: no sempre, ni de lluny, sóc capaç d'explicar per què m'agraden uns versos o per què no. No sé, en tot cas, si això té massa importància: potser en té més el simple plaer de la lectura. Quant a la primera part, la naturalesa, puc dir, en descàrrec de la meua ignorància, que me'n considere un bon contemplador: de cels nocturns, d'arbres i d'aigües, de fulles, de paisatges, de muntanyes i de tota raça i espècie d'animalets del Nostre Senyor. Aquesta, doncs, és la meua

única autoritat per a parlar uns minuts del tema que m'heu encomanat: ja veuen que és una autoritat mínima, o del tot inexistent.

Lector i contemplador, per tant, com ho som tants de nosaltres: amb una contemplació reposada i meditada que és tan sovint font de suggeriments, amb una lectura atenta que és inevitablement font d'evocacions. Quan llegim som d'alguna manera partíceps de l'acte de creació del *poietés*, del creador o productor de l'obra, i el poeta quan escrivia havia necessàriament de buscar les emocions, les connexions i les paraules que porta dins d'ell (i que d'algun lloc han vingut, abans d'entrar-hi), o traure-les directament de fora: de fora, que vol dir de les persones o de les coses, de l'aire i el sol i la llum, dels arbres, les pedres, els núvols, els colors, els sorolls i els sons. Aquest procés de visió-emoció-interpretació- paraula, és segurament la més antiga i clàssica de les definicions de «poesia» o de creació d'una obra d'art: és la consideració de la *póiesis* com a «imitació», de la creació com a recreació. Almenys si hem de fer algun cabal de l'autoritat d'Aristòtil, en la Introducció a la *Poètica* (traducció de Joan Leita):

«Ara: la poesia sembla certament que hagi estat produïda per dues causes, i per dues causes naturals. El fet d'imitar, en efecte, és quelcom de connatural als homes des que són infants (l'home es distingeix ensems dels altres animals pel fet que és molt apte per a la imitació, alhora que els primers aprenentatges es fan mitjaçant la imitació) i totes les persones senten gaudi amb les imitacions.

[... ..] Una altra causa n'és també que el fet d'aprendre no solament és molt agradable als filòsofs, sinó que també ho és igualment a les altres persones, per bé que aquestes només participen en el plaer a un nivell baix. Les persones, efectivament, senten gaudi en mirar imatges per tal com, tot contemplant-les, es produeix el fet d'aprendre, alhora que es dedueix allò que representa cada cosa....: si no s'ha

escaigut de veure abans l'objecte representat, en efecte, les imitacions no produiran pas plaer com a tals, sinó que produiran plaer només en virtut de l'execució, en virtut del color o en virtut de qualsevol altra causa d'aquesta mena.»

De manera que podem parlar d'un plaer en la imitació mateixa, i també del plaer de re-produir, amb els mitjans de la fantasia, de l'emoció, o de la paraula dita, llegida o escoltada: el plaer, per tant, de llegir, escoltar o imaginar allò que hem vist, o que ens projectem dins nostre com si ho haguéssim vist. I també el plaer d'apreciar-ne l'«execució», que en el cas de la poesia ha de residir en el llenguatge mateix, o siga en allò que –sense saber ben bé què és– en solem dir «qualitat literària». Una qualitat present des dels inicis de la nostra tradició poètica, és a dir, des del pare Homer, quan els homes no vivien encara en «ciutats» (no vivien encara en una vida material i social tancada dins unes muralles de pedra o de cultura urbana), sinó en i amb la natura, en contacte permanent amb la mar i amb el cel, amb la tempesta, la pluja i el llamp, amb l'eixida i la posta del sol, amb la terra, amb el bosc i amb les bèsties. Que era llavors tant com viure amb els déus de la mar, de la terra i del cel, dels animals i del món subterrani. Qui ha viscut la mar d'aquesta manera, la pot «imitar», la pot reproduir amb paraules com aquestes (versió de Carles Riba):

Mes quan també Menelaos, corrent per l'ona vinosa
dins les naus concavades, al puig escarit de Malea
ja va fer cap, una ruta avorrible Zeus que al lluny mira
va concertar-li, abocant el bufec de les ratxes sonores
i unes onades enormes, botides, iguals que muntanyes.
Hi ha allí una roca llisa, espadada, que surt al salobre,
a l'extrem de Gortín enmig de la mar calitjosa;
el llebeig hi arrodola una immensa onada, llançant-la
contra el morrot de l'esquerra devers la banda de Festos;
i una pedra petita la immensa onada contrasta.

(*Odissea*, cant III)

Observeu, sense més comentari meu, paraules i expressions tan radicalment clàssiques com «l'ona vinosa», «la mar calitjosa», «el bufec de les ratxes sonores» (tenint ben present que és Zeus qui l'aboca), o la imatge imponent d'aquelles «onades enormes, botides, iguals que muntanyes»: nosaltres segurament hem contemplat la mateixa mar, fins i tot en tempesta, però des de la seguretat de la vora, o asseguts davant un televisor, i en tot cas sense creure en la potència dels déus de l'Olimp. El poeta grec ho havia contemplat des de dins, i amb la certesa que aquestes coses les provoquen els olímpics, si volen i quan volen. I ara de la mar passem a la terra, a una petita illa amable, i si us plau, a través de les paraules i dels versos, contempleu el paisatge, i observeu el contrast:

I al voltant de l'espluga hi havia crescut una arbreda plena d'ufana, trèmols i verns i xiprers olorosos, a llurs copes venien ocells d'ala llarga a jugar-se, òlibes i esparvers i gralles de llengua estirada, marineres, que tenen la feina entremig de les ones. I hi prosperava també, sobre el mur de l'espluga balmada, una parra novella, amb els seus raïms ufanosa; i quatre fonts hi brollaven de rengle, amb una aigua molt blanca, l'una al costat de l'altra, girant cadascuna de banda; a l'entorn, verdejaven uns prats mollencs de violes i julivert, que allí un immortal que hi vingués, s'hi hauria embadalit mirant i hauria esbargit el seu ànim.

(Odissea, cant V)

No vull passar endavant sense recordar, amb tota la ironia desplaçada, que aquest «julivert» de l'illa pareix que va donar lloc, segons alguns (però no m'ho crec) al nom d'un illot de la costa del Marroc que fa poc temps esdevingué famós per raons extrapoètiques. En qualsevol cas, davant del paisatge evocat pel poeta, no hi ha dubte que «un immortal que hi vingués, s'hi hauria embadalit mirant i hauria esbargit el seu ànim», que no és tan diferent de l'ànim dels humans. La

qüestió és que, molts segles després, això també pot passar-li a un simple lector no diví sinó humà. L'embadaliment i l'esbargiment –o el més elemental plaer de la lectura– poden venir a través d'aquesta contemplació tan directament evocada, o venir per un procés de comparació i d'associació, traslladant les coses de lloc i de camp (aquest trasllat o transport, en grec es diu *metaforà*, per cert). Com ara quan les persones, amb les seues cares, gestos, moviments, emocions o vestits, queden reflectides en, o associades a, formes o fets de la naturalesa:

I ella (*Penèlope*), escoltant-lo, plorava, i la pell del seu rostre
es fonia

com veiem que la neu es fon al cim de les serres
quan l'estova el xaloc, després que el ponent l'ha empilada,
i a mesura que es fon els rius corrents se n'emplenen:
tal es fonien en plors les seves galtes formoses.

... ..

I la roba del cos la recordo també que fulgia,
i te la puc comparar amb el tel d'una ceba molt seca,
tant jo et dic que era fina, i lluent com el sol pugui ser-ho.

(*Odissea*, cant XIX)

O quan aquesta imitació, trasllat o transport, es fa en el sentit d'expressar les qualitats, el moviment o les passions de les persones connectant-les amb els animals, que deu ser una forma universal d'expressar-les. Mirem què fan els pretendents de Penèlope, quan els ataca Ulisses en el famós convit:

I se'n van per les sales, esverats com uns bous de ramada
que un tavà canviant, arremetent-los, escombra,
en temps de primavera. llavors que els dies s'allarguen.
Els, talment uns voltors de bec i ungles ganxudes
que, davallant dels puigs, assalten unes ocelles,
i elles, agemolint-se dels núvols, fan cap a la plana,
i els voltors les hi maten, llançant-se'ls a sobre, i ni força
hi ha que els valgui, ni fuga, i la gent es gaudeix de la caça:
tal Ulisses i els seus...

És, d'ençà dels poemes homèrics i segurament des d'abans de la literatura escrita, una llarga i extensa tradició: la «imitació» poètica inclou ben sovint aquesta manera de mirar els animals com investits de qualitats humanes, o de mirar els humans com un reflex del món i del comportament dels animals, per fer-los més comprensibles. No cal que acumulem prolixament citacions, ni que recordem allò que és obvi i conegut: només caldria suprimir, de la història acumulada dels versos d'Occident, aquells que inclouen no solament paisatges, cel, mar, terra i vegetals, sinó aquells que incorporen aquesta relació qualitativa amb el món animal. El volum d'aquesta reducció seria impressionant. Recordem només alguns versos de Dante, que és el meu gran clàssic preferit, després o al costat del pare Homer. Unes petites escenes de petites o grans emocions humanes, passades per la meua pròpia traducció de la *Divina comèdia*:

Com els coloms, reunits per a menjar,
quan han segat el jull i la civada,
tranquils, sense l'orgull habitual,
si cap cosa apareix que els faça por
deixen estar de sobte l'aliment
perquè els assalta una inquietud més gran.

(*Purgatori*, cant II, 124ss)

Com ovelletes que ixen del corral,
una, dues, tres i les altres resten
abaixant ulls i morro, timidetes,
i el que fa la primera fan les altres,
i quan ella s'atura se li arriben,
simples, dòcils, sense saber per què...

(*Purgatori*, cant III, 79ss)

La delícia d'imaginar els coloms «sense l'orgull habitual», o les ovelles «timidetes» que, com fan tants humans, segueixen la primera «sense saber per què», és absolutament impagable. Però, amb tota certesa, qui escrivia o llegia ver-

sos com aquests, o com els d'Homer, els «sentia» o els experimentava d'una manera diferent de com podem fer-ho ara nosaltres («nosaltres»: els moderns i els urbans): no era una relació des de fora sinó des de dins, perquè la vida de cada dia, al corral de casa i al carrer i al camp immediat i present, era un contacte permanent amb aquest món de vegetals i d'animals, de planetes i estrelles, de foc de llenya, de terra, vent i pols. La pregunta, per tant, és si «ara» uns versos com aquests d'Homer i de Dante (i com tants milers d'altres versos clàssics), serien possibles de la mateixa manera, amb el mateix fons de visió i d'emoció. La pregunta és si ara el referent de la natura és realment «natural»: si no és massa sovint un artifici.

En qualsevol cas, l'artifici és també molt antic, i jo no faré ara cap consideració d'aire teòric sobre la poesia (o la narrativa, o el teatre) com a invenció més que no com a imitació: és una «teoria» que està feta ja fa moltíssims anys, i que ja feia reflexionar els mestres antics. Com ara Horaci, que no sembla massa convençut dels mèrits de la construcció artificiosa de la imatge, almenys en aquests versos tan coneguts de l'epístola *Ad Pisones*:

Humano capite cervicem pictor equinam
iungere si velit et varias inducere plumas
undique conlatis membris, ut turpiter atrum
desinat in piscem mulier formosa superne,
spectatum admissi risum teneatis, amici?

La idea de poder construir –en aquest cas pintar– un objecte que la natura no dona –una combinació de coll de cavall, plomes variades, membres afegits d'ací i d'allà, i un cap de dona formosa que acaba amb cua de peix– li pareix, a Horaci, un invent de resultats absolutament ridículs: qui s'aguantaria el riure, si ho mirava? La invenció absoluta, la llibertat de construir artificis antinaturals, li sembla, al mestre llatí, perfectament risible, intolerable, i ho expressa amb contundència en aquesta carta que és també una «ars

poetica». I, tanmateix, és Horaci qui afirma igualment allò tan antic de la llibertat poètica: que els pintors i els poetes sempre han tingut la potestat d'atrevir-se a tot, a qualsevol gosadia: «Pictoribus atque poetis // quilibet audendi semper fuit aequa potestas».

A més d'aquesta potestat, sempre quedaran les paraules, que són la matèria del poema, però que també poden ser tan variables com la realitat o la imaginació que les provoca: «Ut silvae foliis pronos mutantur in annos...» o, en la meua versió aproximativa:

«Com el bosc muda les fulles amb el pas dels anys, i les primeres cauen, així passa i acaba el temps de les paraules; i les últimes nascudes tenen la frescor i el vigor de la joventut. Nosaltres i les nostres coses som un crèdit de la mort («Debemur mortí nos nostraque»). I si la terra acull el mar per defensar les flotes dels vents —obra de reis—, si l'aiguamoll estèril i navegable dóna nodriment a les ciutats veïnes i pateix el pes de l'arada, si el riu canvia el seu curs perjudicial per als conreus i s'educa per un camí millor, això són obres mortals, i passaran: com no ha de passar el crèdit i la fortuna vivent dels llenguatges? Reviuran en gran nombre paraules caigudes, paraules vives moriran, segons que voldrà l'ús, senyor absolut del llenguatge, font del seu dret i de la seua llei.»

Les paraules, doncs, també formen part d'una visió de la natura; d'una banda, perquè, com la terra i els rius, estan sotmeses a l'acció dels homes, però sobretot perquè també estan sotmeses al cicle de les estacions, al naixement i a la mort: segons que voldrà l'ús, «senyor absolut del llenguatge». Amb major o menor poder i llibertat d'invenció, amb llibertat d'emocions i d'idees, amb la potència de la fantasia, o amb el poder permanent de la imitació, el poeta sempre haurà d'afegir-hi allò que Aristòtil en deia el «color» o l'«execució», i que nosaltres en diríem la qualitat de la llengua poètica. Però, i si passa i s'acaba «la fortuna vivent dels llenguatges»?

Si amb el pas dels anys i dels segles perdem la capacitat de connectar, a través precisament d'aquelles paraules, amb allò que precisament volgué dir el poeta? Si ja no sabem o no podem llegir els clàssics com a part d'un món que potser ja no entenem, qui sap si no correm el risc de perdre també l'ús vivent de la llengua nostra en un món que, paradoxalment, mentre l'ampliem com a camp de visió, reduïm cada cop més com a espai d'experiència viva. Qui sap si no hem «humanitzat» tant la naturalesa que, per a poder-la simplement veure o tocar, hem de fer necessàriament una «excursió»: un camí que ens porta fora del món habitual.

En un altre temps, la naturalesa humanitzada era tota una altra cosa: l'espai dins el qual, no fora del qual, vivien els humans. Fins i tot sota la forma imaginària d'espai ideal. L'ideal de l'Arcàdia feliç, de la beatitud de qui s'allunya de les complicacions urbanes («beatus ille qui procul negotiis...»), deu ser tan antic, en la nostra tradició, com la mateixa existència d'un urbanisme abundant. O més antic, segons com es mire: no solament ha estat sempre una reacció a la ciutat i a la «modernitat» (a la vida d'Alexandria, de Roma o de Barcelona), sinó una atracció cap a la vida en el camp com a lloc més propi, satisfactori i feliç. En aquest cas, no es tracta de contemplar la natura des de fora, o com a espai desert de gent, sinó com a lloc dels humans. Un espai per a la pau, per a la faena que mereix recompensa i per al descans contemplatiu. I és també el valor estètic del resultat del treball: com els paisatges ben treballats, que eren els que Josep Pla deia que trobava més bells i més atractius. I no debades aquesta visió és gairebé tan antiga, en la mateixa literatura grega, com la visió èpica d'Homer. És la visió que tenia Hesíode, com ara en aquest passatge de *Els treballs i els dies* (traducció meua):

Quan floreix el card i quan la cigala sorollosa, a jocada en un arbre, escampa la seua cançó sonora batent veloçment les ales, en els dies pesants de l'estiu, llavors les cabres són

més grasses, el vi és més bo, les dones més ardents i els homes més molls. Sírius els crema el cap i els genolls, la calor els asseca la pell. Llavors, tant de bo que jo tinga l'ombra d'una roca, vi de Biblos, una coca bentova i llet de cabres que ja no alleten, amb la carn d'una vedella que encara no ha criat o de corders de primera cria. I amb tot això, que pugua beure el vi negre, jaure a l'ombra, amb el cor satisfet del meu festí, amb la cara girada a l'airet viu del zèfir i, pouant d'una font inexhaurible i corrent, que res no ha enterbolit, vessar tres parts d'aigua i una part de vi (*Els treballs i els dies*, 582ss.)

Ací la naturalesa (el ventijol, l'ombra de la roca, l'aigua de la font...) és ella mateixa com un premi, com una dimensió del repòs ben guanyat després de treballar-la: un plaer que no està en allò que en diríem el producte monetari, el resultat econòmic, sinó en l'ombreta fresca, en la llet acabada de munyir, en la coca, en la carn i en el vi, en l'aigua que res no ha enterbolit. No hem inventat, doncs, res de nou, quan ara parlem amb enyorament d'aquestes mateixes coses. Però, ho tornaré a repetir, ara en parlem o n'escrivim des de fora, no des de dins d'una experiència quotidiana.

Com en parlem des de fora i des de lluny quan volem, si alguna vegada volem, recuperar l'antiga dimensió sagrada de la naturalesa. Perquè «abans» la natura mateixa era una «substància teològica»: podia ser vista com una totalitat de caràcter diví, com una divinitat ella mateixa, com a mare, com a creadora de tot. Les parts de què està compost l'univers –el cel, la terra, la mar, el món subterrani– podien ser originalment divinitats amb qualitats personals, potser les primeres que van sorgir del caos quan l'univers començà a tenir forma. O es podia contemplar la natura com a poblada d'entitats divines o semidivines: plena dels déus de la mar, dels déus de les profunditats, dels déus de la generació, i amb més divinitats menors habitadores de rius, de muntanyes, de coves. Certament era una manera de mirar la natura, i de viure en la natura, del tot incompatible amb els dogmes del

monoteisme hebreu, i després amb els del cristianisme: era el fons religiós i ideològic més profund dels grecs i dels romans –incloent-hi òbviament els seus poetes–, la visió que és present implícita o explícita en tota la literatura antiga. Tot un món de déus i de deesses que, per cert, el Renaixement –i després l'art i la literatura del barroc i del neoclassicisme– recupera d'una manera sovint entusiasta però ja inevitablement només retòrica: només com un artifici de l'expressió, no com una realitat de la fe i de la vida. Em permetré de posar un exemple, potser un exemple màxim, d'aquesta realitat, procedent d'una època ja relativament tardana: la petita literatura que va produir l'orfisme, encara en el segle III després de Crist. L'orfisme, antic i renovat, incloïa una creença en la reintegració final d'un món desintegrat, una visió mística de la realitat, una aspiració a la pau perfecta. La creació, per als òrfics, era el producte d'un ou primordial, un ou còsmic, que esclata en el primer instant, produeix tot seguit la nit i el dia (la primera divisió), i després la dispersió de totes les coses: com un *big bang* abans de la cosmologia científica dels nostres dies. La natura sencera, per tant, l'univers i totes les seues parts i formes, són de substància primigènia i divina, i a ella ens hem d'aclamar i hem de tornar en la reintegració final. Els *Himnes òrfics* són una esplèndida mostra conservada d'aquesta fe expressada en poemes. Com aquests, que citaré en precària versió meua:

A la nit:

Jo cantaré la nit, *engendradora dels déus i dels homes*:
Escolta'm, benaurada, constel·lada, blavosa,
Serena i silenciosa en el teu son profund,
Benefactora sempre a l'aguait, santa mare dels somnis,
Dolça adormidora de les penes, dolça apagadora dels dolors...

Als núvols:

Núvols aeris, boires pesants, mares de pluges,
Celestials errants que els vents empenyen pel món,
Remorosos, tronants, turbulents, nòmades, arruixadors,

Que provoqueu en les altures de l'aire tumults terrorífics,
Que removeu el cel quan afronteu els vents,
Jo us suplique, alenades inflades, vels rosats,
Escampeu les onades fecundes sobre la mare Terra.

A la terra:

Deessa Terra, mare dels feliços mortals,
Pròdiga i nodridora, *per qui tot es perd i es crea*,
Fructífera, fètil, matriu d'estacions,
Seu del món immortal, mestressa universal,
Que infants les múltiples vides amb els dolors del part,
Eterna, augusta, anfractuosa, amorosa
De les calmes verdors, deessa exuberant,
Tremolant sota la pluja, a qui rodeja amb voltes celestials
El cercle incomparable dels astres somoguts
Per la *natura inescotable* i els corrents poderosos del cel,
Benaurada, prodiga'ns els teus fruits meravellosos,
Tu de cor tan benèvol i d'estacions tan profitoses.

A Pan:

Jo invoque Pan l'impetuós, el pastoral, *l'universal*.
Que és cel, que és mar, terra sobirana, foc immortal,
perquè *cel, mar, terra i foc són els membres de Pan*.

... ..

Caçador que ho veus tot, procreador de tot,
Els teus noms són inombrables, *engendrador universal*,
Fecundador pròdig, ombrívol fervent de les cavernes,
Zeus banyut que *sostens la superfície infinita*
De la terra, retens l'onada turbulenta de la mar
I de l'oceà que envolta la terra amb les aigües,
I el cel, espurna vivent que ens procura l'aliment.
Tu que amb ull penetrant recorres els cims.

... ..

Que *provoques i preveus la marxa de la natura*,
I nodreixes la raça dels homes en aquest món infinit.
Bacant benaurat, embriac diví, vine
A nosaltres amb les teues libacions, concedeix un *final feliç*
A la nostra vida, i *expulsa als confins de la terra el pànic dement*.

Si el lector es pren la molèstia de reflexionar una miqueta sobre les paraules i les expressions destacades (especialment

en l'himne a Pan), i procurar lligar-les entre elles, potser farà amb facilitat el pas dels versos a la teologia i de les simples imatges poètiques a una forma de cosmologia. Això, recordem-ho de nou, ara seria un pur artifici: llavors era una fe.

Però, per acabar, tornem a evocacions més pròximes i amables, al plaer de la imatge, de l'evocació i la «imitació» amb paraules ben triades. Perquè això és, sobretot, el que «ara» sabem i podem fer: l'única cosa que podem fer nosaltres, cristians o postcristians, criats en la fe en un déu absolut, remot i abstracte, o educats en la visió científica i desencarnada. Desconnectats de les emocions «primitives» i de la natura divina dels grecs: al nostre cel no hi viuen Venus, Mercuri, Júpiter o Mart, de la nostra mar no naix Afrodita, i als nostres boscos i rius no habiten nimfes i faunes, que hi farem. No podem fer més del que fem i, per tornar a l'altre gran clàssic, al clàssic cristià, Dante tampoc no podia fer-hi molt més. Dante, en aquest sentit, ja som «nosaltres»: en Dante la naturalesa ja no és religiosa, és únicament i simplement matèria de la «poesia», és a dir, font d'imatges, contingut de la forma estètica... abans de ser, com és cada vegada més per a nosaltres, matèria de l'ètica o de l'ecologia... Acabem, doncs, amb un parell de mostres del cant I del *Purgatori*.

El dolç color de safir oriental
que es difonia en la visió serena
del cel, pur fins a la primera volta,
va renovar el delit dels meus ulls
a penes vaig eixir de l'aire mort
que m'havia entristit els ulls i el pit.
El bell planeta que invita a l'amor
feia somriure l'orient sencer,
velant els peixos que li fan escorta.

(*Purgatori*, cant I, 13ss)

Són versos on el classicisme és solament «cosmologia» auxiliar (la puresa de l'aire arriba fins a la «primera volta»

del cel, i a l'alba hi ha Venus, planeta de l'amor, acompanyada de la constel·lació dels Peixos), i només regust d'un món més antic. Però la bellesa de les imatges i dels mots és totalment autònoma. I amb referències antigues o sense, l'escenari de l'acció-narració poètica és naturalesa en estat pur, amb imatges impagables i esplèndides:

L'alba vencia l'hora matutina
que fugia davant, tant, que de lluny,
vaig conèixer el tremolor del mar.
Anàvem per la plana solitària
com aquell que torna al camí perdut,
que, fins allí, creu que camina en va.
Quan vam ser en un punt on la rosada
pugna amb el sol, perquè es troba en un punt
on, amb l'oreig, es desfà un poc més tard,
el meu mestre posà les mans obertes
molt suaument, sobre l'herbeta humida:
i jo que vaig comprendre el gest que feia,
li presentí les galtes llagrimeses:
i allà, ell em va tornar a descobrir
el color que l'infern m'havia amagat.
I vam baixar a una platja deserta,
que mai no ha vist pel seu mar navegar
ningú que haja sabut tornar després.

(*Purgatori*, cant I, 115ss)

Era la platja on arribaven les ànimes dels morts al purgatori. I també nosaltres hem arribat a una platja sense retorn: no som part de la natura, com els grecs; no la portem a dins, en forma divina. Som fidels d'un déu remot i absolut, som racionals, urbans, científics, descreguts...

I aquest petit discurs meu no té una teoria, no té una explicació, no té una conclusió...: era una simple passejada, una evocació entre pagans i cristians, o una forma d'enyorança dels clàssics antics. Ens queda, com en la Poètica d'Aristòtil, la imitació, la contemplació, la imatge... Ens queda el llenguatge i l'estètica.

COL·LOQUI

Pompeu Casanovas: M'ho he passat molt bé sentint-lo. Tinc dues preguntes a fer. Ha fet una distinció molt estricta entre home i natura. Però els homes som part de la natura. La violència, la força i la crueltat són naturals. Vostè ha citat Hesíode. Recordo una imatge d'aquest autor. Per il·lustrar el pas de l'Edat de Bronze a l'Edat de Ferro ens proposa la imatge d'un voltor que agafa un colom. El colom crida, i l'ocell més gros es limita a dir a l'altre: «Per què plores? Estàs en el meu poder. Si plores et mataré; si no plores, també.» Això és la crueltat. El fragment admet interpretacions diverses: que hi ha qui és manat i qui mana, que hi ha qui és ric i qui pobre, etc. Ho podem interpretar també així: portem la natura dintre nostre, i la natura es desplega. En suma: les formes de violència, com la tortura, formen part de la humanitat...

I la segona pregunta...

Joan Francesc Mira: ... Deixa'm respondre't ara aquesta. No he fet pas una interpretació antropològica: jo no he fet aquesta dissociació entre natura i home de què vostè parla! El que he dit és que en la tradició clàssica l'home és més dins de la natura i que ara, nosaltres, en hem distanciat de l'*experiència* de la natura. Per dir-ho amb un exemple que ja he explicat: la nit ja no és la fosca o la negror, pel simple fet que per a nosaltres es tracta simplement d'un altre tipus d'enllumenat—la llum artificial—i no ja la foscor absoluta. Així doncs, no he fet pas categories; simplement he parlat d'una experiència que ens fa veure la natura entre la proximitat i la distància: vivim separats de la natura perquè vivim en un món més artificial, en un món produït.

Sobre la imatge d'Hesíode que evoqueu, jo no crec pas que sigui una imatge de la crueltat. És més aviat el reflex d'una nova forma de poder, una mena de feudalisme, que té la seva pròpia ètica o moral. El poder de l'àliga és el poder. Això no és crueltat. La crueltat consisteix en el gaudi del dolor arbitrari. I, certament, això és molt antic: la gent anava a passar-s'ho bé veient torturar un presoner. No és pas un invent nostre. I, per dir-ho tot, de fet s'han fet avenços: tot i que seria ingenu pensar que aquestes pràctiques s'han erradicat del tot, la veritat és que ara almenys no està ben vist. Però això seria tot un altre tema...

Pompeu Casanovas: La segona pregunta que volia fer-li remet al tema de la ciència i, més precisament, al tema de la poètica de la ciència. Vostè deia que, a diferència de la visió del món de la ciència antiga, la ciència actual no ha generat poesia. Jo el que vull dir és que molts científics han volgut fer poesia... En veritat, la transformació nostra a través de la màquina és una creació, i una creació que es realitza en suports materials... Som natura, però a través de la tècnica ens transformem en una altra natura, accedim a l'experiència viva de nosaltres mateixos en nous suports.

Joan Francesc Mira: Dubto que hi hagi molt de poètic en això que dieu, però si t'estimula la sensibilitat, em sembla prou bé...

Pompeu Casanovas: És que la vida és poètica. Hi ha una poètica de la quotidianeïtat i avui la ciència i la tecnologia formen part d'aquesta experiència quotidiana.

Joan Francesc Mira: Però si no transformes això en una obra no es pot transmetre. Per a mi la gran influència de la ciència contemporània en la creació és la ciència-ficció. La ciència-ficció combina la fantasia amb un referent natural. Com en les pel·lícules, per exemple en *La guerra de les galàxies*. La revolució científica ha produït creativitat en forma d'imatges, en forma d'imaginació.

Antoni Bosch: M'afegeixo en primer lloc a l'observació que ha estat una *póiesis*, aquesta conferència... I, certament, els autors tractats són ben importants... M'agradaria que ampliéssiu el concepte de metàfora. Perquè, en la mateixa imatge de les llàgrimes de Penèlope, és veritat que hi trobem una transposició, però hi ha també una *póiesis* en veure que les muntanyes són nevades, que bufa el vent... El que vull dir és que en veritat hi ha *dos* actes creadors: hi ha, primer, l'acte de contemplar les muntanyes d'aquella manera, i hi ha, segon, l'acte de transposar-ho.

Joan Francesc Mira: No ho sabria dir millor! En la mateixa pregunta que em feu hi heu posat la resposta. També podries parlar de les muntanyes com les llàgrimes...

Sobre això de la metàfora, recordo un simposi a la universitat dedicat a aquesta noció que s'anunciava amb un tríptic. En el tríptic hi havia el dibuix d'un camió amb aquesta inscripció al damunt:

«TRANSPORTS». Això és el que significa el terme *grecmetaphoré*. La metàfora és transportar una imatge més enllà de la seva superfície. El pintor veu més que allò evident, el músic escolta millor. La metàfora comunica això de més que el poeta veu en les coses. Si no es comunicués, ja no valdria la pena.

Francesc Fortuny: El felicitó: esplèndida la ponència! Més que de natura i poesia, potser caldria parlar de la creació de la natura en les diverses etapes de la poesia. Això no és l'ecologia actual, que no veu la *póiesis* de fer nova la natura. No hi ha més ecologia que la nostra retòrica i la seva capacitat de crear un món a mida nostra en cada moment de la història. És la natura de què parlava en Pompeu: la capacitat retòrica d'admirar-se pel segle XXI. No necessàriament la grega! En la seva resposta a en Pompeu, m'ha semblat que no parlava de poesia sinó de la poesia com a indústria en lloc de la retòrica del nostre present.

Joan Francesc Mira: Sobre la primera part del seu comentari, em conforta que hagi dit tant! Com un colom intrèpid sobrevolant textos, no era pas conscient d'haver dit tant...

Francesc Fortuny: És la diferència entre el poeta i el filòsof: el poeta endevina i el filòsof sap de què va...

Joan Francesc Mira: En tot cas, no veig clar això que diu de la indústria.

Ignasi Roviró: Convé subratllar el poder de la imaginació. Ha sortit la mimesi i la metàfora com a intermediari entre naturalesa i poesia, però també ha aparegut la imaginació que vostè veu com a capacitat reproductiva però no creativa. Qui ha vist, posem per cas, l'Infern de Dante? Ningú. Però, malgrat això, té relació amb la natura: la imaginació no solament evoca; crea. I l'art modern: no és precisament a través de la imaginació que va més enllà del natural?

Joan Francesc Mira: I tant! En el mateix text d'Aristòtil es diu que sents plaer estètic només si quan mires imatges pots deduir allò que representen: si no hem vist abans l'objecte representat, les imitacions no produeixen plaer com a tals. En aquest cas, ja no són imitacions sinó creacions. Quan l'obra no remet a l'experiència, no

entens res. Posem per cas Dant. Les parts de l'*Infern* que són més pròximes a la realitat són les que agraden més a la gent. Al *Paradís* molta gent ja no hi arriba. Però per a mi és la part més bonica! Fins i tot la cosa més abstracta, la més incomprendible, el misteri de la Trinitat, al final del *Paradís*, a l'últim cant, que està dedicada a això. La darrera nit de Nadal vaig posar la RAI: hi sortia Roberto Benigni llegint l'últim cant del *Paradís*. Allò tingué 14.000.000 d'espectadors: va batre tots els rècords d'audiència! A mi això em sembla fascinant. En aquesta lectura-audició no hi ha pas creació. En paraules d'Aristòtil, «produceix plaer només en virtut de l'execució»: el que produceix plaer és la potència de la lectura, la seva capacitat expressiva. Pel que fa a la poesia, és creació d'una manera determinada. No tota creació és poesia. El tema per si sol no és art. El tema pot ser sensacional, però si no tinc virtut en l'execució no el comunico. És el que deia el rapsode Ió: si ho fas bé, si vols fer plorar, ploraran, i si vols fer riure, riuran; però si ho fas malament, i en lloc de fer plorar fas riure, es riuran de tu...

Just Palma: Un comentari maliciós. Si en lloc del Benigni, que va fer *La vida és bella*, hagués sortit la Claudia Schiffer, encara hi hauria hagut més gent... La RAI és la pitjor televisió que conec. Qualsevol personatge mediàtic que llegís el que fos hauria tingut audiència. Pertant, això que dius de l'èxit del Dant no ho veig clar.

Joan Francesc Mira: Justament perquè és la RAI té més mèrit! Si hagués sigut la Claudia Schiffer la gent hauria aguantat l'espectacle un quart d'hora. Van aguantar tres hores!

Dídac Ramírez: Hem de pegar aquí. Només vull dir, per tancar aquest punt, que si algú hagués entrat aquí quan el Dr. Mira començava i no sabés el títol, si se li demanava que posés títol a la lliçó, diria: «Natura i poesia». «Natura»: que sabem ben bé què vol dir? «Poesia»: que sabem ben bé què vol dir? I la «i» entre natura i poesia: que sabem ben bé què vol dir? Això és del que ens ha parlat, i de forma magistral. Pertant: gràcies!

Joan Francesc Mira: En tot cas el mèrit el tenen Aristòtil, Homer, Horaci i Dant.

COMUNICACIÓ

Jordi Sales (UB): *Ontologia del jardí*

... des d'ara la gleva rivalitza amb el cel,
des d'ara la terra llueix l'esclat de l'èter,
des d'ara l'olimp revesteix la terra...

Alain de Lilla, *Anticlaudianus*

El propòsit d'aquesta comunicació és mostrar com la imatge del jardí implica una connexió de distintes dimensions ontològiques en una harmonia. En un jardí les coses que el formen hi creixen; semblaria, doncs, que el jardí fos una realitat natural, és a dir, allò que correspon al sistema dels creixements, sorgiments espontanis, donacions originàries que és propi del que neix i que ens engloba. Però el que creix en un jardí es planta i es cuida, és un lloc de conreu semblant als camps de la nostra agricultura en quant demanen un treball humà constant. El Diccionari de la Llengua Catalana de l'Institut d'Estudis Catalans defineix la paraula «jardí» com el *lloc gairebé sempre clos on es conreen sobretot flors i plantes ornamentals, generalment destinat a l'esbarjo*.

A diferència dels camps dels nostres sembrats, els treballs de conreu dels jardins no impliquen el treball humà en uns objectius determinats per la necessitat de subsistència o per la utilitat del tipus que sigui, sinó que, en una dinàmica de la sobreabundància i de la festa, estem en l'ornat i l'esbarjo; segons la definició de l'Institut, radiquem en la *skholé*, l'*otium*, la possibilitat de la plenitud en una situació benèfica del que ens envolta.

El jardí implica una col·laboració entre naturalesa i cultura propera i distinta a la de la dominació tècnica de la naturalesa, viscuda aquesta en una ontologia del treball més o menys prometeica, entesa com l'esforç necessari per tal dominar o domesticar la naturalesa. Es treballa sobre el que creix i sorgeix, per tal de viure d'allò que ens dóna per a viure. La transformació que implica el jardí acaba no en el viure de... sinó en el viure a... viure (bé) a... Le Corbusier definia la casa com una màquina d'habitar; d'alguna manera en el treball utilitari i la casa, l'*oikos* de l'economia, estem des de la naturalesa en una possibilitat que hem

arrencat a la naturalesa i habitem en aquesta nostra possibilitat, accentuant el caràcter de nostra d'aquesta possibilitat.

És veritat que en el jardí passa en gran part el mateix. Els jardins són creacions humanes, dissenyades amb més o menys geometria, a la francesa segons el model de Le Nôtre, el creador de Versalles, o més a l'anglesa el jardí de paisatge teoritzat per W. Kent i altres models que els experts en jardins dominen en una tecnologia semblant a totes les altres. Però en el jardí el viure bé a... es viu imitant la bondat situacional de la clariana del bosc o de l'oasi en un voler fer perenne la bondat de radicació donada més efímerament. Els jardins dissenyats per jardiners són *mantinguts* pels treballs dels jardiners. Es pot mantenir la plenitud que implica sempre un jardí o no mantenir-la. El nostre Santiago Rusiñol va poetitzar simbòlicament en la seva pintura el tema del jardí com a plenitud i en el seu teatre simbolista la imatge del jardí abandonat. La plenitud del jardí és la nostra i la de la situació en què estem harmònicament inserits.

Si ens demanem si és «natural» que sigui potable l'aigua de les fonts de la Plana de Vic, haurem de respondre que no, que natural-natural no ho és. Si ens demanem si és bo de tenir fonts no potables sense indicar-ho, haurem de dir que això és políticament molt dolent. Si ens demanem si és bonic que es pugui beure de la font d'un jardí, direm que sí. Si ens ho pensem bé, meditar l'ontologia del jardí ens servirà per a situar els nostres esforços en aquella dimensió en què han de ser situats per a esdevenir realitats de bellesa. En les nostres latituds en el treball possible d'ordenació del territori i de protecció del medi ambient més que descobrir clarianes o oasis ens toca crear i mantenir jardins. Ho podem fer. Cal que ho fem. Serà molt bo fer-ho contents.

COL·LOQUI

Ignasi Boada: Què li suggereix aquesta idea que el Jardí és el Paradís? Representa que l'home té la seva pàtria a l'*oikos*, però es tria el jardí com a figura del lloc original de l'home. Com és això?

Jordi Sales: Perquè el jardí és el cel sobre la terra: és el que hi ha quan l'home habita la natura des de les seves virtuts. El jardí representa com estan les coses de contentes quan els homes són bons. L'Edèn és la imatge d'una plenitud situacional. La casa, en canvi, és una construcció feta pels homes com a resposta a la manca de plenitud en la situació: la casa és la torre de Babel. No en va la casa és en Kant la imatge per a la metafísica: la metafísica és una construcció babèlica. En canvi, el jardí és la plenitud quan estem bé en una cosa que no és casa nostra, que no l'hem feta nosaltres. En el jardí s'unifica en una harmonia fins i tot el Dret (el jardí és un espai tancat). El jardí, a més de no estar sotmès a la inclemència, constitueix un tros de *natura* que l'has portat a la seva plenitud: simplement, està en el goig. En el jardí no ens necessitem; simplement ens mirem: s'hi està bé.

Ignasi Roviró: Les coses estan contentes en quant l'home és bo. Agafat a l'Edèn: amb el pecat de l'home paguen totes les coses i els animals. Desapareix l'Edèn. I aleshores passa a ser un Edèn imaginari. Vull dir: el jardí com a lloc humà és creació humana, finalment. Si desapareix l'home desapareix la natura. La natura és un element imaginari al qual s'ha referit l'home.

Dídac Ramírez: Tractant-se de l'ontologia del jardí, deu tenir alguna cosa a veure que el jardí l'hi cuidi un mateix o bé que li cuidin. Penso, per exemple, en els «Cármenes» de Granada. Deu haver-hi maneres diferents de relacionar-se amb el jardí. No sé si aquesta observació tan banal pot constituir alguna aportació a l'ontologia del jardí.

Jordi Sales: Començaré pel final. La meua tesi és que l'ontologia del jardí és l'harmonia entre dimensions diferents. Un jardí és una realitat política: Versalles, per exemple, necessàriament és cuidat per algú que no és qui hi viu i s'hi passeja. Es tracta, com suggereix el Dr. Roviró, d'una creació de l'home? Sí, però no. És, més aviat, el

tracte i l'amistat amb l'altre de si: el tracte es crea; però l'altre de si no. Ho aclariré amb una anècdota. Expliquen que van portar un dissident soviètic a Nova York perquè veiés que Occident no és la glòria. Feta la visita per les misèries de la ciutat, el dissident en qüestió va comentar alguna cosa com això: «Ja sé per què m'hi heu portat, però no m'heu impressionat. Jo estava en un camp de concentració i en una llauna hi vam plantar clavells. No m'heu impressionat pas, perquè en qualsevol lloc els homes hi poden fer un jardí». La llauna amb els clavells era una jardí. Cal fer les paus amb l'entorn, amb la bellesa. L'ontologia del jardí és l'harmonia entre les diferents dimensions, història, política, art...

Antoni Bosch: Respecte al que ha dit l'Ignasi. Per a mi el text del *Gènesi* no parla de la natura. L'expulsat és solament l'home, no la natura. Allò que estava nominat s'ha quedat dins. Amb l'*homo* peccat tot. Els animals no reben cap càstig. Deixant de banda això, el relat sempre m'ha captivat perquè geogràficament aquest jardí se situa en un lloc on tot és roca i pedra...

Ignasi Roviró: La contrapartida del relat de l'expulsió és el del diluvi. Aquí es diu que cal salvar també els animals. Expulsen el més significatiu: expulsió d'allò que els fa humans, la bondat. I aleshores ve una recreació de tot. El que salven és la idea: un exemplar de cada espècie. Aquest tema cou. Quan els jesuïtes tenen missioners que han fet inventari de la natura de les Amèriques (segle XVII), la cosa no els quadra: no hi caben tants animals, a l'arca de Noè! El pobre jesuïta queda perplex. Cal una explicació. I aleshores proposen que hi ha espècies animals pures i espècies impures: les espècies que Noè va salvar més les que són fruit del creuament d'aquestes. Només així surten els números!

COMUNICACIÓ

Ignasi Boada: *Natura i voluntat de poder*

Més que una descripció històrica del que s'entén per naturalesa, o del que s'ha entès per naturalesa al llarg de la cultura occidental, preferiria cenyir-me a una qüestió de *mètode*. Voldria més aviat reflexionar per mitjà de quins procediments establím el que és naturalesa i el que no ho és; més concretament, en quin context discursiu i metafísic pren sentit la noció de natura.

Schelling sostenia que una cultura es troba en crisi en el moment en què no sap traçar d'una manera prou definida quins són els límits de la naturalesa. Crec que avui per avui ens trobem en una situació com la que Schelling descriu en el seu llibre *Filosofia de la revelació* [*Philosophie der Offenbarung*]. Dic això perquè difícilment trobem després de la irrupció de la modernitat i molt especialment del pensament positivista i neopositivista una concepció de la realitat que no prengui en consideració d'una manera molt determinant els criteris de les ciències naturals per a establir què és la veritat del que està tractant. Tant és així que el discurs des d'on es predica l'ésser amb més propietat és el discurs avalat pels mètodes de les ciències naturals.

Per exemple quan diem que l'home és en un 90% aigua. O bé: *«Humans i ratolins són més semblants que no pas a primer cop d'ull s'endevina. Com a mínim, genèticament parlant. Tres científics acaben de revelar que els dos mamífers comparteixen el 99 % dels gens. La troballa forma part d'una ambiciosa investigació internacional que, per primer cop, ha elaborat i analitzat la seqüència del 95 % del genoma del ratolí. Només l'1 % restant, 300 gens, és el que determina a cada espècie»* (Notícia apareguda el 5 de desembre del 2002). La mentalitat que s'expressa en aquesta línia troba el seu origen filosòfic en la convicció que l'analogat principal de l'ésser es mostra en la manera com aquest ésser es determina des del concepte. Una cultura es defineix en bona mesura per allò que considera real. I allò que considerem real és principalment allò que el discurs que procedeix per mitjà dels mètodes de la ciències naturals determinen com a real.

En definitiva: la ciència natural (faig servir aquesta expressió

de manera general) lidera en el nostre món la capacitat de determinar què és la realitat.

No cal dir que aquesta noció ha calat fons no solament en la mentalitat general dels occidentals, sinó fins i tot en moltes de les persones que tenen la responsabilitat de pensar la realitat des de disciplines que no tenen necessàriament el seu punt de partença en la revolució científica (percert: per a mi aquesta denominació és com a mínim revisable, perquè les línies de continuïtat entre el pensament escolàstic i el pensament científic són massa evidents com per parlar d'un trasbals de socarrel, és a dir, de revolució).

Això explica la importància enorme que adquireix el llenguatge matemàtic (el llenguatge amb què està escrit el llibre de la naturalesa) com a autèntic codi que permet desxifrar la realitat que és en la mesura que coincideix amb el pensament. La precisió sedueix; sedueix un pensament que pensa per poder dominar. I si aquest pensament científic ha triomfat i triomfa d'una manera tan rutilant, especialment el pensament que s'expressa per mitjà dels mètodes de la física matemàtica o de la genètica, és perquè la precisió en la predicció i la capacitat de domini desperten en nosaltres una seducció molt potent. Valdria la pena de preguntar-nos: Què *volem* quan considerem la naturalesa des del pensament?

Crec que la importància d'aquesta seducció no queda palesa solament per la transformació tecnològica, sinó també en bona mesura pel complex d'inferioritat que han demostrat tenir una part molt important de les disciplines del coneixement en relació als mètodes científics.

Crec que una de les maneres d'expressar la debilitat de la cultura occidental postmoderna és al·ludint al fet que aquesta cultura no té una expressió mítica fundacional per a comprendre els límits de la naturalesa. Tant en la tradició que es manifesta en el platonisme, com en la tradició judeo-cristiana, la naturalesa era el resultat d'una creació *ad modum artis*. Per això la naturalesa es podia concebre com una alegoria, com una realitat simbòlica, com allò que encara Baudelaire deia: «La natura és un temple on els pilars vivents deixen sortir confuses paraules, l'home hi passa a través d'un bosc de símbols, etc...» [*«La nature est un temple où des vivants piliers laissent parfois sortir de confuses paroles, l'homme y passe à travers d'une forêt de symboles...»*]. L'art i la creació artística

eren el paradigma que expressava l'origen no natural del món. En un cert sentit la naturalesa era artificial. La naturalesa tenia límits ontològics que s'expressaven de manera mítica i que permetien una comprensió, certament limitada, però en tot cas, penso, una mica més matisada del que es posa de manifest quan es diu que els gens de l'home coincideixen en un 99 % amb els del ratolí, donant a entendre que la resta dels gens (l'especificitat de cada espècie) gairebé es pot considerar una quantitat negligible.

Per què les ciències de l'esperit fracassen, a despit de llur desenvolupament tan potent, a exercir el paper excel·lent que tenen les ciències de la natura en el seu àmbit? –preguntava Husserl!

És completament inútil endegar un intent esquemàtic de resposta a la pregunta que formulava Husserl en 1935. I, amb tot, faré els possibles per exposar el meu punt de vista – això sí: de la mà de la proposta de Husserl.

En primer lloc, cal dir que la naturalesa forma part del món.

En segon lloc, cal dir que el món no és el planeta. El planeta és el correlatiu objectiu d'una consciència tecnològicament mediatitzada de la realitat. No hi ha planeta sense una màquina que estableixi la realitat com a objecte per a ella. El planeta no l'hem vist mai immediatament, ens el mostra la màquina, i és perquè ens el mostra la màquina que diem que és real. És més: diem que és la realitat. La mateixa paraula té quelcom de significatiu: el mot «planeta» prové del grec *planétes* i significa tant com «errant, extra viat, vagabund» (del verb *planáo*, que significa desviar, enganyar o apartar-se del bon camí o divagar). El planeta és un objecte que podem entendre (sabem cada cop més com funciona), però això té un preu: i és que cada cop el comprenem menys.

En tercer lloc, es pot parlar de la causa del planeta, però no té gaire sentit parlar de la causa del món. Quan parlem del món tindrà sentit més aviat de parlar del *principi*, el sentit de la paraula grega *arkhé* o bé en el sentit de la paraula hebrea *bereshit*. Dic això perquè la noció de món només té sentit en el si d'una consciència que opera amb un llenguatge que no es pot assimilar al llenguatge

1. Cf. HUSSERL., *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Publication des *Archives Husserl* à Louvain. Conferència pronunciada el 7 de maig del 1935, p. 230.

matemàtic o conceptual (és a dir: aquell llenguatge per al qual la veritat no equival a l'adequació de la cosa a l'intel·lecte).

En quart lloc, el món només té sentit si el considerem com a expressió metafísica (meta-natural) o espiritual. El món és l'expressió d'una comprensió mítica de la realitat, i és precisament perquè la naturalesa és un element d'aquest món (com ho és l'art) que allò que ens permet de comprendre la naturalesa és fonamentalment un pensament que és capaç de pensar el principi, no pas el pensament que quan diu pensar pensa la causa; un pensament capaç de dir el símbol, no aquell que quan parla es mostra estrictament incapaç d'apartar-se dels límits del concepte.

No té sentit de considerar la naturalesa com una realitat aliena a l'esperit, com tampoc no té sentit el fet de considerar que el saber de l'esperit (allò que Husserl i els alemanys anomenen les *Geisteswissenschaften* i que segurament nosaltres no hem tingut mai) s'ha de fonamentar en el saber natural. La naturalesa no és sinó en la consciència mítica d'un món.

Les anomenades ciències de la naturalesa són extraordinàriament precises. I la precisió ens ha seduït. Per què? Segurament perquè ens permet dominar. En realitat quan dominem com dominem ho podem fer perquè no sabem què dominem. Dominar no és saber. Les ciències de la naturalesa, i amb elles la naturalesa tal com es comprèn des d'aquestes ciències, és un problema cultural, històric, no pas físic. És un problema antropològic, no pas matemàtic ni experimental. Cada cop més sabem com funciona la naturalesa, que vol dir: cada cop menys sabem què és.

COL·LOQUI

Jordi Sales: Aquesta comunicació és plena de coses molt interessants. Vull comentar alguns punts. Un, sobre aquesta dominació de la tecnologia, cal parlar de la vulnerabilitat del vivent humà en la situació de la terra, on hi ha llamps, on hi ha serps, mosquits que piquen, on fa fred..., perquè si no, no s'entén per què és tan orgullós aquest saber natural. En el segon capítol del meu llibre *Coneixement i situació* explico que hem posat remei a una situació inhòspita. Existeix el perill real de caigudes abans de la caiguda moral.

Dos, si existeix voluntat de poder és perquè volem ferma, plaça dura, i no volem fang. Husserl té un inèdit titulat «La terra és plana i no es mou», on diu que la terra planeta l'hem de veure, que la primera experiència de la terra és la d'una realitat que no es mou...

Tres, en què ha consistit en veritat la revolució científica? Crec que hem d'anar a buscar la visió que tenim del segle XVII en la retòrica de les polèmiques ideològiques del XIX. Vostè ha parlat de «civilització postmoderna». Miri: o estem en una crisi, o estem en la barbàrie, o estem en la civilització moderna; però *no* estem, no podem estar, en la civilització postmoderna. Per a pensar la qüestió, ens hem de fixar en el joc hermenèutic de fer pares fundadors. Aquest joc comença amb els intel·lectuals anticlericals del segle XIX, concretament amb el cas Dreyfus. El que sí que té sentit és parlar de la revolució científica, perquè aquesta sí que ha guanyat. Però els mites fundadors de la darrera modernitat es fan sobre les lluites ideològiques del segle XIX. La cosa, simplificant-la, ha anat així: dels clergues hem passat als intel·lectuals, i dels intel·lectuals als comunicadors...

Per últim, deixi'm fer-li notar que la ciència no ha manat mai. En el segle XIX la figura de poder és l'enginyer, i en el XX és l'empresari...

Ignasi Boada: Sobre la vulnerabilitat de l'home com a motiu de la voluntat de poder, voldria fer una distinció. Una cosa és la possibilitat d'arribar a un punt d'equilibri entre la naturalesa i l'home (sense sentir-se en perill ni posar en perill la naturalesa), i una altra de ben diferent és la relació amb la naturalesa que es basa en la voluntat de poder. En aquest segon cas no hi ha

consciència dels límits: l'ésser s'entén com a esdevenir, sempre en vull més i, com que puc fer-ho, simplement ho faig. La voluntat de poder és insaciable. I jo sostinc que aquesta precisament és la relació de la civilització moderna o postmoderna amb la naturalesa.

Dos. Respecte a la revolució científica, dubto que ho sigui de debò, perquè parlar de ciència és parlar de saber, i el saber sap la veritat o no sap. No crec que hi hagi revolució en el saber. Si el primer saber era saber, ja ho era de la veritat: no hi ha revolució, perquè es tracta sempre de la mateixa veritat. Kant, que és modern, defineix la veritat com a adequació de la cosa a l'intel·lecte, exactament igual com un autor pre-modern com és sant Tomàs. Hi ha canvi en els mètodes, però no en la concepció de la veritat: els canvis són metodològics però no ontològics.

En fi, la qüestió de la postmodernitat. Sí que es pot parlar d'una certa cultura postmoderna. El moment de ruptura amb la modernitat l'assenyalaria amb dos símbols: pel que fa a la filosofia, amb l'obra de Nietzsche; pel que fa a la història, amb la Primera Guerra Mundial. Aquest moment de ruptura representa el fi de la confiança que hi ha història, home, món i progrés.

Francesc Fortuny: Acaben de diferir greument el Dr. Sales i el Dr. Boada. La conferència d'abans anava de la *Poètica* d'Aristòtil, i ara va de la *Física* d'Aristòtil. En aquesta segona obra, en el seu llibre I, Aristòtil diu que davant de discursos contradictoris convé guanyar un nivell superior que els subsumeixi tots dos... D'acord: no hi ha cap diferència entre l'escolàstica i la ciència. Cal, aleshores, l'anàlisi semiòtica dels discursos. Hem d'arribar a perioditzar bé la història per a tenir una àmplia gamma de comprensió dels discursos que s'han donat sobre l'home i sobre la natura. El que veuríem és que ni l'home és home ni la natura és natura: el que hi ha és un únic discurs que s'ha anat esquinçant en presentacions retòriques diferents. Vivim naturalment quan reconeixem que no tenim natura. Només tenim retòrica històrica, que ens permet dialogar i pujar un nivell el discurs.

Ignasi Boada: D'acord. La natura és retòrica. No és una cosa aliena a l'home sinó que és especulativa: no hi ha naturalesa al marge de l'esperit.

Jordi Sales: Jo crec que és preferible la caracterització de Leo Strauss que parla d'onades de modernitat. Els primers moderns serien Maquiavel i Hobbes, que són moderns perquè trenquen una tradició («modern» és, precisament, el qui trenca una tradició, i per això no es pot ser postmodern). La segona onada estaria representada per Rousseau, i la tercera i última per Heidegger i Nietzsche. Els postmoderns, en realitat, són els antimoderns. La modernitat que en el segle XIX construeix el mite del XVII és vençuda per l'antimodernitat de Nietzsche i Heidegger...

Jo estic en contradicció fraterna amb l'Ignasi Boada, però no m'agrada que em sintetitzi el Dr. Fortuny. En la situació platònica, per exemple en *La república VII*, es defensen les matemàtiques contra l'escola d'Isòcrates que diu que tot el que fem són discursos. Contra la idea que tot és retòrica, Plató diu que hi ha discursos que versen sobre alguna cosa que es pot aprendre i, doncs, que es pot saber alguna cosa que és: aritmètica, geometria, etc. Aquí, entre la retòrica (que és producció, *póiesis*) i la pretensió que la ciència no és més que maneres de dir, hi ha un problema que és constant, que ja trobem en els grecs. Tot és retòrica, però hi ha també els *máthema*, «aquelles coses que poden ser enteses i compreses», que donen un cert model cognoscitiu. La ruptura del segle XVII té a veure amb això: hi ha coses que es poden aprendre.

Ignasi Boada: El terme «modernitat» és ambigu. Es pot entendre com «allò últim», però també es pot entendre com la cultura filosòfica i científica que comença en el segle XVII. Vostè ho ha entès de la primera manera, i així és evident que no té sentit parlar de postmodernitat. Però jo ho entenc de la segona manera. En aquest sentit acadèmic s'entén bé què volia dir jo. Entenc que el que dic pot ser discutible, però no voldria que fos contradictori. Sobre la qüestió del valor de la ciència i de la retòrica, és un debat de fons, que ultrapassa les possibilitats d'aquests col·loquis. Discutim si la paraula és representació de l'ésser o si és l'ésser mateix. Si ho entenc bé, per a vostè és representació. Jo considero que la paraula és l'ésser. Anar per aquest camí avui ens duria massa lluny...



Dr. Iguasi Boda.

COMUNICACIÓ

Ramon Muns: *Natura desnaturata. Segle XXI: cap a una societat de la confusió*

L'ésser humà, actuant com a *demiürg-sense-Déu*, no és capaç de generar *natura naturata*, en l'accepció de Spinoza, sinó *natura desnaturata*, i de manera tan grollera que pot destruir la seva pròpia casa, el planeta on habita.

Intentarem de justificar aquesta hipòtesi, fent una reflexió sobre els paràmetres que regeixen, de manera més o menys aparent, segons els països i situacions sociopolítiques, el nostre món actual.

Hi ha suficients motius, en l'àmbit mundial i atenent als fets que estem vivint durant aquests darrers cinc anys, per a poder afirmar que estem entrant en un tipus de societat en la qual el denominador comú té un nom: la confusió.

En nom de la pau i la democràcia, es declaren *guerres preventives*. L'exemple més recent és la darrera guerra d'Iraq, per part dels governs dels EUA, d'Anglaterra i d'Espanya. Això no és nou, naturalment, però sí el cinisme de proclamar-ho.

La possibilitat -que preveia George Orwell- que els països pretesament democràtics apliquin criteris totalitaris, ja s'ha realitzat, cònicament i impunement.

Avergonyint institucions com ara les Nacions Unides i altres organismes creats per a la defensa dels Drets de la Humanitat tot seguint les idees cíviques que propugnaren Kant (*La pau perpètua*) i altres pensadors, per tal d'arribar a un humanisme enraonat.

Però els fets demostren que encara estem en l'època del *homo erectus*, i no pas en la de l'*homo sapiens*, com la ciència havia anat creient durant el seglexx. I, a més, un *homo erectus* que no esgrimeix ja una destal de sílex, sinó una tecnologia de destrucció massiva que el depassa completament. Allò que havia servit a l'ésser humà per a afirmar, en part, la seva preponderància sobre la natura, i per tant la seva supervivència, l'ha convertit en un esclau d'aquestes aplicacions tecnològiques.

«És perillós, jugar amb foc»: la dita antiga torna a estar d'actualitat i és vàlida, malauradament per a la nostra societat, la dels *post-homínids-tecnològics*. Les eines que han possibilitat la nostra supervivència com a espècie s'han convertit, durant el

proppassat seglexx, en eines per a poder assegurar, en un moment donat, la nostra pròpia autodestrucció.

Aquest problema de la *tecnologia desbocada* ha estat estudiat per pensadors de diferents tendències i països: de Martin Heidegger a Jürgen Habermas, a Alemanya, d'Ortega y Gasset a García Calvo, a Espanya, d'Albert Camus a Guy Debord, a França, de Bertrand Russell a George Orwell, a Anglaterra, de Herbert Marcuse a Noam Chomsky, als EUA, per citar uns quants noms i països.

Tanmateix aquestes reflexions han tingut una incidència reduïda, fins fa pocs anys, fora dels àmbits socialment conscienciats o bé acadèmics.

Sí que hi ha hagut, aquests darrers anys, intents importants, en l'àmbit mundial, de generar algunes alternatives, però la impossibilitat de la seva aplicació, a causa de la política de prepotència salvatge dels *senyors del món*, les han convertides en intents gairebé simbòlics, tot i que ara es percep una conscienciació més gran per part de les poblacions civils en tots els continents.

Mentrestant, els Estats més poderosos, amb plena impunitat, expolien els recursos naturals del planeta, sotmetent una gran part de la població humana als patiments de fam, misèria i humiliació, continuen dedicant la major part dels seus pressupostos a la fabricació d'armaments de destrucció massiva, siguin aquests militars, ideològics o comercials.

Hom podrà dir que això ja fa segles que està passant. La pregunta, aleshores, és la següent: tantes generacions de pensadors, per què no han servit per a poder canviar aquesta aparentment inevitable fatalitat de les societats humanes expoliadores?

En definitiva, actualment, la *tecnologia desbocada* i la *societat d'adolescents-espectadors* amb valors socials ràpidament fungibles ens estan duent acceleradament cap a la societat de la confusió, que ja està funcionant com un remolí perillós per a la supervivència mateixa de l'espècie humana.

D'aquesta confusió se n'aprofiten tant els Estats que afavoreixen l'explotació humana i la destrucció progressiva de les reserves naturals del planeta com els terrorismes desesperats o fonamentalistes: ambdós practiquen el procediment de fagocitació de la revolta, atribuint-se el dret a decidir pels altres i actuant com els *doctrinaris* dels quals parla Albert Camus en *L'homme révolté*.

I ho fan, en definitiva, en no comptar amb les generacions que

ens succeiran, cosa que sí que feia, malgrat la seva «situació primitiva», l'anomenat *homo erectus*.

Potser tot i haver arribat a un «alt progrés tecnològic», que ha esdevingut, d'altra banda, la *religió-sense-Déu* de la nostra societat, ens podríem trobar, en realitat, a un peu de l'abisme per on es podria escolar la mal anomenada espècie *homo sapiens*, enduent-se amb ella la seva pròpia història de milers de generacions, en un darrer acte prepotent i angoixat al mateix temps: el darrer acte de l'*homo suicidans*.

I aquest possible *suïcidi col·lectiu* seria curiosament, en aquests moments, el problema realment seriós per al pensament filosòfic actual.

Recordem que Albert Camus, ja ens digué, en 1942, dins *Le mythe de Sisyphe*, que l'únic problema seriós en filosofia és el suïcidi: sense la pretensió de aixecar cap *sistema filosòfic*, ens ha deixat en la seva obra un inici seriós de reflexió per a aconseguir un camí de pensament i d'acció cívica, vertaderament vàlids per al segle XXI.

Potser hauríem de tenir la suficient humilitat per a poder posar-nos a construir aquest camí cap a la *civilització amb doble cara*, que Albert Camus ens proposa. Una civilització que accepti les *diferències*, tant en religió com en costums, en formes de producció, en formes culturals i ideològiques; que tingui *com a elements comuns positius a assolir* el respecte a l'altre, el respecte a les reserves naturals del planeta, el respecte per les vides concretes, i, *com a únics elements comuns a reduir progressivament*, la por a la diferència, l'instint de sotmetre els altres i l'instint d'acumular béns per part dels successius senyors de la terra.

L'ésser humà es va posar físicament dempeus fa centenars de milers d'anys. Ara li cal fer el mateix, però en els aspectes emocionals i socials. Cal, segurament, continuar treballant-hi, perquè aquest és un repte ineludible que, amb el temps, potser serà assolit.

En aquest repte, la filosofia hauria de jugar-hi un paper important, si no vol acabar engolida pels cants de sirena de la tecnologia desbocada. Aquesta ja ha perdut, actualment, la mesura i el límit, i està –ho sàpiguen o no els tècnics i científics– al servei de la vella i coneguda *revolució cesariana*, en lloc d'afavorir la *revolta*, el moviment que protegeix els individus concrets i solidaris i, al mateix temps, també les comunitats humanes d'afinitat: les naturals, les culturals i les sociopolítiques.

COL·LOQUI

Francesc Fortuny: Ja m'ha agradat, ja, la ponència... Sobretot aquesta crida perquè la filosofia faci alguna cosa. Lamentablement, la filosofia mai no fa res. Fan coses els tecnocientífics. El filòsof no fa coses: es fa ell mateix. Podem fer discursos per fer acceptables als altres el nostre punt de vista. No proposar un dogma o donar directrius, ni tan sols una ètica. La filosofia el que pot ensenyar és el punt en què els altres entendran el que els volem dir. Hi ha dos tipus de discursos: uns comuns a tots i d'altres particulars. Són comuns a tots: «vull cobrar», «necessito guanyar diners», «necessito respirar aire». Pel que fa als altres, per dir-ho amb un exemple, el fonamentalisme àrab és un discurs oposat a l'anticomunisme dels Estats Units, i potser tots dos tenen raó. Potser el que cal és un exercici profund de retòrica.

Dídac Ramírez: Vostè creu, Sr. Muns, que millorem o que empitjorem?

Ramon Muns: Sincerament crec que empitjorem. No perquè l'ésser humà sigui més dolent. Això no ho crec pas: la crueltat ha existit sempre. Només cal recordar el Camp de la Bota de la Guerra Civil espanyola... Crec que socialment i moralment les coses no han canviat gaire, anem de quatre potes. Però també crec que el nivell en capacitat de destrucció de la tecnologia actual és molt superior a la del segle XIX. I per això sóc bastant pessimista. És cert que hem adquirit avantatges, però mireu els milions de morts del nazisme i de l'estalinisme, els milions d'aturats...

Em queda, però, el meu jardí mental, l'esperança que comparteixo amb els creients...

Pompeu Casanovas: M'agradaria plantejar com canvia la perspectiva de les coses el fet que el món s'hagi fet gran. Un paleontòleg explicava que estava convençut que l'evolució ens ha fet per a viure en bandes molt petites i després hi ha hagut una explosió demogràfica. Tenim emocions, racionalitat i capacitats en general per a viure en espais petits i, de sobte, hem hagut d'organitzar tota la Terra...

La tecnologia és el que ha estat sempre: manipulació (els bastonets

per a fer foc, els ordinadors per a organitzar la informació) i intel·ligència diferencial (les comunitats de comunicació com ara la retòrica, el coneixement com a saber del context). El gran problema de la tecnologia és com jugar la retòrica de l'universal amb el coneixement de què particularment un mateix és capaç. Retòrica i coneixement van junts, una cosa no va sense l'altra: hi ha un domini de llenguatges que et permet d'organitzar el que coneixes. Però avui tenim un problema d'escala: tenim els problemes de sempre però magnificats.

Penseu, per exemple, en què devia ser la guerra a l'Amazones: no hi havia més de deu morts. Una guerra d'ara, en canvi, ens dóna milions de morts...

És, doncs, una qüestió d'escala. Cal reconèixer els nostres límits i el que provem de fer des de la tecnologia i l'art, i projectar-nos després d'una forma plausible. Veiem aquest món de la tecnologia actual com si fos ràpid, i en veritat és lent. Ara mateix estem en un moment de canvi. El segle xx ha estat el més violent de la història: la Primera Guerra Mundial representa certament un tall. Cap on anem? És realment difícil tenir una visió de conjunt. Però si prenem distància de les visions negatives potser guanyarem una visió de conjunt que ens permetrà de comprendre noves possibilitats. Estem inventant noves formes de representació i de llenguatge: l'ordinador canvia la cognició fins i tot de la vida de cada dia. Si canvia la tecnologia canvia la cognició, l'ontologia i el llenguatge. Entendre això ens permetrà de trobar nous espais de diàleg.

Jordi Sales: Encara ho embolicaré més. És important preguntar-nos per aquest «nostre» de la «*nostra* situació». Quan preguntem qui som *nosaltres*, volem dir, normalment, tota la humanitat. Aquesta manera de veure les coses, de reconèixer-nos com a integrants de tota la família humana, té dos dies i és molt fràgil. És una interpretació (retòrica) de la fraternitat humana que passa per la filiació divina o per l'escolar del *Menó* que és igual a tots perquè fa els càlculs matemàtics com tothom. Cal protegir aquest «nosaltres» encara que sigui a base de perdre autenticitats. Els justos a la manera de Robespierre donen guillotines. Pensar que podem tenir alhora un «nosaltres» universal i la puresa és perillós

perquè porta a excloure a qui li toqui, l'impur en la lògica d'un discurs.

Ramon Muns: No vaig contra la tecnologia. El problema amb tots els mitjans tècnics o mecànics és el de com influeix el mitjà en el treball intel·lectual i creador. No crec que la tècnica i l'art siguin el mateix: l'art toca la fibra humana, la tècnica no. L'art és l'expressió d'alguna cosa que portem dintre. Quan l'home no controla la tecnologia sinó que passa al revés, compte!



Dr. F. J. Fortuny, Dr. P. Casanovas i Dra. M. Poblet.

COMUNICACIÓ

Conrad Vilanou: *El deixant del naturalisme pedagògic*

És sabut que la publicació l'any 1762 de l'*Emili* de Rousseau marca un gir copernicà en la pedagogia contemporània. Ben mirat, la professió de fe del vicari savoia –escenificada a les envistes dels Alps– significa un dels moments més àlgids de l'exaltació d'un naturalisme que, en enfrontar-se a la cosmovisió newtoniana de la naturalesa, ha comportat notables conseqüències pedagògiques. A partir d'un plantejament d'ascendència estoica, Rousseau proposa –enfront de l'ideari de les Llums– una nova il·lustració que emfasitza el paper de l'educació natural que es pot sintetitzar en la següent fórmula: educar segons natura.

Tal vegada el naturalisme pedagògic –fidel també als patrons de la *Naturphilosophie* romàntica– defensa una concepció orgànica i biocèntrica que vol reconciliar l'home amb la natura. Altrament, el naturalisme propugnà un optimisme antropològic –l'home és bo per naturalesa– que, a més de negar el pecat original, va confiar en el poder regenerador de l'educació. Tant és així que la pedagogia –nova disciplina sorgida a les darreries del segle XVIII a recer de la filosofia– es convertia en la clau de volta per a garantir la realització de tots aquells projectes de millora del gènere humà que la Il·lustració havia difós profusament des de l'època de Vico i Lessing.

D'alguna manera, el naturalisme –al marge del rebuig sistemàtic de la cultura– reclama la idea de la unitat i infinitud d'un món que, a més de sintonitzar amb la tradició pre-socràtica de l'«U i tot» (*En kai pan*), se situa en la perspectiva de l'ànima del món (*anima mundi*) del neoplatonisme. És lògic, doncs, que el naturalisme reivindicui la recuperació d'un temps original que el mateix Rousseau –més enllà del recurs retòric del Robinson– veurà reflectit en la simplicitat de la vida espartana, la qual cosa comportarà una exaltació de l'exercici físic i del contacte amb la natura. No per casualitat el desenvolupament de l'educació física –expressió que també sorgeix en llengua francesa per primera vegada l'any 1762– té molt a veure amb l'expansió del naturalisme pedagògic que defensa la conveniència dels exercicis físico-corporals per al correcte creixement dels infants. Molt abans que l'esport fos introduït en

les *Public Schools* britàniques durant la primera meitat del segle XIX per a la formació del caràcter dels *gentlemen*, la gimnàstica natural i l'excursionisme van guanyar adeptes entre els educadors que estaven convençuts dels beneficis del contacte amb la naturalesa, per bé que els sistemes d'instrucció pública dels estats-nació europeus van seguir un model de gimnàstica pre-militar.

Val a dir que el naturalisme pedagògic actualitzà nous escenaris i estratègies didàctiques relacionades amb l'educació. De fet, les idees pedagògiques de Rousseau van ser entomades pels pedagogs del romanticisme, que van intentar moralitzar el gènere humà –somni il·lustrat de ressonàncies kantianes– partint d'una educació que exaltava el paper dels sentiments i, en conseqüència, de tot allò que anava més enllà de la pura i simple educació intel·lectual. Per aquesta via el cor –allò emocional i sentimental– va ocupar un lloc privilegiat en els discursos pedagògics dels autors romàntics que van exaltar el paper de la mare –tal com va fer Pestalozzi– o del jardí d'infància (*Kindergarten*), com va fer Froebel, que havia estat –abans d'optar per la pedagogia– guarda forestal. En efecte, mentre Pestalozzi emfasitzava la importància dels lligams entre la mare i l'infant com a la relació més pròxima de Déu amb l'home, Froebel va assumir una filosofia de caire panteista.

En realitat, ens trobem davant unes pedagogies que exalten la idea de circularitat en el cas de Pestalozzi (de l'infant a la mare, de la mare al gènere humà i a Déu a través d'una sèrie de cercles concèntrics) i la imatge de l'esfera pel que fa a la pedagogia froebeliana. A través dels recursos didàctics elaborats amb materials naturals (fusta, llana, etc.), Froebel dissenya tota una bateria d'estratègies educatives encaminades a desenvolupar la creativitat infantil. Amb tot, la pilota serà la joguina predilecta per a Froebel, ja que aspira que l'infant prengui consciència de la globalitat d'un món que s'ha copsar en la seva unitat primigènia.

Ben mirat, el naturalisme pedagògic –en exaltar els valors de la naturalesa– planteja una via educativa que destaca la importància de la vida –que es perpetua de manera cíclica– per damunt d'una visió físico-matemàtica que, al capdavall, serà assumida pel currículum escolar de la revolució burgesa liberal del segle XIX, segons els postulats de l'enciclopèdia comteana del saber. Talment fa la impressió que si els primers nivells de l'ensenyament –sobretot

l'infantil i, en menor mesura, el primari—sintonitzen amb els tòpics dels naturalisme pedagògic, l'educació secundària va assolir un plantejament de caràcter científic-pràctic que respon, no gens menys, al criteri d'una utilitat que s'esmuny dels principis del naturalisme.

Ara bé, les influències del naturalisme pedagògic no solament es detecten en el món de l'escola, sinó també en l'àmbit de l'educació no formal. No en va el romanticisme va promoure el gust pel *plenairisme*, és a dir, per tot allò que es troba a l'aire lliure. En conseqüència, el romanticisme potencià la passió pels espais naturals—la muntanya principalment—, tal com ho palesa la pintura d'uns dels millors paisatgistes de l'època, Caspar David Friedrich. Altrament, el *plenairisme*—a més de guanyar adeptes entre els artistes— va ser un dels factors desencadenants de tot un seguit d'activitats recreatives a l'aire lliure, més encara si tenim en compte les campanyes que es van dur a terme per tal de lluitar contra la morbositat infantil. Dit amb altres paraules: el naturalisme pedagògic va afavorir el desenvolupament d'una manera de vida més natural i higiènica i, per extensió, neo-nòmada, que volia combatre el sedentarisme incipient de la societat moderna.

En efecte, gràcies al rescat pedagògic de la naturalesa, el romàntic es converteix en un nòmada que sent la necessitat de viatjar. D'aquesta manera es va consolidar la tradició—ja iniciada en el segle XVIII— del *grand tour*, és a dir, del gran viatge que els fills de les famílies benestants realitzaven—i aquí el *Meister* de Goethe constitueix un bon exemple— com a cloenda dels seus anys d'aprenentatge. Igualment, aquests viatges responien a interessos científics i culturals afegits, puix van facilitar—a través del muntanyisme i de l'alpinisme— els estudis botànics, geològics i climatològics. De fet, l'heroi romàntic—empeltat d'una bona dosi de naturalisme pedagògic— tresca per geografies intricades a fi de trobar la seva pròpia identitat personal per mitjà d'una acció que, pel seu tremp d'aventura, comporta riscos manifestos que ajuden a fer que cadascú es formi a si mateix. Si Hölderlin fa pujar Hiperió al cim de l'Etna, lord Byron travessa nedant l'any 1810 el famós Hel·lespont.

En realitat, es pot dir que pràctiques com l'excursionisme, el muntanyisme, l'alpinisme, els banys de mar, l'establiment de les colònies d'escolars—la primera de les quals es va realitzar a Zuric

l'any 1876–, l'escoltisme –fundat per Baden-Powell l'any 1907–, l'acampada, els mètodes naturals d'educació física (Hébert), el nudisme, el culte al sol, el mite de Tarzan, entre altres manifestacions, es poden incloure també en el deixant del naturalisme pedagògic. Tot plegat va servir per a instaurar una mena de culte a la natura que propicià un seguit d'activitats a l'aire lliure, algunes de les quals no estigueren –com els moviments dels ocells errants (*Wandervögel*), antecedent llunyà de les Joventuts Hitlerianes– exemptes de perill.

Sigui com sigui, no admet cap mena de dubte la importància que ha tingut –i que encara avui manté– el naturalisme en la construcció del discurs pedagògic modern perquè –al marge d'altres possibles consideracions– és clar que els educadors, en moltes ocasions, han tingut nostàlgia d'aquell món originari on l'infant era feliç, un món de somnis onírics que han acompanyat tota una línia d'argumentació que va del romanticisme al moviment renovador de l'Escola Nova, amb la seva nomenclatura específica de l'Escola del Mar a l'Escola del Bosc. En conjunt, s'exalta un rerefons originari –quasi diví– de la infantesa que viu en un paradís natural –tan proper a la imatge del bon salvatge– que es malbarata quan hom creix. No debades, Hölderlin escrigué:

«En l'infant hi ha pau; en el seu ésser no hi ha encara cap divisió. En ell hi ha riquesa. Coneix el seu cor, però ignora la mesquinesa de la vida. És immortal perquè no sap res de la mort.

Però això els homes no ho poden sofrir. Volen que allò que és diví esdevingui com ells mateixos, que arribi a saber que ells també existeixen; i abans que la naturalesa tregui l'infant del paradís, l'arrosseguen cap a fora amb afalacs...»

COL·LOQUI

Ignasi Roviró: És una bona comunicació. D'aquest naturalisme pedagògic, encara en trobem traces avui. Hi ha actituds urbanes respecte de la natura que són conseqüència d'aquest naturalisme. Per exemple, la manera com les grans urbs conceben les zones rurals, com veiem, posem per cas, quan els nois de Barcelona surten d'excursió amb motxilles. Ara bé, hi ha conseqüències d'aquesta educació que no són positives. Veure la natura del bosc com un lloc per a anar a buscar la pau perduda, per exemple, és una pura il·lusió. M'agradaria que féssiu aquesta distinció...

Ramon Muns: Es pot comparar això amb alguns elements comentats per Jordi Sales. Seria com fer l'aprenentatge d'un jardí. Segurament es va al bosc amb noves tècniques com les de l'escoltisme: l'hostilitat de la natura es transforma de forma intermitent en l'acolliment del jardí. El jardí de la casa és fix. Aquest és intermitent. En tot això hi van tenir molta influència els Cors d'en Clavé, els ateneus, etc. No és, doncs, només una qüestió d'ensenyament formal, sinó un esforç de la societat perquè les classes desafavorides puguin accedir a la natura.

Jordi Sales: El que vostè ha explicat com a moviment global correspon a la segona onada de modernitat: la pedagogia està sobre aquest fonament rousseauià. El problema es troba en el mite de l'infant feliç. La pedagogia tradicional veu que la infantesa no és una situació definitiva i, doncs, que l'infant no pot ser feliç (ho diu així, per exemple, Aristòtil). Vegeu on es troba el problema: si l'infant és feliç, aleshores els pares i l'escola són dolents necessàriament. Els pedagogs amonesten aleshores els qui volen fer grans els nens, perquè voldrien deixar-los entrar en el seu paradís... Al costat d'aquest mite de la infantesa feliç, hi ha un mite paral·lel: que l'adolescent ha de ser rebel, un altre mite que caldria judicar.

Tornem al mite del nen feliç que se suposa que els grans fan malbé. Cal no interpretar malament el fet que els grans eduquen des d'una certa instància de poder. El jardí és una construcció humana feta amb molt de treball que demana tenir poder i que va lligada, doncs, al poder. El jardí és producte del meu esforç de construcció, perquè

el que faig ho faig perquè *ho puc fer*: «allà» on jo sóc m'ho deixa fer. Si puc fer de les plantes jardí és perquè les plantes m'ho deixen fer. El jardí com a figura mítica no és, doncs, la imatge d'un estadi inicial com a paradís, sinó la imatge d'una harmonia.

Maribel Salvatierra: En un món tan globalitzat, l'home només té una sortida mitjançant la racionalitat de fer un jardí a la terra. L'home només pot ser en aquesta globalització si fa amb racionalitat una ètica per a pensar la forma de posar en comú la riquesa que la naturalesa ens dona amb el treball, i que no sigui opressiva. En aquesta terra, posem per cas, hi ha molts purins. És veritat que necessitem menjar; però precisament per això cal un pensament per arribar a un acord racional. Aquest és el treball del jardí. Els homes hem de distribuir i de racionalitzar per a poder continuar vivint. No hi ha altre remei.

Conrad Vilanou: Intentaré ser breu. El que diu l'Ignasi Roviró: té raó. És cert que els moderns som neosedentaris i que hi ha un neomadisme. Jo m'he quedat en el 1914, però és veritat que aquest naturalisme té conseqüències no desitjades. El que diu en Muns: cal recordar, a favor de la seva observació, que la tradició proletària anarquista es preocupa molt de la natura, evidentment per raons ideològiques. El que diu en Sales: té raó en la valoració del mite de l'infant feliç. Xirau es carrega Rousseau perquè diu que *això* no és amor i Eugeni d'Ors destrueix aquest mite en 1914, perquè, segons diu, «els catalans no estem per romanticismes». Es pot observar que la versió no romàntica de la pedagogia és l'ortopèdia. Sobre la imatge del jardí, en fi, l'expressió «jardí d'infants» ve del *Kindergarden* de Foebel, i la imatge aquí és de jardí perquè la metàfora remet als pàrvuls com a edat en què els nens creixend'una manera natural. Val a dir que en els anys quaranta fer de parvulista era un dels pocs oficis permesos a les dones.

COMUNICACIÓ

Carme Merchán Cantos: *Figuracions de la natura en alguns poemes (contemporanis)*

Si la natura era la resposta, quina era la pregunta? Aquest és l'enginyós títol d'un dels llibres de l'investigador Jorge Wagensberg. Seguint la proposta continguda en el títol d'aquest llibre, jo voldria dir que la idea o pregunta reguladora que orienta la meua comunicació sobre la natura és la que segueix: si l'ésser humà també és natura, a què fa referència la pregunta sobre què és la natura? O qui és aquest ésser natural que es pregunta què és la natura?

Aquest aclariment em sembla important, perquè crec que la pregunta sobre la natura té, almenys, dos possibles vessants: el primer semblaria plantejar-se què és allò que no és humà, que ens fa front i que anomenem natura. És a dir, versaria sobre el tema clàssic de la natura (món no humà) *versus* la cultura (món humà). La segona qüestió podria formular-se així: què és allò humà-natural que es confronta, de dins estant, amb una realitat natural més ampla? O, per posar-ho també en termes clàssics, quines són les relacions entre el microcosmos i el macrocosmos?

La meua comunicació se centrarà en aquest segon vessant. És per això que he decidit aproximar-me al tema de la natura a partir de la poesia, la qual, en gran mesura, és una indagació figurativa sobre les relacions entre el microcosmos i el macrocosmos. Un exemple clar, al meu parer, el constitueix la poesia de J.V. Foix. En concret, he triat dos sonets del llibre *Sol, i de dol*. Amb un es comença i amb l'altre s'acaba el grup de sonets aplegats sota l'epígraf «No'm clam d'algú qu'en mon mal haja culpa» (vers del gran poeta medieval Ausiàs Marc) i comencen respectivament així: «Sol, i de dol, i amb vetusta gonella» i «És per la Ment que se m'obre Natura.» Primer els llegiré i després els comentaré.

Sol, i de dol, i amb vetusta gonella,
em veig sovint per fosques solituds,
en prats ignots i munts de llicorella
i gorgs pregons que m'aturen, astuts.

I dic: On só? Per quina terra vella,
—per quin cel mort—, o pasturatges muts,
deleges foll? Vers quina maravella
d'astre ignorat m'adreç passos retuts?

Sol, sóc etern. M'és present el paisatge
de fa mil anys, l'estrany no m'és estrany:
jo m'hi sent nat; i en desert sense estany

o en tue de neu, jo retrob el paratge
on ja vaguí, i, de Déu, el parany
per heure'm tot. O del diable engany.

L'altre sonet diu així:

És per la Ment que se m'obre Natura
a l'ull golós; per ella em sé immortal
puix que l'ordén, i ençà i enllà del mal,
el temps és u i pel meu ordre dura.

D'on home só. I alluny tota pastura
al meu llanguir. En ella l'Irreal
no és el fosc, ni el son, ni l'Ideal,
ni el foll cobeig d'una aurança futura,
ans el present; i amb ell, l'hora i el lloc,
i el cremar dolç en el meu propi foc
fet de voler sense queixa ni usura.

Del bell concret faig el meu càlid joc
a cada instant, i en els segles em moc
lent, com el roc davant la mar obscura.

M'agradaria comentar-los tot posant-los en relació. El primer sonet es planteja una pregunta: «I dic: On só?», la qual és una pregunta pel lloc, el *situs* del poeta com a ésser humà. És, en definitiva, una pregunta sobre la situació humana. Aquesta situació és pensada a partir de determinades figuracions del món natural com ara «terra vella», «pasturatges muts», «cel mort» i «astre ignorat». Les dues primeres imatges, «terra vella» i «pasturatges muts», fan referència al món sublunar, per dir-ho així, mentre que

les dues darreres, «cel mort» i «astre ignorat», ens remetent al món supralunar. Aquesta divisió pot suggerir que el que resulta peculiar de l'ésser humà és ser ciutadà de dos mons, el terrè i el celeste, i posa de manifest una oscil·lació que es mantindrà al llarg dels divuit sonets que componen la primera secció de sonets aplegats sota l'epígraf «No'm clam d'algú qu'en mon mal haja culpa». Però aquest problema del *situs* el resol el poeta en clau temporal: «Sol, sóc etern./ Jo m'hi sent nat.» Per a figurar aquesta nova situació que conté una contradicció (ser etern i sentir-se nat), el poeta fa servir dues imatges: estar en un «desert sense estany» o «en叔 de neu». El desert és la solitud i que no hi hagi estany representaria que no hi ha aigua ni possibilitat d'imatges reflectides en ell a mode de mirall. D'altra banda, el «叔 de neu» ens torna a remetre a allò supralunar, i el fet que sigui de neu ens fa pensar en aigua condensada, immobilitzada, eterna. La tensió entre allò etern i allò peremptori també és recurrent al llarg d'aquests divuit sonets: estem i no estem, som i no som. Si bé en aquest sonet sembla decantar-se pel pol de l'eternitat, veurem que en el següent no sembla pas ser així. El sonet «Sol, i de dol i amb vetusta gonella» conclou, però, amb un altre dubte: «jo retrob el paratge/ on ja vaguí, i, de Déu, el parany/ Per heure'm tot. O del diable engany». Aquest dubte ens remet al famós tema del geni maligne cartesià i, en definitiva, ens confronta amb el problema de si allò que sentim i pensem és realitat o ficció.

Si el primer sonet, «Sol, i de dol, i amb vetusta gonella», tracta el que hem anomenat problema de la situació de l'ésser humà, el segon, «És per la Ment que se m'obre Natura», abordaria el problema de la identitat. En ell, en comptes d'una pregunta central ens trobem amb una afirmació rotunda: «D'on home só». La Ment humana és representada com un «ull golós». Aquesta ment fa que el poeta com a ésser humà se sàpiga immortal, i té una tasca ordenadora i integradora: «El temps és u i pel meu ordre dura». Aquest vers, si bé constitueix una afirmació, acabarà mostrant més aviat un desig: el de saber-se i sentir-se amb una identitat personal integrada. I es tracta més aviat d'un desig, perquè els versos que segueixen tornen a plantejar la polaritat que analitzàvem en el sonet anterior: la irrealitat d'un present «i amb ell l'hora i el lloc», enfront de la realitat única de l' instant «i en els segles en moc / Lent com el roc davant la mar obscura». De fet, al llarg de tots aquests sonets,

el poeta està lluitant precisament per aconseguir la unitat del jo, el qual corre sempre el risc de disgregar-se (Josep Romeu i Figueras, «Sol, i de dol», de J.V. Foix). En aquest cas el poeta sembla pendre partit, no per l'eternitat, allò immutable, sinó per allò canviant, terrenal: «Del bell concret faig el meu càlid joc». I així ens trobem amb una identitat personal, amb un jo que és representat figurativament de tres curioses maneres: un «cremar dolç en el propi foc», que fa «del bell concret» un «càlid joc» i que es mou «dent davant la mar obscura». Aquestes imatges tenen resonàncies d'Heràclit i Anaximandre: el jo és, com el foc, u i divers alhora, però per sentir-se consolidat, permanent, inicia un «càlid joc» que li permet d'imaginar-se com un «roc», com si el mateix aire enrarit que és el foc pogués donar lloc a aquell aire condensat que és el roc.

Hem intentat mostrar com, per a situar-nos i per a saber qui som com a éssers humans el poeta Foix s'ha ajudat de les diverses figures que ens ofereix la natura. Sembla que figurant-nos i refigurant-nos què és allò altre (un paisatge o la mar obscura) poguéssim aprendre quin és el nostre lloc en el cosmos i qui som nosaltres (un desert sense estany, un «tuc de neu» o un «roc» que es mou lent davant la «mar obscura»).

I és per tot aquest seguit de suggeridores figuracions de la natura humanitzada que jo també he volgut fer de la interpretació d'aquests sonets de Foix «el meu càlid joc».

COMUNICACIÓ

Xavier Roviró Alemany: *La natura segons en Pere Font i Ribes*

Esmentaré unes quantes creences sobre la creació d'animals, de plantes i de l'home, i també de la natura en general. Han estat recollides pel Grup de Recerca Folklòrica d'Osona a Pere Font i Ribes entre els anys 1980 i 1984. En Pere va néixer en 1909 a l'Argilagós, una masia situada sobre el cingle del Far, al terme de Susqueda. Quan es casà anà a viure a Rupit, on morí a l'estiu de 1984. Treballà sempre al bosc, féu de pagès i era sauri: tenia el do de trobar aigua i tresors; ho feia amb una ballesta, i ens ho demostrà més d'una vegada. Ens explicava que aquest seu do l'hi havia donat Déu, de la mateixa manera que altres persones tenen altres dons, i deia: «Perquè Déu va dir que entre tots ho hem de fer tot». Era un bon narrador fent servir una gran varietat d'entonacions i moviments de veu, així com l'ús de paraules i formes antigues. Totes les narracions d'encantats, del follet, de màgia, de bruixes, de dimonis, etc., les explicava convençut que eren fets reals, que havien passat alguna vegada, i els recreava i revivia recordant tots els detalls cada cop que els contava.

Creences semblants també les hem recollides d'altres persones de la comarca d'Osona, tots nascuts a principis del segle xx, que han viscut la natura de manera intensa. Són persones que han estat pastors, pagesos o bosquerols i, per tant, la natura ha format part de la seva vida diària, ja que han viscut hora a hora i dia a dia els fets naturals de molt a prop. Les interpretacions i les descripcions que donen de tot el creat són tangibles i molt assequibles, amb una sensibilitat basada en una percepció racional dels fets observats.

La majoria d'aquestes persones, en Pere n'és l'exponent més clar, tenen evidentment una concepció dualista de la vida, i asseguren que tota la creació prové de la lluita mantinguda entre la part bona i la part dolenta. Una lluita aferrissada que ve de temps immemorial entre Déu i el diable, dos esperits purs i oposats: «*Dos esperits puríssims i perfectíssims que no es poden ni veure ni tocar.*»

Una pugna que ha permès la creació de tots els animals, de totes les plantes i també dels éssers inanimats: «*Hi ha la bona i la*

dolenta que es combaten. I és de molt bon entendre, sense lletra ni sense re. I la dolenta sempre anava per combatre la part bona, per quedar-s'ho tot ell.»

Donaré, però, només uns quants exemples dels que ens contà en Pere del resultat d'aquesta pugna.

– «Perquè, per exemple, con el bon sembrador va sembrar el blat, qui va ser qui va sembrar la cugula?: l'enemic!»

– «Qui va plantar els ceps, va inventar els ceps, el raïms, el vi, lo que sigui? Per fer la polecra [la punyeta] al mig dels ceps hi sortien romegueres. Per dar feina a n'el pagès!»

– «La fanga de dues pues és existida del dimoni. La fanga de fangar, de fer vianda, és existida del dimoni, és de dues pues. El dimoni va dir: – Jo fangaré el camp sense fer-hi cap petja, per fer vianda!

I vet aquí que el Senyor li va dir [parla més suau]: – Aviam, porta-la, aquesta fanga, aviam com està?

I va veure que era de dues pues. Diu: – Jo n'hi posaré una de tres i encara faré més tros que no pas tu.

I Déu va posar l'atra, la de tres pues. Com que era més ampla, agafava més tros. Amb una malícia que espantava, la part dolenta sempre anava només si poria traïr; sempre, sempre.»

– «Els gats són posats de Déu i les rates són del dimoni. Prevé de base de conreu. [Aquí torna a explicar com el dimoni va perdre la juguesca de les fangues.] Llavonses el dimoni de ràbia li va di-li:

– Dòs ara inventaré unes cuques, que tanta vianda com hei fagis, que se te la mengin tota...

– Dòs jo li inventaré unes atres que se les menjaran!

El gat és inventat de Nostro Senyor... L'atre va dir:

– Hi posaré la rata!...

– Dòs jo en faré unes atres que es menjaran les cuques.»

– «Alí! Jo pel mig del bosc hi passaré tant com vulguis. Perquè cony jo no passaré? Només per les mates? No espinen pas!

I el dimoni [amb veu ronca]:

– No? Jo n'inventaré unes per lla al mig de les mates que

seran llargues com una soga, i faran unes dents com una cara-lloba [família dels cards?].»

– «*El llop és una cuca de bosc. Com que Déu i la part dolenta no sabia com divertir-se, van anar a posar-lo. Oh!, i en varen posar de cuques sobrereres.*»

– «*Totes les porqueries, d'abres, cuques, ... me cago amb ..., sempre amb la malícia, ja són posades de l'una i de l'altra. La rata-penada –ja esteu farts de veure-la–, doncs és portada, és existida del dimoni, la rata-penada. La rata-penada no porta pas plumes! Porta pas plumes! Vola de pell! Té pa re de plumes! Porta les ales igolment com això [assenyala la mà], però no porta pas plumes!*

Per què no porta plumes?

Perquè és de la part dolenta. És posada de la part dolenta.

I Nostro Senyor va dir:

– *Doncs jo en faré un atre de més maco. Que serà més maco que no pas el teu!*

I va posar l'areneta [oreneta]. L'areneta no fa cap mal per res enlloc del món.»

Si anéssim desgranant la lògica, ens portaria a trobar que tots i cada un dels éssers de la creació tenen el seu contrari, el complementari o l'oposat: la rosa té espines; el gos és el parent bo del llop, com el porc del senglar; el llargardaix és noble, la serp traïdora; els rovellons són bons, les lleteroles verinoses; ...

I l'home? D'on ve l'home? Evidentment l'home ha estat creat per Déu i tots els éssers humans, els que han nascut i els que naixeran, estan sota la protecció de la part bona. Però el dimoni sempre està a l'aguait per si pot aconseguir, en algun moment de descuit, una ànima esgarriada; d'exemples d'això en trobaríem a pilots. En Pere ens feu una explicació molt interessant d'un d'aquests moments de distracció de la part bona:

«Totes les hores de què va passar els martiris Déu, eh! –pujar les muntanyes del Calvari, que porta l'hestòria aquesta– ell, el pobre, no va poder estar per ningú, enteneu? I tots els que varen néixer, nois i homes, tots els dies que varen estar, varen quedar de la part dolenta. Van

quedar encantats, i aquesta gent no moren pas: són castigats.

I per què són castigats?

Perquè no hi havia Déu! Tots els que van néixer mentre feien els martiris Déu –que el varen agafar–, ell no va estar per ningú i varen quedar de la part dolenta: els encantats.

Varen quedar castigats, si estan castigats no moren pas. Una cosa castigada no mor pas.»

Acabo posant unes petites anotacions d'algunes explicacions que ens féu en Pere Font sobre fets naturals. Només en dono un petita llista, però significativa, sense fer-ne la transcripció ni cap comentari, ja que seria tan llarg que ho deixo per a la reflexió:

- Totes les espècies d'animals són a la mar i a terra. Menys la guilla, que no va voler tirar-se a l'aigua.
- Hi ha diversos tipus d'homes: gegants, patufets, indis, gitans.
- La vaca és la bèstia que més t'estimarà com una persona.
- Un verí ha de matar l'altre.
- L'isard és la cabra bosquetana.
- El serpent prevé d'una serp molt vella.
- L'ós no és cap mala bèstia; si no l'amoïnes, ella no amoïna a ningú.
- Hi ha dues llunes: la del dia i la de la nit.
- El món no volta, doncs les muntanyes no es mouen pas.
- El món no és rodó, doncs com està format el voltant de la bola?
- La boira és un fum que surt d'uns forats. El fum el crea l'atmosfera del terreny.
- Els terratrèmols els crea el fum quan no pot sortir per cap forat.
- El vent és una electricitat. És un esperit. Sense vent no podem viure.
- El tro en un principi havia de servir per avisar que cauria el llamp.
- La centella té més potència que el llamp.
- El cel és a dalt i l'infern a baix.

COMUNICACIÓ

Manuel Satué i Sillué (SCF): *A l'entorn de la heideggeriana «Qüestió sobre la tècnica»*

El món, per a Heidegger, està compost per la quaternitat: terra, cel, mortals i immortals. La terra és el lloc de l'ocultament, mentre el cel ho és de la claredat; els mortals són els homes éssers finits, perquè tenen la mort com la possibilitat més irrefragable, els immortals, els antics déus que avui ja han perdut el seu regnat.

Seguint el model heideggerià podríem dir que la natura, com a tal, estaria composta de la terra, pàtria de l'home i dels cels. Sabut és que des d'un principi Jahvé crea els cels i la terra molt abans que l'home, com a ens intel·ligent però finit.

Heidegger és proposa investigar sobre la tècnica i la seves repercussions en la natura des de la *tekhné* grega a la més moderna tecnologia.

La tècnica es pot considerar des de dues perspectives diferents, però complementàries: un instrument, un mitjà posat per a assolir un fi prefixat o bé un fer humà, determinació psicològica. Tant en l'una, com en l'altra es tracta de la fabricació o producció de quelcom nou que s'esdevé en acte. En aquest sentit una vertadera *poiesis*, un produir, un fer passar de la latència a la il·latència; per tant, fer venir alguna cosa a la veritat. La veritat tal com la concep el mestre és *aletheia*, això és, desvelament.

Des d'Aristòtil coneixem la teoria de les quatre causes per a l'explicació de tot allò que és produït. L'artista grec era anomenat *tekhmites* perquè aplicant el seu saber manufacturava quelcom, servint-se d'una matèria ja preexistent; així un vas sagrat procedia de l'or i la seva destinació era el culte degut als antics déus. Amb tot, en la natura la producció sembla esdevenir-se de tota una altra manera «La *physis* és fins i tot *poiesis* en el senti més alt. Perquè el present *physei* té en si mateix l'esclat del produir, p.e, l'esclatada de la flor en florir. En canvi, el producte artesanal (...) no té en si mateix l'esclat del produir, sinó en un altre, en l'artesà o artista»¹.

1. *La qüestió envers la tècnica*, en «Fits» de M. HEIDEGGER, Barcelona: Laia, 1989, p. 290.

Reprenent un idea apuntada més amunt, «La tècnica és un mode de revelar. La tècnica és essència en l'àmbit de revelar i il·la-tència on s'esdevé *alétheia*, on s'esdevé veritat»².

La tècnica moderna aplicada a la natura no es limita a revelar, sinó que podem considerar-la com una vertadera provocació, una certa violència exercida sobre la mateixa natura. En aquest aspecte es distingeix de l'antiga. Així el vell molí de vent es limitava a emprar la força natural del vent, mentre que el modern motor, a més de subministrar energia, també és capaç d'acumular-la. Per tant, una certa violència és exercida sobre la naturalesa. Mentre que el vell pont en comunicar les dues ribes no obstruïa el corrent del Rin, en canvi si que ho fa la central hidroelèctrica edificada en el seu curs tot modificant-lo. «La provocació s'esdevé talment que l'energia latent en la natura és desfermada, allò que ha estat desclòs és transformat, allò que ha estat acumulat és distribuït al seu torn, i allò que ha estat distribuït és commutat de nou»³.

La natura a través de la tècnica moderna evidentment és provocada i violentada. La finalitat de tot això és posar-la al servei de l'home per a uns fins particulars moltes vegades del tot aliens als que en un principi preveia la mateixa naturalesa. Pensa el mestre que el tècnic ha de ser respectuós, al màxim, amb la natura per a no desvirtuar-la. És evident que existeix el perill d'una violència que exploti la *physis* de manera que en arrabassar-li o abusar de les seves forces aquestes arribin a esgotar-se i el benefici assolit es limiti a una generació. La finitud és una de les característiques més irrebassables de l'home tal com el mestre ho explicita.

L'home no pot ser l'amo absolut d'una natura, de la qual seguint el vell adagi llatí, cal usar però no abusar. L'aplicació de la tècnica es basa en el coneixement de la ciència física. Així també cal tenir-ho en compte, perquè no és una ciència merament formalitzada sinó aplicada.

El perill de l'hodierna tècnica aplicada a la natura, tal com assenyala el mestre, és més que evident. La producció en la natura no pot ser tan sols una provocació violentadora de la *physis*.

Aquí Heidegger addueix el vers del poeta que diu: «On hi ha el perill, creix també el que salva»⁴.

2. *Ibid.*, p. 293.

3. *Ibid.*, p. 295.

4. *Ibid.*, p. 316.

Retornant a la idea expressada per Heidegger—produir és revelar—, podem ara investigar-ho un xic més. «Només en la mesura que l'home, per la seva banda, es troba provocat a explotar les energies de la naturalesa, es pot esdevenir el revelar»⁵.

Si produir, per al filòsof alemany, és un revelar, cada vegada que l'home obre els seus sentits per captar la natura que l'envolta «es troba portat vers la revelació o la il·latència», per usar el llenguatge del mestre.

Dues són les actituds despertades per l'home davant la contemplació de la natura: una és la dominar-la per posar-la al seu servei a través de la moderna tècnica; l'altra, exaltar-la mitjançant «produir el ver en el bell. *Tekhné* significava la *poiesis* de les belles arts»⁶.

La música, la pintura, l'escultura i també la poesia de tots els temps s'han inspirat en la contemplació de la natura, produint obres admirables. Recordem, a tall d'exemple, les més belles composicions dels nostres grans poetes Verdaguer i Maragall, extasiats davant la naturalesa. Escoltem el darrer cantant el Pirineu: «Oh Pirineu! En tes profundes gorges, fill de la plana, m'he sentit corprès / i amb l'esguard demanava al cel altíssim amplària i vent»⁷.

Així, doncs, amb el pensador alemany, que en els seus últims temps parla molt de poesia, podem concloure que la natura, a més del desig d'emprar-la per al benefici propi, ha pogut en tots els temps inspirar les més belles produccions de les anomenades belles arts.

Conclourem amb les mateixes paraules amb que ho fa el pensador: «Com més ens apropem al perill, més clarament comencem a il·luminar els camins que menen al que salva, més inquisitiu esdevenim. Car el fet de qüestionar és la pietat del pensament»⁸.

5. *Ibid.*, p. 317.

6. *Ibid.*, p. 317.

7. JOAN MARAGALL, *Obra completa*, Barcelona: Editorial Selecta, 1960.

8. *Op cit.*, p. 318.

COMUNICACIÓ

Ignasi Roviró Alemany (URL): *L'art i la bellesa natural*

S'ha escrit que Hegel és el primer que allunya definitivament el concepte de bellesa aplicat al món natural¹. Tal com és feta l'afirmació, s'ha de dir que és falsa i vertadera alhora. Falsa, perquè també en la natura existeix la bellesa; vertadera, perquè la bellesa creada per mans humanes és superior, en el pensar del savi alemany, a la dels objectes naturals.

Així, doncs, existeix la bellesa natural i la bellesa artística. La primera és pròpia de la metafísica; la segona, pròpia de la filosofia de l'art. Quan Hegel parla de filosofia de l'art bell ja exclou, doncs, la bellesa natural. L'ingenu pot pensar que darrere aquesta exclusió hi ha aquella distinció aristotèlica entre allò que és creat per la naturalesa i el que és obra d'artifici. Ja veurem que la posició hegeliana no coincideix amb la del vell pensador grec. Així, doncs, l'exclusió podria semblar a l'ingenu una pura arbitrarietat. La bellesa, argumentaria, és una, sigui o no natural. En prendre aquesta determinació, Hegel ens vol fer adonar que les dues belleses (la natural i l'artística) es troben en plans diferents²: una –la bellesa de l'art–, és superior a l'altra –la bellesa natural–. Però aquesta distinció ha de ser ben entesa: no porta implícit un menyspreu per la natura, sinó una superació dialèctica d'aquesta. La bellesa natural és superada en la bellesa artística. Aquesta és una de les idees-eix que es van desplegant en totes les seves conseqüències al llarg de l'obra hegeliana. Però, per què la bellesa artística és superior a la bellesa natural? Considerada formalment: en la bellesa

1. Kauffmann recollí la polèmica iniciada per Lasson en acusar Hotho de manipular el pensament de Hegel. La manipulació hauria consistit a fer encara més gran la separació entre bellesa natural i bellesa artística.

2. «... puede sin embargo afirmarse ya de entrada que lo bello artístico es superior a la naturaleza. Pues la belleza artística es la *belleza generada y regenerada por el espíritu*, y la superioridad de lo bello artístico sobre la belleza de la naturaleza guarda proporción con la superioridad del espíritu y sus producciones sobre la naturaleza y sus fenómenos» (HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, p. 8).

artística hi ha present l'espiritualitat i la llibertat. Vist des de la perspectiva del contingut: en un element natural s'hi troba la necessitat, ja que és lligat als altres elements naturals per vincles propis. És a dir, un element natural no és una realitat per-a-si, sinó una realitat per-a-un-altre. Mentre que la bellesa artística és una realitat per-a-si i lliure.

Tanmateix, afirmar que la bellesa de l'esperit és superior a la bellesa de la natura és, segons Hegel, ben elemental. L'autèntica superioritat ve del fet que l'única bellesa vertadera és la de l'esperit³. Entesa així, veiem desaparèixer la pretesa oposició aristotèlica entre bellesa natural i bellesa artística. Ara, la bellesa natural és percebuda com un reflex, com una manera imperfecta i incompleta de l'esperit.

La bellesa en l'art, però, pot tenir un tractament científic? En la bellesa artística gaudim de *la llibertat de la producció i de les configuracions*. Això podria fer pensar que en tota producció i contemplació artística som lluny de la ciència, ens trobem lluny de la regla i d'allò reglat. Per altra banda, i donat que en l'art hi juga un paper fonamental la fantasia, el joc i la imaginació creadora: «... parece que al pensamiento tenga que faltarle el valor para traer a éstos completamente ante su presencia, juzgarlos e insertarlos entre sus fórmulas universales»⁴.

Cal fer notar, també, que hi ha un ús de l'art que és «útil», és a dir, per a entretenir-se, per a adornar, per a decorar... Però, en aquest «ús», l'art esdevé art servil, art esclau d'una finalitat⁵. Per contra,

3. «... lo que en sí todo lo abarca, de tal modo que todo lo bello sólo es verdaderamente bello en cuanto participe de esto superior y producto de lo mismo» (HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 8).

4. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 10.

5. El 2003 va ser l'any del disseny i el centenari del Foment de les Arts Decoratives (FAD). Ressenyant aquesta efemèride, la periodista Lourdes Domínguez va entrevistar els responsables del FAD respecte al bon disseny. I publicà les següents característiques: «Pel FAD el bon disseny és el que: 1) És per a tothom (amb una àmplia varietat cultural, de recursos, de condicions físiques, edats, etc.) 2) Resol de forma efectiva problemes quotidians. 3) S'ajusta a les possibilitats del client (mitjans de producció, distribució, etc.) 4) S'ajusta a les necessitats de l'usuari (cal que responguin a les expectatives que creen). 5) Fa entenedora tota la tecnologia que ens envolta creant

Hegel destaca l'art lliure, lliure tant en els fins com en els mitjans. El veritable art és aquell que s'eleva per sobre de tota servitud, que és veritablement autònom. Quan l'art és veritablement art es troba en la regió de la filosofia i de la religió⁶: l'obra d'art bella és, aleshores, una representació sensible del món suprasensible.

L'obra d'art bella és «el primer término conciliador entre lo meramente exterior, sensible y pasajero, y el pensamiento puro, entre la naturaleza y la finita realidad efectiva, y la infinita libertad del pensamiento conceptual»⁷. És ben cert que hom ha volgut fer notar una certa indignitat de l'obra d'art pel que té de material, de sensible, d'aparença i il·lusió. Però, en aquest punt, Hegel és contundent: aquesta concepció només es podria considerar objecció si entenguéssim l'aparença com allò que no ha de ser. Però l'aparença no es pot desvincular de cap manera de l'essència: ella mateixa reclama l'aparença. La veritat sempre és veritat per a algú. La veritat sempre apareix. El que sí que és millorable és la realització particular de l'aparença. L'autèntica realitat efectiva és més enllà de la immediata del sentir i dels objectes exteriors⁸.

interfaces clares i còmodes. 6) Estimula els fluxos de la matèria i de l'energia en la fabricació d'objectes i, per tant, els fa més sostenibles. 7) Fa gaudir els nostres sentits amb troballes estètiques que evolucionen juntament amb la societat 8) S'avança al seu temps, intuïnt nous usos per a les noves necessitats que la societat tindrà en un futur proper.» (Diari AVUI, revista del dominical, 2 març 2003, p. 11).

6. «Sólo en esta su libertad es el arte arte verdadero, y sólo cumple su *suprema* tarea cuando se sitúa en la esfera común de la religión y de la filosofía y es solamente un modo de hacer conscientes y de expresar lo *divino*, los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprensivas del espíritu. En las obras de arte han depositado los pueblos sus intuiciones y representaciones internas más ricas en contenido, y a menudo constituye el arte bello la clave, la única en muchos pueblos, para la comprensión de la sabiduría y la religión» (HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 11).

7. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 11.

8. «Pues sólo es de veras efectivamente real lo-que-es-en-y-para-sí, lo sustancial de la naturaleza y del espíritu, lo cual se da por cierto a sí mismo presencia y ser-ahí, pero en este ser-ahí sigue siendo lo que es en y para sí, y sólo así es de veras efectivamente real. Lo que el arte realza y deja que se manifieste es precisamente el dominio de estas

Aquesta posició elevada de l'art pot fer pensar que és la forma més alta que té l'esperit de fer conscients per a si mateix els seus vertaders interessos. Per la seva pròpia forma l'art és limitat a certs continguts a través de matèria sensible. Les veritats profundes de la religió cristiana no són plenament representables a través de l'art. La religió ha superat l'art. Com repetirà Hegel en més d'una ocasió, l'art és del passat⁹. Ara l'art, a més del plaer, ens suscita el judici: posem a consideració el contingut, els mitjans de representació i l'adequació entre ells. És per això que l'art pot d'estudiar-se científicament.

Hi ha dos mètodes de considerar científicament la bellesa, que entre ells semblen oposats i que s'excloïuen: el primer és aquell que pren com a punt de partença allò que és empíric¹⁰; l'altre, el

potencias universales. En el mundo ordinario externo e interno aparece ciertamente también la esencialidad, pero con la figura de un caos de contingencias, atrofiada por la inmediatez de lo sensible y por el arbitrio en circunstancias, acontecimientos, caracteres, etc. El arte le quita la apariencia y la ilusión de este mundo malo, efímero, a aquel contenido verdadero de los fenómenos, y les da a éstos una finalidad efectiva superior, hija del espíritu». (HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 12).

9. «Considerado en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros, en todos estos respectos, algo del pasado. Con ello ha perdido para nosotros también la verdad y la vitalidad auténticas, y más que afirmar en la realidad efectiva su primitiva necesidad y ocupar su lugar superior en ella, ha sido relegado a nuestra representación». (HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 14).

10. «... constituye el camino necesario para quien aspire a convertirse en *erudito en arte*. Y así como todo el mundo hoy en día, aunque no se dedique a la física, quiere estar provisto de los conocimientos físicos más esenciales, la posesión de ciertos conocimientos de arte se ha convertido más o menos en uno de los requisitos de un hombre culto, y es bastante general la pretensión de mostrarse como un diletante y entendido en arte. [...] Además, cada obra de arte pertenece *asu tiempo, a su pueblo, a su entorno*, y depende de particulares ideas y fines históricos y de otra índole, por lo que la erudición artística requiere una gran cantidad de conocimientos *históricos* y al mismo tiempo muy *específicos* por cierto, pues la naturaleza individual de la obra de arte se refiere precisamente a lo singular y precisa de lo específico para su comprensión y elucidación» (HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 16).

que observa la bellesa en si mateixa, més enllà de la particularitat; és a dir, el que es troba en la universalitat de la idea¹¹. Però l'única manera d'arribar a la veritat de l'art és adonar-se que no hi ha antagonisme en els dos pols. Al contrari: la particularització és un moment de l'universal¹². Apareix, de nou, un dels conceptes més recurrents i fecunds de Hegel: les oposicions sempre són superacions en una unitat «viva» i superior. És un pensament dialèctic on la natura és un element imprescindible i ubicat en l'esdevenir imparable de la idea.

11. «Sólo que esta consideración de lo bello para si en su idea puede convertirse ella misma a su vez en una metafísica abstracta, y, aunque se tome a Platón como base y guía, ya no podemos sin embargo contentarnos con la abstracción platónica, ni siquiera en lo que se refiere a la idea lógica de lo bello. Debemos comprender ésta más profunda y concretamente, pues la falta de contenido de que adolece la idea platónica ya no satisface las necesidades filosóficas, más ricas, de nuestro espíritu actual» (HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 21).

12. «... las particularidades hacia las que se avanza llevan en sí la universalidad y la esencialidad del concepto en cuanto que éstas manifiestan las propias particularidades de éste» (HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 21).

COMUNICACIÓ

Marta Poblet (UOC): *L'aigua del temps que vius: prevenció i gestió dels conflictes hídrics*

Bona tarda a tothom. En primer lloc, voldria agrair als organitzadors d'aquests col·loquis haver-me convidat a presentar aquesta comunicació. El que presentaré avui, de fet, és una petita síntesi de dos estudis sobre prevenció i gestió de conflictes mediambientals, desenvolupats en el marc d'una recerca comparativa d'àmbit europeu sobre polítiques de desenvolupament sostenible.

En els darrers anys, per cert, la ciència política sembla haver adoptat, de vegades de manera acrítica, una terminologia a l'ús: allà on hi havia «natura» ara es llegeix «medi ambient»; allà on el «creixement econòmic» sembla desfermat, s'imposa el «desenvolupament sostenible» o la «sostenibilitat», de tal manera que, avui, gairebé tot –fins i tot la construcció de pisos– és susceptible d'ésser sostenible. Feta aquesta primera prevenció inicial, voldria exposar un seguit de punts al voltant de tres qüestions centrals: i) què s'entén per «conflictes de l'aigua»?; ii) és possible la prevenció i la gestió d'aquests conflictes?; iii) de quines eines disposem? Els conflictes de l'aigua, en aquest sentit, em sembla que constitueixen un bon exemple del que anomenem «conflictes sobre els recursos naturals». Per què? Per diversos motius, com veurem. Abans, però, m'agradaria citar una les definicions més obertes sobre conflictes de component ambiental, que és la que es proposa en un dels darrers informes publicats per l'Organització Mundial de l'Alimentació (FAO, 2001: 1):

Els conflictes relacionats amb els recursos naturals provenen de desacords i diferències sobre l'accés, el control i la utilització dels recursos naturals. Sovint, aquests conflictes sorgeixen perquè les poblacions utilitzen els recursos –bosc, aigua, pasturatges i terres– amb finalitats distintes, o bé els volen gestionar de maneres diverses. Les diferències neixen igualment quan hi ha incompatibilitat d'interessos i necessitats entre uns i altres, o bé negligència de les prioritats de determinats grups d'usuaris en les polítiques, programes i projectes.

L'amplada d'aquesta definició permet encabir-hi molts conflictes¹, per bé que, en els darrers anys, l'èmfasi s'hagi posat en les disputes sobre recursos naturals renovables. Així, les anàlisis es concentren en les disputes sobre recursos renovables (aire, aigua, sol, boscos, etc.), ja que constitueixen el patró prevalent de conflicte des del final de la Guerra Freda (OHLSSON, 2000).

1. Els conflictes de l'aigua més «tradicionals», per dir-ho així, els constitueixen les disputes sobre les conques de rius que travessen fronteres nacionals. Les parts, aleshores, acostumen a arreglar-se en funció de la seva posició geogràfica –conca superior o conca inferior del riu– especialment quan «els costos i beneficis de l'aigua que es deriven de l'energia hidroelèctrica ● de la irrigació es distribueixen asimètricament» (MASON i SPILLMAN, 2002). Darrerament, però, emergeix amb força un altre aspecte conflictiu de caire qualitatiu: la contaminació dels aqüífers i la degradació de la qualitat de l'aigua, problema molt seriós en diverses àrees del planeta.

No és estrany, doncs, que les previsions del tipus «les guerres del segle XXI seran les guerres de l'aigua» hagin esdevingut força populars arreu. Alguns experts també s'han referit a «les guerres de l'aigua» (WARD, 2002) o a «la nova geografia del conflicte» (KLARE, 2001) com a indicadors d'aquest agreujament progressiu dels conflictes sobre els recursos naturals. Certament, el problema de l'aigua i dels recursos esdevé una preocupació de caire global: segons les dades que recullen els organismes internacionals any rere any, la demanda no ha deixat de créixer (augment de la població mundial, desenvolupament econòmic, etc.) i l'oferta no ha fet sinó disminuir (desertització, contaminació dels aqüífers, etc.). Aquests processos generen el que, amb més o menys fortuna, ja es qualifiquen de «refugiats ambientals»: l'any 1999 se'n van registrar 25 milions arreu del món, xifra que, per primera vegada, ultrapassava la de refugiats de guerra². Un panorama ben fosc, sens dubte.

1. En aquest sentit, vegeu també L. BROCK (1991) i R. MOLVÆR (1991).

2. Dada subministrada per Ismail Serageldin. President de la Comissió Mundial de l'Aigua, al Fòrum Mundial de l'Aigua de La Haia (2000) [citat a MASON i SPILLMAN, 2002].

2. Ara bé, també es necessari tenir en compte d'altres tendències significatives –i amb això passo a considerar la qüestió de si és possible la prevenció d'aquest tipus de conflictes. Pel que fa als recursos hídrics, les dades recollides a l'*Atlas d'acords internacionals de l'aigua* (GIORDANO & WOLF, 2002) mostren amb claredat que «les relacions de cooperació dominen la història de les relacions internacionals de l'aigua» (GIORDANO & WOLF, 2002: 3). Si prenem el període que va des de 1948 fins a l'actualitat, per exemple, veurem que es registren 37 conflictes greus –això és, incidents que impliquen l'ús de la força– la majoria dels quals (30) protagonitzats per Israel i algun dels seus veïns. Durant aquest mateix període, no obstant, també es negocien i se signen 253 acords de cooperació (*ídem*). L'aigua, doncs, pot jugar un paper integrador, i no tant dissolvent, en les relacions internacionals. O, millor dit, no l'aigua *per se*; sinó les institucions de l'aigua, per dir-ho així. La creació i el manteniment d'institucions locals, nacionals o internacionals de l'aigua, d'aquesta manera, juga un paper decisiu a l'hora de prevenir o mitigar un conflicte. Altra vegada, les dades mostren que la probabilitat d'esclat d'un conflicte en una conca determinada augmenta si no hi ha institucions amb capacitat d'adaptació a les condicions polítiques o hidrològiques en transformació (*ídem*: 4). I, en canvi, allà on hi ha vigents acords o altres mecanismes de gestió local, nacional o internacional dels recursos les relacions entre les comunitats i els estats tendeixen a ser més cooperatives, encara que la conca hagi experimentat un alt nivell de desenvolupament d'infraestructures (WOLF, YOFFE & GIORDANO, 2003).

Pel que fa a la contaminació dels aqüífers, posaré un exemple ben proper: el de la ramaderia intensiva a Catalunya. A la comarca d'Osona, per exemple, vint-i-set municipis han estat declarats zones vulnerables i es calcula que el 91 per cent de les fonts registren nivells mitjos de 127.9 mg/l de nitrats (el màxim permès per la UE són 50 mg/l). La presència d'un conflicte latent entre els interessos immediats d'agricultors, ramaders, explotacions agrícoles i granges intensives, d'una banda, i les necessitats a llarg termini d'un model agrícola sostenible basat en mètodes de «bones pràctiques» agrícoles o ramaderes, d'altra, no ha escapat als investigadors que estudien les causes de la degradació de l'aigua i del sòl i els obstacles que n'impedeixen el millorament.

Així, pel que fa al sòl, els investigadors han observat que és molt difícil que els agricultors o els ramaders adoptin tècniques de manteniment o millora de la fertilitat del sòl si els beneficis d'aquest manteniment o millora per a una determinat tros de terra són inferiors als costos que l'individu haurà de suportar (AYUK, 2001; HOPKINS *et al.*, 1997). En bona mesura, doncs, els nivells de qualitat de l'aigua i fertilitat del sòl són el resultat d'una funció de processos socials, econòmics i polítics associats amb les explotacions individuals i la seva gestió (AYUK, 2001: 184).

3. La gestió del conflicte amb eines de prevenció estructural es planteja, doncs, des d'una perspectiva multidimensional: la majoria dels estudis emfasitzen la necessitat de desenvolupar legislació per a regular les distintes activitats econòmiques i protegir els ecosistemes, però adverteixen que les disposicions legals no assoliran els seus objectius si no s'estableix, d'una banda, un règim de sancions (desincentius) i, d'altra, un conjunt de programes paral·lels que ofereixin incentius per a l'adopció de pràctiques alternatives. En aquest sentit, alguns estudis han posat de manifest que els agricultors que han acceptat de participar en un programa voluntari de «bones pràctiques agrícoles» tendeixen a abandonar-lo si no es tenen en compte les pressions de l'economia regional o global (SHARPLEY *et al.*, 2001), si els seus beneficis disminueixen i si no es preveuen mitjans de regulació i sanció (SUN *et al.*, 2000). En definitiva, estratègies que combinin allò que es coneix com «el pal i la pastanaga».

A banda d'això, a més a més, també hi ha els mecanismes de gestió locals i les institucions. El sistema d'assignació de l'aigua entre les comunitats berbers del nord d'Àfrica (la petjada del qual fou visible durant segles a les sèquies de València), segueix dos criteris bàsics: l'assignació per tandes o unitats de temps –i no per quantitats volumètriques– i l'establiment d'usos prioritaris. El primer criteri permet la creació d'un mercat que socialitza el risc de manera equitativa entre pobles, llinatges, famílies i individus (disminuint les necessitats d'emmagatzemat) alhora que salvaguarda els preceptes islàmics –el que es compra o es ven no és l'aigua, que és un do de Déu, sinó el temps. De forma similar, els usos prioritaris permeten que en temps d'oferta fluctuant de l'aigua totes les parts puguin satisfer les seves necessitats més essencials (WOOLF, 2000).

Hi ha institucions de cooperació fronterera, com ara les comissions internacionals de riu (del Danubi, del Rin, del Mekong, etc.), les comissions mixtes entre dos països, les confederacions hidrogràfiques, els tribunals de les aigües, etc.³ Hi ha doncs, un entramat d'institucions a diversos nivells amb capacitat d'intervenció i gestió. En alguns casos –la Comissió Internacional del Mekong es cita sovint– són exemples reeixits. Ara bé, quan de conflictes ambientals es tracta, les qüestions científiques, tècniques i pràctiques s'emmarquen sovint en un context de decisió on els interessos concrets hi juguen un paper fonamental⁴. En darrera instància, tot i que hi hagi un munt d'informació científica damunt la taula que aconselli alternatives més viables o «sostenibles», són aquests interessos els àrbitres finals de la decisió. Si això és així, cal seguir buscant mecanismes que permetin un major control, si més no, de les conseqüències no desitjades ● els riscos previsibles dels comportaments individuals. Altrament, com cantava en Raimon, ja no es podrà agafar «ni amb les mans ni a grapats, l'aigua del temps que vius». Moltes gràcies.

3. Les comissions de riu són organitzacions creades pels estats ribereïncs per facilitar les consultes i la cooperació en relació amb la gestió dels recursos hídrics comuns. La Societat de Nacions en feu un reconeixement jurídic explícit mitjançant la Convenció i l'Estatut sobre el règim dels cursos d'aigües navegables internacionals, signats a Barcelona l'any 1921. *Convention and Statute on the Regime of Navigable Waterways of International Concern*, Barcelona, 20 d'abril de 1921, *League of Nations Treaty Series*, Vol. VII, p.37.

4. Vegeu, en aquest sentit, el document elaborat per tres prestigioses institucions en aquest àmbit: l'*Institute for Environmental Conflict Resolution*, la *Western Justice Center Foundation* i RESOLVE, *Managing Scientific and Technical Information in Environmental Cases*, 2001 [disponible a http://www.resolve.org/about_pub.html].

TERCER ÀMBIT

LA NATURA EN LA PRÀCTICA
PROFESSIONAL



TAULA RODONA: LA NATURA EN L'ÀMBIT PROFESSIONAL

Enric Castellnou (moderador): Bona tarda. Anem a començar aquest tercer àmbit. Vull agrair, primer, en nom de l'ajuntament de la ciutat de Vic, la continuïtat d'aquests col·loquis. Vull expressar especialment el meu reconeixement personal a l'Ignasi Roviró pel fet que hagi pensat en mi per a moderar aquest tercer àmbit. Agraïxo, en fi, al Sr. Pedro Royo, que intervindrà en nom de les empreses de reciclatge, a la Sra. Mònica Ros, en nom dels fabricants de pinsos, i al Sr. Enric Vilaregut, en nom de l'administració pública, que hagin acceptat d'estar avui aquí per parlar d'aquest tema tan difícil dels purins. Passo ja la paraula al Sr. Enric Vilaregut, que parla en nom de l'administració pública.

Enric Vilaregut: Bona tarda. Gràcies per la introducció. Em van demanar que em centrés en la nostra experiència com a professional. Sóc tècnic del Consell Comarcal. Portem el tema dels purins, però n'hi ha d'altres: abocaments i indústries, gestió dels residus, recollida i selecció d'escombraries, pla de camins, etc. La veritat és que sortim cada setmana als diaris per temes de medi ambient i tenim una llarga experiència. Estem, doncs, a la trinxera a primera línia de foc.

Permetin-me parlar, primer, de temes resoltos: l'abocador i les depuradores. Hem fet 32 depuradores i fa anys que no sortim als diaris per aquest tema. Tenim un abocador i funciona bé. Aquests dos temes, els més antics, es van poder resoldre. En aquest cas actuem com un àrbitre bo, que al final del partit ningú no se'n recorda. L'abocador creix 120 tones cada dia. Pel que fa a tot això, sortim als diaris només per minúcies. L'únic tema important que queda pendent és el dels purins.

Pel que fa a aquest tema, estem en una fase de treball, hi ha molta feina feta. Com a professionals del medi ambient, trobem una cosa

ben curiosa: estem en un tipus de feina en què tothom opina, tothom en sap molt. Les persones amb poder mediàtic opinen sempre des del seu punt de vista. La realitat, però, és una altra. Cert ecologisme és massa fàcil. Per exemple, amb el tema de les depuradores es parlava cada dia de l'últim abocament de les indústries, de si els escorxadors havien tirat un porc sencer, del petroli, del darrer fet noticiable... Cada dia ens enfrontàvem amb això. Amb el temps ha funcionat la inspecció, i al cap de sis mesos hem convençut fins els ecologistes perquè hem posat fi als abocaments incontrolats. L'any 1995 certs municipis encararecollien les deixalles amb tractors i les cremaven als marges. Això ha canviat...

Pel que fa als purins, com abans amb les depuradores, tenim molta pressió ideològica. Aquí no creu ningú. Hi ha, primer, els quatre o cinc que «filosofen» sobre la recollida selectiva. A la comarca hi ha sobreproducció de residus, però també hi ha una recollida selectiva per habitant molt alta, per compensar. Els «filòsofs ecologistes» diuen que no n'hi ha prou, i a mi em sembla bé, però el cas és que avui he de recollir 120 tones! No pots anar «fent filosofia», perquè després hi ha la realitat i xoques amb la gent. Un altre límit molt important són els pressupostos municipals...

Finalment, hi ha el pla de residus. Aquest és el problema principal de la comarca. Però xoquem amb una cosa. Moltes famílies viuen del porc, el PIB de la comarca depèn d'aquesta indústria. Hem d'anar amb compte a l'hora de prendre mesures. És clar que hem d'actuar, però ho hem de fer sabent que segons el que fem moltes famílies rebran. Cal actuar lentament.

Els ramaders es queixen molt i els ecologistes encara més. Nosaltres provem de trobar un equilibri entre les raons dels uns i dels altres. La conclusió que en trec és que ho estem fent bé: estem a mig camí entre uns i altres i, per tant, ho estem fent bé.

Com resoldre la qüestió pedagògica? Hi ha molta pressió demagògica. I has de jugar amb el tema econòmic; has de dir: «Si vostè no fa això, li suposarà això.» Cal posar pressió econòmica. En tot cas, aquesta és la primera idea que volia transmetre: cal lluitar contra la demagògia d'un o altre signe que defensa posicions unilaterals.

Mònica Ros: Vull començar agraint al Consell Comarcal aquesta invitació. Parlaré dels purins, d'una experiència que hem endegat

enguany. Primer una dada. Del PIB de la comarca, el 26 % pertany al sector càrnic i el 13 % a l'alimentació animal (pinsos). Que gairebé el 40 % de l'economia de la comarca depengui d'aquests dos sectors ja ens diu que es tracta d'un tema important: cal lluitar per la sostenibilitat d'aquests sectors. El 35 % de la producció d'aquests dos sectors en tot Espanya està concentrat a Osona i Lleida.

El problema del purins és, com ja sabeu, el de l'excés de nitrogen. Com podem contribuir des de l'alimentació animal a combatre aquest problema? L'alimentació animal té molta proteïna, que és d'on surt el nitrogen. Com podem reduir-lo? És possible minimitzar el nitrogen amb les dietes. Estudis fets a la Bretanya francesa ho demostren. Es poden elaborar criteris objectius en l'elaboració de les dietes que redueixin la producció de nitrogen. La idea és senzilla: si l'animal no consumeix tant nitrogen és evident que no l'excretarà. Cal, doncs, equilibrar les dietes. Com menys càrrega contaminant hi hagi, menys requeriments caldran per a tractar les excrecions. Val a dir que no es tracta d'una solució total, sinó d'un complement. I cal afegir igualment que és aviat per a parlar dels resultats. El programa el vam pensar l'any 2002, i ha tingut bona acollida. De moment s'està aplicant de forma progressiva, a poc a poc. Fins ara hem obtingut d'un 5 % a un 12 % de reducció, però es pot arribar a nivells més elevats. Globalment es tracta d'una experiència positiva, però cal continuar treballant-hi. Probablement, hem de contribuir perquè els purins deixin de ser considerats un residu i fer-ne un subproducte per a la terra: utilitzar-los correctament per a les terres de conreu.

Pedro Royo: Quiero agradecer la oportunidad que me ofrecen de intervenir en este coloquio. Les hablaré de las actividades de mi empresa. El Grupo Guascor es una empresa joven, basada en una empresa de construcción de motores para barcos del País Vasco. Entró en el mundo de la aplicación de actividades térmicas, y busca soluciones tecnológicas a problemas diversos. El grupo está formado por varias empresas, entre ellas una de energía eólica. Busca resolver problemas medioambientales con soluciones económicamente rentables; por ejemplo, en el reciclado de residuos para combustibles. Déjenme explicarme sobre este ejemplo. En León hemos diseñado un ciclo cerrado: 1) del compostaje de los residuos

de las vacas hacemos combustibles para motores; 2) del funcionamiento de los motores obtenemos electricidad y calor; 3) el calor resultante lo usamos para ambientar invernaderos; 4) en el invernadero se obtiene cebada; 5) de la cebada, césped; el césped alimenta a las vacas; y 1') vuelta a empezar. Experiencia realizada con 50.000 vacas, nos da al mismo tiempo una carne con garantías y un ciclo medioambiental interesante.

Otro ejemplo sería el de la recuperación de neumáticos. Se trata de un grave problema medioambiental, pues cuando se incineran son altamente contaminantes, liberan toxinas, etc. Pues bien, la tecnología térmico-química permite reciclarlos, aunque no entraré aquí en los detalles. Pasemos a los purines.

En España hay actualmente 50.000.000 m³ de purines. 7.000.000 m³ son excedentarios y, de éstos, más de 1.000.000 m³ se encuentran en las comarcas de Cataluña. Hay, en efecto, una mayor concentración de purines de la que el territorio puede asimilar. Cabe hablar, pues, de falta de planificación o de una mala planificación, como también pasa en Valladolid y Aragón entre otros lugares. El problema técnico se puede formular así: hay que evitar que la parte líquida, que es donde se concentra el amoníaco, llegue a la tierra. La filtración de esta parte líquida es lo que expande los nitritos y nitratos, agentes que pueden provocar cáncer. El problema es que las sales disueltas en H₂O son muy difíciles de tratar porque requieren mucho oxígeno. Hay que evitar, pues, que los nitratos lleguen al agua. Como ustedes deben saber, el 90 % de las fuentes de la comarca de Osona son de agua no potable...

Para evitar que los nitratos lleguen al agua, Guascor propone una solución tecnológica, una técnica de deshidratación del purín. En una planta depuradora se procede a 1) la separación de los sólidos en suspensión y 2) la transformación de los sólidos disueltos. Se trata de retirar el amoníaco de la fase líquida del purín. Había tres posibilidades: tratamiento con ácido sulfúrico; condensación; o tratamiento biológico. Nos decantamos por esta tercera opción, que permite transformar el amoníaco en sustancias no contaminantes. El proceso tiene dos etapas. En la primera etapa extraemos el oxígeno del amoníaco mediante compresores, con lo cual se libera gas nitrógeno (al aire, no contaminante) y se obtiene una biomasa adecuada: $2\text{NO}_3 - 3\text{O}_2 = \text{N}_2$

El líquido resultante está ya depurado porque el nitrato disuelto en él no es volátil. Se procede, entonces, a un proceso de deshidratación. El líquido resultante ya no es contaminante, y los sólidos retirados del sistema se mezclan con otros productos y se introducen en un túnel de secado. La sustancia final es un abono apto para casi todo tipo de cultivos. De este modo, partiendo del purín porcino, lo que se obtiene es vapor de agua (en el proceso de deshidratación), abono y energía térmica, con un vertido cero. La energía, además, se reinvierte en los motores de las máquinas de la instalación y en la refrigeración.

En términos más generales, hay que decir que mi experiencia profesional me dice que no cabe el idealismo. Lo ideal desde el punto de vista ecológico suele no ser viable desde el punto de vista económico, de modo que lo segundo mejor a nivel ecológico suele ser mejor que lo primero en términos globales. No todo se puede hacer. En otras palabras: todo se puede hacer perfecto, pero lo que se puede hacer perfecto casi nunca se hace. Yo, que soy biólogo de formación, cuando empecé me daba constantemente de morros con el departamento financiero, pero con el tiempo he tenido que bajar el listón. Hacen falta medios materiales y humanos. Y, sobre todo, hace falta una buena mentalización por parte de todos, porque la mejora de la situación medioambiental exige planificar un proyecto de gestión que tenga en cuenta todos los factores implicados.

Enric Castellnou: És veritat que sempre hi ha qüestions tecnològiques, econòmiques, ecològiques, polítiques, jurídiques, judicials, etc. Aquesta de la visió de conjunt és una qüestió que es planteja a Osona i ningú no hi ha trobat la solució definitiva. Obrim el torn al debat



*Sr.ª Mònica Ros, Sr. Enric Vilaregut, Dr. Enric Castellnou i
Sr. Pedro Royo*

COL·LOQUI

Marta Poblet: Moltes gràcies a tots. En realitat tinc moltes preguntes a fer. Estic familiaritzada amb el tema pels estudis realitzats per la Facultat de Dret de la Universitat Oberta de Catalunya, i conec les xifres i les polítiques de diferents regions d'Europa, com ara Holanda o la Bretanya. Hi ha força acord pel que fa a les xifres, hi ha un consens molt generalitzat sobre el nombre de purins excedents. La meva pregunta va sobre les estratègies de tractament del problema. Aquí se'ns ha parlat de reducció de la producció d'agents contaminants a través de l'alimentació i del reciclatge. Però en altres àrees d'Europa s'ha plantejat més aviat la necessitat de reduir la producció porcina. La meva pregunta és: quin és el sostre de producció de la comarca d'Osona? És possible oferir, a més d'ajuts per a reciclar, ajuts per a reconvertir o diversificar en altres sentits, com ara la producció agrícola?

Mònica Ros: No sóc pas experta en producció porcina. Però diria que així com València és la taronja i La Rioja és el vi, Catalunya és càrnica. Això, doncs, hem de defensar-ho. Hi ha una via per a promoure ajuts per abandonar la producció. Però aquest no és el camí més important: s'ha de triar només en aquells casos en què urbanísticament parlant la producció sigui inviable. Es busquen solucions per a mantenir aquest sector econòmic tan important...

Enric Vilaregut: Et puc donar més dades. Pel que fa al sostre de la producció, estic d'acord amb la Mònica. No tan sols en porcs; som líders destacadíssims en vaques. El problema és, per dir-ho així, que produïm tres porcs i tenim terres per a dos. Això vol dir que ens hem de desfer d'un terç? Absolutament no. Hi ha altres vies. Les plantes de reciclatge, els ramaders que porten purins a altres comarques (com el Ripollès i la Selva), molts ramaders que tenen la seva pròpia depuradora... Hi ha, a més, un decret que forçarà a tancar les granges que no poden subsistir per motius urbanístics. La veritat és que el nombre de fonts contaminades ha disminuït considerablement, cosa que vol dir que anem millorant de mica en mica...

Marta Poble: Però les terres del voltant, d'aquestes comarques on dieu que va a parar part de l'excedent, també són terres vulnerables!

Enric Vilaregut: Ripoll, no. Manresa, sí. Els qui acullen i no poden fer-ho ja s'ho trobaran...

Enric Castellnou: Jo volia dir dues coses. Primera: hi ha un límit? No hi hauria de ser si existeix una solució tècnica per a l'excedent. Per a dos de cada tres porcs la naturalesa mateixa dóna la solució: és per al tercer que hem de resoldre tècnicament l'excedent.

I segona: per al conjunt del país és bo que els ramaders continuïn essent-ho. I no ho serien si haguessin de viure dels cereals. Si es guanyen bé la vida, és per la ramaderia, no per l'agricultura. Cal, doncs, mantenir l'equilibri, perquè d'això depèn la supervivència de les cases de pagès. Es tracta, en suma, d'un sector estratègic.

Enric Vilaregut: Una altra cosa: què et valdrà mantenir el tercer porc? Si et costa massa, busca una solució. Potser et caldrà plegar, si no és viable econòmicament. Hi ha granges que no tenen terra ni per al primer terç...

Pedro Royo: Cabe decir que una solución como esa, el cierre de las granjas, es de cirujía, es una solución traumática. Se trata de un sector que da trabajo a muchas personas. El tema es económico y también de ordenación del territorio. Económicamente hay diferencia entre los que tienen terreno y pueden aprovechar los purines y los que tienen que pagar una depuradora. Un ganadero familiar sin tierras quizás tenga que cerrar...

Desde nuestra empresa hemos encontrado una solución viable, que no es la mejor, pero que es viable. Hay que ir con cuidado en estos temas. Hay países europeos en los que los procesos de depuración resultan ser más contaminantes que el agua residual de las ciudades. El concepto básico es el de desarrollo sostenible: el reciclaje suele tener una repercusión económica muy elevada, que hay que rentabilizar produciendo electricidad o del modo que sea. Se trata, en suma, de hacer una buena gestión y ordenar mejor el sector de cara al futuro.

Ignasi Roviró: Gràcies a tots per les seves aportacions. Jo em miro el tema des de fora. Parlo, doncs, des del punt de vista del ciutadà

de peu. Uns anys enrere bevíem de les fonts. Sense que l'opinió pública estigués informada de les causes d'això mentre s'estaven produint, un bon dia ens diuen: «Ja no pots beure.» Com hem arribat a això? Per falta de previsió? Per una prevenció ineficaç? És veritat que tots contaminem. Però fer passar bou per bèstia grossa, no. Que una indústria que guanya diners contami així, com és que s'ha permès? Al final, els diners públics han de netejar l'aigua que contaminen uns porcs propietat d'uns particulars.

Enric Vilaregut: La història ha anat així. En els anys setanta i vuitanta els ramaders van veure que no podrien viure dels cereals. Uns quants van tenir la visió *encertada* de completar l'agricultura amb la ramaderia. Hi havia una simbiosi, perquè el residu servien d'adob, i tot estava lligat. Això és el que ha permès que no tinguem una comarca en ruïna. Això és el que ha salvat les masies, el que ha permès que hi hagi guaites pertot arreu, el que ha fet que hi hagi gent que vetlla pel territori, el que ha fet que hi hagi pocs incendis... Però després, amb l'aparició de la pesta porcina, van venir els problemes. La Generalitat va emetre un decret que prohibia que a menys de 1.000 metres d'una granja n'hi pogués haver una altra. Tal com està ordenat el territori de la comarca, que encara té l'estructura de l'època de Guifré el Pilós, aquest decret era inviable. Es tractava d'una ordre que no es podia complir... Les granges van sortir com bolets i s'hi va posar gent no professional. La rendibilitat del negoci va fer que es fessin inversions i el sector va créixer fins que ens hem adonat que ha crescut massa. Quan al final veiem els efectes –i no era fàcil detectar-ho!–, el problema ja s'ha escampat com una taca d'oli...

Sobre la segona pregunta. És cert que hi ha hagut inversió pública. Ara bé, són totes les indústries que han de reciclar aigües. La Generalitat ha finançat la instal·lació, però no el manteniment. Les inversions en infraestructures afectaran els qui no tenen terres...

Pompeu Casanovas: Ja em perdonarà la insistència, però és que sóc un cínic professional perquè sóc professor de Dret. Arran del que s'explica en el llibre *Catalunya catalana*, que recomano, jo voldria fer la pregunta següent: quants porcs hi ha: 600.000? I a qui pertanyen aquests porcs? En altres paraules: com és l'estruc-

tura d'aquesta indústria? Convé recordar que el tèxtil català, arran de la crisi del petroli del 73, ja no s'ha recuperat. El que jo voldria saber és quin tant per cent hi ha de capital estranger. O no és cert que tenim molts porcs holandesos perquè a Holanda la llei és molt més restrictiva pel que fa a l'impacte mediambiental? No és cert que darrere de moltes granges hi ha multinacionals? Com se'n beneficia, doncs, en conjunt, la comarca?

Enric Vilaregut: Aquesta és una pregunta maca de respondre. Cal distingir entre casos ben diferents. Per a explicar-ho, cal fer la distinció entre les granges mares, les que engreixen els garrins, i les industrials, que engreixen l'animal ja adult. Una granja mare és una granja productora, que demana un personal molt professional. La cria dels garrins de 6 a 20 quilos és també una etapa molt delicada, en què als animals els calen moltes atencions. Per fi, l'engreix a partir de 20 quilos és una tasca fàcil que es pot fer sense una formació especialitzada, perquè els porcs ja van sols. Doncs bé, Osona és una comarca de molt bons professionals, amb una estructura important de granges mares que exporten garrins. A Lleida, en canvi, no hi ha aquesta estructura: és allà on van a parar els garrins que vénen d'Holanda i on es troba, doncs, el capital estranger. De les 113 granges de purins que hi ha a Sant Hipòlit de Voltregà, només 20 són industrials, i la resta són masies molt repartides sobre el territori.

Enric Castellnou: Sobre això que diu el Sr. Vilaregut, el problema més greu de la comarca d'Osona és el de la pesta, perquè les granges estan molt juntes. Aquí no hi ha porcs que vénen d'Holanda. Sobre el llibre *Catalunya catalana*, només vull dir que els llibres d'història fets per periodistes costen molt d'entendre, i sovint hi ha eslògans mediàtics que inflen un problema que en veritat és més petit.

Jordi Sales: D'entrada vull agrair a tots les seves intervencions. Jo ensenyo filosofia, no sóc pas cínic, però vaig a favor de la racionalitat. I, escoltant-los a vostès, tinc la impressió que de moment s'està fent el que es pot fer, però també tinc la impressió que pretenen que es produeixi un miracle que no es pot produir. És que aquest tercer porc pot deixar de sobrar? Quant temps es pot aguantar l'excedent? Espot mantenir l'excés d'una forma indefinida?

Poden dir, si volen, que es tardarà a reduir la producció per a evitar traumes, però a la llarga s'ha de reduir. En resum: tinc la impressió que, amb el pretext de no fer histerismes, es demana un miracle.

Enric Vilaregut: És veritat que ho fem bé: vostè mateix ho ha dit! S'està actuant i, a un ritme lent però també constant, anem fent. El progrés que estem fent pot semblar lent, però cal resoldre el problema sense trinxar-lo. Segurament n'hi haurà que es quedaran pel camí. Pel que fa a nosaltres, els inspectors han de treballar. És el que fem. Pressionem, però sempre donant sortides al mateix temps...

Mònica Ros: A tots ens agradaria tenir la solució. El que cal és una suma de petites contribucions. Amb l'alimentació animal adequada aconseguim una reducció del 5 al 12 %. Vol dir que potser ja no sobra 1 de cada 3 porcs.

Dídac Ramírez: Als filòsofs se'ls reconeix la capacitat de fer preguntes i plantejar problemes. Però jo, que sóc filòsof, el que ara no veig és on està el problema. Ens diu que el problema és el tercer porc, però que no ho és per a tothom. Quins són els ramaders implicats? Em fa l'efecte que ens ho hauríem de mirar amb una visió de conjunt. Suposant que el tercer porc es pugui fer viable, què passarà si ve el quart? Es parla molt d'equilibri entre ecologistes i ramaders, però ¿no hi ha també altres equilibris –fins i tot polítics? Els únics que es queixen del problema són els ecologistes? O hi ha també alguns sectors industrials, o simplement els ciutadans, que també es queixen?

Enric Castellnou: Si em permeteu, contestaré jo. Crec que el problema és l'excedent, el tercer porc. El problema no és que hi hagi purins, sinó l'excedent. Si tècnicament es pot arribar a absorbir, ja no hi haurà problemes d'equilibri: l'hauré assolit, i no solament entre ecologistes i ramaders, sinó també a nivell econòmic, polític, demogràfic, geogràfic, etc. Pel que fa a les queixes, certament vénen de tothom, perquè tothom pateix la contaminació de les fonts, posem per cas. Però hi ha una pressió mediàtica que desenfoca el problema...

Pedro Royo: Además hay el tema legal. La normativa europea es de obligado cumplimiento, y señala la frontera de lo permitido en

los 50 mg de nitrógeno por litro de agua. Habrá, pues, que señalar las zonas vulnerables, tratar el exceso, cumplir los plazos establecidos, etc.

M. Carme Barcons: Jo sóc economista, i per a mi el problema té dos vessants, l'econòmic i l'ecològic. Des del punt de vista sociològic, no és bo que grans territoris de Catalunya quedin deshabitats, com passa per exemple al Pallars passant per la Seu d'Urgell. En els anys seixanta i setanta la ramaderia va permetre que la gent es quedés al territori, i això és bo. No ens pot passar el que ha passat a Sòria, per exemple, que avui és una província en bona part desèrtica: cal evitar la desertització de moltes zones del país...

Després hi ha el problema de l'excés de purins... La gestió de l'Enric Vilaregut ha estat clara. Ell coneix bé aquest món, perquè també hi ha treballat. Ens sap posar a lloc perquè ens coneix... I té raó que ens és antipàtic, als ramaders. I també ho és als ecologistes. És cert, doncs, que ho deu estar fent bé. Pel que fa als ramaders, ens estimem el territori, però també és cert que el cost del tractament dels residus és molt elevat, i potser el mercat no està disposat a assumir-lo; vull dir, per exemple, el consumidor que compra el llomillo. Quan comprem llomillo ens falta tenir clar que la cadena de producció té uns costos de gestió, i que al final de la cadena es troba el consumidor. Potser l'ideal és irrealitzable, però hi ha coses que es poden fer millor.

El responsable dels residus és el ramader. Si no ho fem bé haurem de tancar. Pel que fa al capital estranger, no es pot fer demagògia. Els holandesos que van a Lloret també produeixen residus, i ningú no pregunta si són catalans. I què me'n dieu, dels residus de Sabadell? Aquests són legals i els ecologistes no en diuen res.

Enric Vilaregut: Un simple comentari personal. Sí que es coneix qui són els ramaders implicats...

Consol Blanch: Jo sóc química i he pogut participar en projectes de control ambiental. Fa estona que tenia una pregunta. Ja hi ha algunes solucions per a reduir el volum de purí en origen. Però cal pensar a renovar la tecnologia i les maneres de fer amb els porcs. A casa teníem dos porcs, que dormien sobre palla, i mai no estaven tan sucosos com els d'ara. És important, doncs, introduir bones

pràctiques a les granges. D'altra banda, parlem sempre de l'aigua, però mai no mirem què li passa a l'aire, un abocador que és més gran que els rius... A Sant Hipòlit els ciutadans es queixaven... de la pudor! Quan s'escalfa una cosa, si hi ha productes volàtils, l'entorn fa olor. Si per treure l'aigua escalfem, els volàtils es magnifiquen. Les males olors, són només una cosa estètica o són senyal d'elements tòxics? La meua pregunta va per al Sr. Royo: la seva empresa, està a sobre de les emissions? A part de controlar-les, es minimitzen?

Pedro Royo: Para tratar este tema hemos aplicado toda la tecnología disponible, la más nueva del mercado. Con las técnicas de lavado de gases se han acabado las quejas, y además hay controles periódicos de las emisiones que nos garantizan que no contienen elementos patógenos. Hacemos, pues, todo lo posible.

Mònica Ros: Sobre el tema de l'aigua. Se sap que un excés de proteïna en l'alimentació de l'animal és negatiu. Quan es dosifica la proteïna el porc consumeix menys aigua. Si a això hi sumem bones pràctiques a les granges, el que obtenim és que la suma de petites solucions és efectiva per a reduir el volum de líquid.

Enric Vilaregut: Voldria contestar a la Sra. Blanch alguna cosa sobre la contaminació atmosfèrica. Els qui en tenim el nas ple, ja no la sentim, la pudor... En aquest tema, com en tots, és cabdal la llei de l'oferta i la demanda. Quan van caldre depuradores, no hi havia qui en sabés. Quan la demanda va collar, ens hem tornat experts en el tractament de qualsevol aigua residual. I el mateix cal dir dels abocadors i dels purins... Així, doncs, si pressionem, la gent s'espavilarà. El tercer porc quedarà cobert, no per la terra, sinó per la tecnologia. Estarem molt contents que els ramaders per molts anys ens continuïn tenint per antipàtics: voldrà dir que encara són a la comarca.

Enric Castellnou: La conclusió que en trec és que els ramaders estan empipats però contents. És allò del *porco governo*: tenim tendència a culpar l'administració fins dels fenòmens naturals, però després, com s'ha sentit aquí avui, es reconeix la feina feta malgrat les antipaties. Potser és una bona constatació per a deixar-ho aquí. Moltes gràcies a tots.



*Acte d'obertura: Dr. Jordi Sales, Sra. Rosa M. Collell,
Dr. Dídac Ramírez i Sr. Jaume Puig*



*Acte de clausura: Sr. Jacint Codina, Sr. Ramon Espadaler,
Sr. Jaume Mas i Dr. Dídac Ramírez*

ÍNDEX

Presentació	5
Introducció	7
NATURA I HOME	
<i>Dr. David Serrat</i>	13
Col·loqui	22
Primer àmbit:	
NATURA I FILOSOFIA	23
Ponència:	
Natura i filosofia,	
<i>Dr. Antoni Prevosti i Monclús</i>	25
Col·loqui	41
Comunicacions:	
– El fragment DK-B123 d'Heràclit: « <i>physis kryptesthai philei</i> », <i>Dr. Antoni Bosch Veciana</i>	44
– Col·loqui	53
– La natura en Ramus, <i>Dr. Andreu Grau</i>	55
– Memòria i oblit del ser, avui?, <i>Dr. Àlex Verdés i Ribas</i>	57
– La filosofia de la natura de F. W. J. Schelling, <i>Sr. Roberto Augusto Míguez</i>	68

Segon àmbit:	
NATURA, CIÈNCIES I ART	71
Ponència:	
Natura i poesia,	
<i>Dr. Joan Francesc Mira</i>	73
Col·loqui	87
Comunicacions:	
– Ontologia del jardí,	
<i>Dr. Jordi Sales</i>	91
Col·loqui	93
– Natura i voluntat de poder,	
<i>Dr. Ignasi Boada</i>	95
Col·loqui	99
– Natura desnaturalata. Segle XXI: cap a una societat de la confusió,	
<i>Sr. Ramon Muns</i>	103
Col·loqui	106
– El deixant del naturalisme pedagògic,	
<i>Dr. Conrad Vilanou</i>	109
Col·loqui	113
– Figuracions de la natura en alguns poemes,	
<i>Dra. Carme Merchán Cantos</i>	115
– La natura segons en Pere Font i Ribes,	
<i>Sr. Xavier Roviró Alemany</i>	119
– A l'entorn de la heideggeriana «Qüestió sobre la tècnica»,	
<i>Sr. Manuel Satué i Sillué</i>	123

- L'art i la bellesa natural
Dr. Ignasi Roviró Alemany..... 126
- L'aigua del temps que vius: prevenció i gestió dels conflictes hídrics
Dra. Marta Poblet..... 131

Tercer àmbit:

LA NATURA EN LA PRÀCTICA
PROFESSIONAL 137

Taula Rodona:

La natura en l'àmbit professional, 139

Col·loqui 145



Imatges dels Col·loquis.

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

EN PREPARACIÓ:

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*

