

ACTES DEL VI CONGRÉS CATALÀ DE FILOSOFIA

Manresa
2023

Edició a cura de
BERNAT TORRES, MARTA PALACÍN i CONRAD VILANOU

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
Institut d'Estudis Catalans
2025

ACTES DEL VI CONGRÉS CATALÀ DE FILOSOFIA
MANRESA

VI Congrés Català de Filosofia (Manresa, 15-17 de juny de 2023)

Presidència

Conrad Vilanou (Universitat de Barcelona-Societat Catalana de Filosofia)

Coordinació General

Mercè Garcia Farreras (Societat Catalana de Filosofia-Grup de Treball del Professorat de la Catalunya Central)

Bernat Torres (Universitat Autònoma de Barcelona-Societat Catalana de Filosofia)

Xavier Valls Rota (Grup de Treball del Professorat de la Catalunya Central)

Comitè Organitzador

Roger Castellanos (Universitat de Barcelona-Societat Catalana de Filosofia)

Joan Cuscó (Universitat de Barcelona-Societat Catalana de Filosofia)

Joan González-Guardiola (Universitat de les Illes Balears-Societat Catalana de Filosofia)

Marta Lorente (Societat Catalana de Filosofia)

Marta Palacín (Universitat de Barcelona-Societat Catalana de Filosofia)

Comitè Científic

Jesús Alcolea (Universitat de València)

Fina Birulés (Universitat de Barcelona)

Enric Casaban (Universitat de València)

Pompeu Casanovas (Institut d'Investigació en Intel·ligència Artificial-IIIa-CSIC, Institut de Dret i Tecnologia-IDT/UAB, La Trobe University Law School, Melbourne)

Maria-Ramon Cubells (Universitat Rovira i Virgili-Societat Catalana de Filosofia)

Xavier Escribano (Universitat Internacional de Catalunya-Societat Catalana de Filosofia)

Daniel Gamper (Universitat Autònoma de Barcelona)

Manuel García-Carpintero (Universitat de Barcelona)

Edgar Gili (Universitat de Barcelona)

Joan-Lluís Llinàs (Universitat de les Illes Balears-Associació Filosòfica de les Illes Balears)

Núria Sara Miras Boronat (Universitat de Barcelona-Societat Catalana de Filosofia)

Josep Monserrat (Universitat de Barcelona-Societat Catalana de Filosofia)

Emília Olivé (Societat Catalana de Filosofia)

Josep-Lluís Prades (Universitat de Girona)

Ignasi Roviró (Universitat Ramon Llull-Societat Catalana de Filosofia)

Joan Vergés (Universitat de Girona)

Secretariat

Verònica Campos (Institut d'Estudis Catalans), Teresa Hoogeveen (Societat Catalana de Filosofia),

Nàtalia Rodríguez (Societat Catalana de Filosofia), Constantí Cabestany (Universitat de Barcelona),

Victoria Grygorczuk (Universitat de les Illes Balears), Wendy Yohanna Cedeño (Universitat

Internacional de Catalunya) i Adriana Llano (Universitat Internacional de Catalunya)

Col·laboradors

Institut d'Estudis Catalans (IEC), Ajuntament de Manresa, Societat de Filosofia del País Valencià,

Associació Filosòfica de les Illes Balears i Societat Andorrana de Ciències



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

Edició promoguda per l'Ajuntament de Manresa i la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans

© 2025, dels autors i de les autores

© 2025, d'aquesta edició, Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans)

Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona

Primera edició: novembre 2025

Compost i imprès per: Impremta Galobart, Santa Eulàlia de Ronçana. ig@santaaulalia.com

ISBN: 978-84-9965-813-1

Dipòsit Legal: B.20339-2025

ACTES DEL
VICONGRÉS
CATALÀ DE
FILOSOFIA

Manresa
2023

Edició a cura de
BERNAT TORRES, MARTA PALACÍN i CONRAD VILANOU

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
Institut d'Estudis Catalans
2025

Presentació

La Societat Catalana de Filosofia, en col·laboració amb l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, la Societat de Filosofia del País Valencià i la Societat Andorrana de Ciències, va convocar el VI Congrés Català de Filosofia amb la voluntat de debatre els problemes que la filosofia té plantejats. En aquesta ocasió, la seu del congrés fou la ciutat de Manresa durant els dies 15, 16 i 17 de juny de 2023, tot coincidint amb la commemoració del centenari de la fundació de la Societat Catalana de Filosofia, que va tenir lloc el 17 de gener de 1923, a iniciativa del Dr. Ramon Turró. El congrés es va reunir en diversos recintes de la ciutat de Manresa, com el Teatre Kursaal, el Centre Cultural el Casino i la Sala Gòtica de la Seu de Manresa. Tal com era d'esperar, es va aprofitar l'avinentsa per reservar un espai especial a fi d'abordar la vida i l'obra de Jaume Serra Húnter (1878-1943), fill de la capital del Bages, nascut al carrer Urgell del centre històric i una de les figures més significatives de la filosofia catalana.

Tampoc no ens podem d'estar d'assenyalar que Jaume Serra Húnter va ser membre destacadíssim de l'Institut d'Estudis Catalans, on va ingressar el 1927 com a adjunt de Ramon Turró i el 1931 va assolir la condició de membre numerari, càrrec que va ocupar fins a la seva mort a l'exili, a Cuernavaca el 7 de desembre de 1943. Llavors va ser substituït per Joaquim Carreras Artau, que va representar la filosofia en el moment de la creació de la Secció de Filosofia i Ciències Socials l'any 1968 en el marc de l'Institut. Així les coses, i en paral·lel al desenvolupament del congrés, la Càtedra Josep Ferrater Mora de la Universitat de Girona i el Memorial Democràtic de la Generalitat de Catalunya van convocar un simposi els dies 15 i 16 de juny, que ha donat lloc al volum 21 de la col·lecció «Noms de la filosofia catalana», amb el títol de *Jaume Serra Húnter. L'obra estroncada*, aparegut l'any 2024.

La inauguració oficial del congrés va tenir lloc el matí del dia 15 de juny de 2023, al Teatre Kursaal de Manresa, amb un acte presidit per l'alcalde de la ciutat, el Sr. Marc Aloy, i la presència de la Sra. Teresa Cabré, presidenta de l'Institut d'Estudis Catalans, i del Sr. Jaume Guillamet, president de la Secció de Filosofia i Ciències Socials de l'Institut d'Estudis Catalans. La conferència inaugural va anar a càrrec de la professora Begoña Román Maestre (Universitat de Barcelona), que va tractar de «La funció de l'ètica aplicada en la cooperació interdisciplinària»; la cloenda, el dia 17, va ser pronunciada pel professor Raül Garrigasait (Universitat de Barcelona i president de la Casa dels Clàssics), que va exposar les relacions entre «Literatura i pensament». Altres ponències plenàries foren responsabilitat de Josep Macià (Universitat de Barcelona), que va desenvolupar el tema de «Llenguatge i pensament»; de la professora Ingrid Vendrell (Universitat de Marburg), que va abordar «La vergonya: una mirada fenomenològica»; i de Xavier Serra (Societat Catalana

de Filosofia), que es va centrar en «Jaume Serra Húnter en els conflictes intel·lectuals del primer terç del segle xx».

A això, cal afegir que, com a complement de les activitats estrictament científiques, es van convocar actes culturals que van arrodonir la programació. En aquest apartat, s'ha d'esmentar el muntatge teatral liderat per Joan González Guardiola i que porta per títol «Filosofia per a pingüins: personatges estrambòtics de la filosofia catalana», un espectacle en què desfilen alguns dels nostres pensadors més singulars, però no menys potents intel·lectualment. Al seu torn, el músic i cantautor Roger Mas va posar el punt final al congrés, i va aconseguir una atmosfera íntima i emotiva gràcies a les lletres de les seves composicions, algunes de les quals amb un fons filosòfic ben pregó, com la dedicada a Francesc Pujols.

Així mateix, el vi Congrés Català de Filosofia es va emmarcar dins dels actes de Manresa 2022 que van recordar els cinc-cents anys de l'arribada de sant Ignasi de Loiola a la ciutat, on va romandre onze mesos que va passar a la cova d'una balma que ha esdevingut un lloc de pelegrinatge i culte. No debades, Manresa –la capital de la Catalunya central– constitueix una cruïlla de camins que ha afavorit l'encontre de persones, el diàleg de cultures i tradicions, l'intercanvi de paraules i la circulació d'idees i pensaments. Naturalment, la gent del Bages es va implicar des del primer moment en l'organització d'aquest congrés, com va fer la professora Mercè Garcia Farreres, vicepresidenta de la Societat Catalana de Filosofia, i el professor Xavier Valls Rota, ambdós membres actius del GTF (Grup de Treball del Professorat de la Catalunya Central), que amb entusiasme mantenen viva la flama de la filosofia en terres bagenques, amb diferents iniciatives, com el cicle de pensament que s'aplega sota el títol genèric del Cosmògraf, els Pessics de Saviesa i, nogensmenys, el Club de Lectura de Filosofia, activitats que compten amb el suport de l'Ajuntament manresà, i que a més acumulen moltes edicions, atès que es convoquen anualment.

No cal dir que les vocacions filosòfiques neixen –*more socratico*– a l'ensenyament secundari, sovint gràcies a la tasca abnegada i anònima, i molts cops poc reconeguda, del professorat que mereix el nostre agraïment i admiració. Conscients d'aquesta realitat, es va aprofitar la clausura del vi Congrés Català de Filosofia, el migdia del dissabte 17 de juny de 2023, per reconèixer la trajectòria i el compromís docent dels professors Joaquim Sala i Pujolràs, nascut a Centelles el 1939 i autor de diverses obres de temàtica filosòfica, i Eduard Casserras Gasol, fill de Berga, on va néixer el 1963 i que va morir en plena maduresa a l'edat de cinquanta-set anys.

Altrament, és ben notori que una de les prioritats que els últims temps han ocupat i preocupat la nostra Societat rau justament a garantir la presència de la filosofia en l'ESO i batxillerat, aspectes que s'han defensat davant les autoritats corresponents d'acord amb el professorat de la matèria, un important grup de professionals que tenen un pes de relleu dins el funcionament

de la Societat Catalana de Filosofia. Consegüentment, també col·laborem en activitats com l'Olimpíada Filosòfica, el Barcelona Pensa i altres iniciatives que els diferents col·lectius de l'ensenyament secundari i universitari duen a terme, més enllà de la defensa de la matèria en els diversos plans d'estudis. Això establert, no pot sobtar que un dels àmbits amb més aportacions que es recullen en aquest llibre correspongui a l'òrbita de la Filosofia de l'Educació i l'Ensenyament, i a la Didàctica de la Filosofia.

Resulta obvi que a hores d'ara es fa difícil defensar, tal com van fer diversos autors, entre els quals hem de subratllar els germans Tomàs i Joaquim Carreras Artau i algun dels seus deixebles, com el professor Alexandre Sanvisens, l'existència d'una escola filosòfica catalana, que hauria arrelat en el vuit-cents amb figures com Ramon Martí d'Eixalà i Francesc Llorens i Barba, el pensament del qual es va recuperar l'any 1920, coincidint el centenari del seu naixement amb la publicació de les seves *Lliçons de filosofia* en tres volums. En tot cas, el que sí que es pot detectar al llarg de la nostra història és la presència d'una voluntat d'educar filosòficament el jovent, tal com es desprèn de la dedicació d'una munió de professores i professors de filosofia que porten a terme als instituts un treball impagable i silenciós. Així s'explica el paper del filòsof com a educador, un vell ofici des de l'època de Sòcrates, i que arriba fins avui mateix, tal com van palesar amb el seu magisteri figures com el vilafranquí Xavier Llorens i Barba i, nogensmenys, Jaume Serra Húnter, referent de la generació universitària de 1932. Entre els noms que van integrar aquella fornada intel·lectual, compromesa amb la Segona República, podem esmentar Joaquim Xirau, Joan Roura-Parella, Jordi Maragall i Noble, Núria Folch Pi, Amàlia Tineo Gil, Josep Calsamiglia i alguns més que es van veure abocats a l'exili, ja fos cap a l'exterior, Amèrica principalment, o bé a l'interior, on van procurar mantenir quasi secretament i oralment aquell llegat que, malgrat les dificultats, no es podia perdre.

Es pot afegir que a Manresa es va obrir el 8 d'octubre de 1927, en plena dictadura de Primo de Rivera, l'Institut Lluís de Peguera, després de dinou anys d'obres, sovint paralitzades per raons econòmiques, atès que la primera pedra es va posar el 7 de juny de 1906. Aquell inicial Liceo Manresano finalment va honorar un dels nostres juristes més insignes, nascut a Manresa i que va viure a cavall dels segles XVI i XVII. Tal com fa constar l'Institut en la seva pàgina informativa, l'edifici —construït expressament per a aquesta funció educativa— respon a un estil eclèctic, entre el modernisme i el noucentisme, alhora que en un principi destinava els dos cossos laterals per a ambdós sexes, un per a noies i l'altre per a nois. L'Institut Lluís de Peguera —on la filosofia ha tingut un lloc privilegiat pel seu cultiu i ensenyament— va ser, durant una trentena llarga d'anys, l'únic establiment oficial de batxillerat a la Catalunya central, sense oblidar que va ser el segon centre d'aquest tipus existent a les comarques barcelonines, després de l'Institut Provincial de la Ciutat Comtal, obert l'any 1845 i que amb el pas del temps s'ha convertit en l'actual Institut Balmes.

En tot cas, uns anys després de l'obertura de l'Institut Lluís de Peguera, es va inaugurar el 15 de setembre de 1934, amb la presència del president Lluís Companys, el Grup Escolar Renaixença, obra de l'arquitecte municipal Pere Armengou i Torra, un edifici que seguia les orientacions racionalistes de la Bauhaus, un referent de la renovació pedagògica manresana que, a partir de 1939, va ser rebatejat amb el nom de Grupo Escolar Generalísimo Franco.

En qualsevol cas, l'Institut de Manresa ha constituït –adés i ara– un focus de la vida intel·lectual no únicament local, sinó de tota la Catalunya central i, fins i tot, de més enllà. Aquest fet pot explicar que Josep Ferrater Mora, nascut a Barcelona el 1912 i una de les figures de més relleu de la filosofia catalana, obtingués el títol de batxiller justament en aquest institut en una edat tardana, quan havia superat amb escreix la vintena d'anys, el 26 de juny de 1934, pas previ per iniciar els estudis de Filosofia a la Facultat de Filosofia i Lletres i Pedagogia (aquest era el seu nom) de la Universitat de Barcelona, que no va poder finalitzar a causa de l'esclat de la Guerra Civil. Tampoc podem perdre de vista que Domènec Casanovas Pujadas, nascut el 1910 i deixeble directe de Joaquim Xirau, va ser destinat com a catedràtic de Filosofia a l'institut manresà l'any 1935, després d'haver passat pel de Vigo. És sabut que Casanovas va optar pel camí de l'exili i que, a les acaballes del règim franquista, es va incorporar a la Universitat Autònoma de Barcelona, abans del seu traspàs el 1978.

En relació amb els alumnes del Lluís de Peguera, l'any 1953 es va publicar un catàleg dels estudiants que van passar per les seves aules entre els cursos 1927-1928 i 1950-1951, una relació que es pot trobar en línia: <https://www.memoria.cat/alumnes-institut-lluis-de-peguera/> [Data d'accés: 17 de març de 2025]. En podem destacar, sense ànim de ser exhaustius, l'escriptor Joaquim Amat-Piniella, la locutora i actriu Maria Matilde Almendros, el filòleg Ignacio Bajona Oliveras, l'actriu Assumpció Balaguer, el metge i humanista Josep Tomàs Cabot, el geòleg i catedràtic Valentí Masachs –que dona nom al museu instal·lat a l'Escola Politècnica de Manresa (UPC)–; en fi, un conjunt de noms de prestigi en diferents camps, ja siguin professionals, acadèmics, científics, literaris o artístics.

Com és lògic, al VI Congrés van ser convocades totes les persones i institucions de qualsevol punt del domini lingüístic català l'activitat central de les quals fos la filosofia. Podem consignar que, en aquesta ocasió, com en les edicions anteriors, es va tractar d'una crida oberta a tothom i que aspirava a comptar també amb l'assistència i presència d'aquells estudiosos i investigadors/es de la filosofia que estiguessin treballant, no només en l'àmbit català, sinó també a l'estranger, on es troben molts dels nostres graduats, que duen a terme una brillant activitat docent i acadèmica que, per diverses circumstàncies, no han pogut accomplir als països de llengua catalana.

S'ha de destacar que els congressos catalans de filosofia gaudeixin de bona salut des de la primera convocatòria l'any 2007 –una iniciativa endegada pel

professor Ignasi Roviró, president llavors de la Societat—, a la seu de l'Institut d'Estudis Catalans, i que va comptar amb el suport de l'Associació Filosòfica de les Illes Balears i la Societat de Filosofia del País Valencià. Amb posterioritat, van seguir altres edicions: Sueca, 2011, dedicat a homenatjar Joan Fuster; Ciutat de Mallorca, gener de 2015; Vilafranca del Penedès, novembre de 2015; Andorra, 2019 i, el darrer, aquest de Manresa de 2023. Igualment, hem d'agrair la presència de congressistes de la majoria de les universitats de l'àmbit català i, entre les institucions superiors que van contribuir a portar a bon port aquest vi Congrés Català de Filosofia, cal destacar-ne la Universitat de Barcelona i la Universitat Internacional de Catalunya, alhora que hem de regraciar l'ajuda i suport de tot el personal de l'Institut d'Estudis Catalans i, nogensmenys, la implicació i suport de l'Ajuntament de Manresa.

Tampoc podem passar per alt el fet que, com a emblema del Congrés, s'escollís l'escultura *A l'ombra* de l'artista manresà Ramon Oms, una obra que data de 1990, emplaçada a la plana de l'Om, al cor de la capital del Bages. Recordem que la peça representa una dona asseguda en un banc a l'ombra d'un om monumental que dona nom a la plaça, amb un llibre a les mans.

Convé tenir present que es van preveure dues modalitats de participació: o bé a partir d'una comunicació presentada en un dels àmbits en les taules de debat; o bé mitjançant l'organització de *simposia*, és a dir, de grups de comunicacions organitzats per un col·lectiu de recerca o de treball, com els que es van congrega sobre Salvador Dalí i el tema de la mort i el més enllà en el context de l'edat mitjana. En total, es van garbellar més d'un centenar de comunicacions repartides en diferents camps de treball, que van ser acceptades després de l'oportú procés de revisió. D'aquest conjunt, un bon gruix van ser llegides i defensades públicament al congrés, mentre que un nombre menor van optar per publicar-se després d'haver estat informades favorablement com correspon a qualsevol cita científica.

No hi ha dubte que els congressos són eines de treball, un aspecte ben convenient en un país com el nostre, necessitat d'instàncies que fomentin la cultura, que no només és literària i política, sinó també filosòfica, un aspecte que no sempre tenen en compte els especialistes que, en ocasions, i amb un punt de simplisme, han reduït la nostra trajectòria cultural, des dels temps de la Renaixença, a una dimensió literària. Així, s'ha emfasitzat la importància de la poesia, del teatre i de la novel·la, amb el consegüent bandejament de l'assaig i la reflexió filosòfica. A desgrat del que diem, convé recordar que el professor Pere Lluís i Font, membre numerari de l'Institut d'Estudis Catalans des de l'any 1990 i que va presidir la Secció de Filosofia i Ciències Socials entre els anys 2000 i 2007, ha estat guardonat amb el 57è Premi d'Honor de les Lletres Catalanes, corresponent a l'edició de l'any 2025.

D'afegitó, podem dir que, malgrat que els últims anys s'assisteix a un retrocés de la presència de la filosofia —i de les humanitats en general— del currículum de l'ensenyament secundari, aquesta situació contrasta amb l'aug-

ment significatiu en el camp de la recerca i la producció bibliogràfica. A més, el nombre de graduats en Filosofia no disminueix a les universitats catalanes, sovintegen els estudiants i professorat que fan estades a l'estranger, s'elaboren i defensen tesis doctorals innovadores que aconsegueixen la màxima qualificació, es dialoga amb tots els corrents de pensament, es tradueixen amb cura i qualitat els clàssics filosòfics antics i moderns a la nostra llengua, ens visiten experts d'arreu del món, es publiquen monografies excel·lents que aporten noves interpretacions, es recuperen pensadors un xic oblidats per l'acadèmia, s'estableixen les bases per a elaboració d'un cànon de pensadores catalanes que han estat ignorades; en resum, es porten a terme tot un seguit d'accions i activitats que posen en relleu que la filosofia a Catalunya ha arribat a un nivell de primera qualitat.

A més, ve a tomb indicar en el capítol d'eines i instruments que la nostra Societat ha endegat el projecte *L'Òliba*, que vol reunir les obres filosòfiques que les diferents editorials han traduït al català. A voltes, es tracta d'obres descatalogades i de difícil accés, de manera que es pretén ampliar els recursos i la informació sobre els materials i els estudis de filosofia a Catalunya. I tot plegat, amb la divulgació de les revistes especialitzades (*Convivium*, *Enrahonar*, *Comprendre*, *Ars Brevis*, *Recerca*. *Revista de pensament i anàlisi*, *L'Espill*, *Argumenta*, etc.), que contribueixen a canalitzar i divulgar una bona part de la producció filosòfica interior, sense tancar les portes a les contribucions que procedeixen de l'exterior i, tot això, a banda de l'aportació que es projecta cap enfora.

Com és ben natural, en aquest apartat hem de fer menció expressa a l'*Anuari* de la Societat Catalana de Filosofia el primer número del qual va aparèixer l'any 1923, coincidint amb la fundació de l'entitat, i que arriba a hores d'ara al volum trenta-cinquè. Tot i que l'*Anuari* va quedar interromput per les dues dictadures, primer la de Primo de Rivera (1923-1930) i més tard la franquista (1939-1975), el cert és que la filosofia catalana va buscar alternatives i va recórrer a publicacions com la *Revista de Catalunya*, que es va convertir en una mena de substitut de l'*Anuari*, que va reprendre la seva singladura a la dècada dels anys vuitanta, i s'ha editat des de llavors de manera ininterrompuda fins avui mateix.

S'ha d'agrair als professors Francesc Gomà Musté, Jordi Sales Coderch i Josep Monserrat Molas, entre d'altres, que des de l'any 1988 ençà, hagin dedicat molts treballs i esforços per tal d'assegurar la continuïtat de l'*Anuari*, que s'acosta, a hores d'ara, als quaranta anys d'una trajectòria ininterrompuda i que, actualment, continua sent un referent de la filosofia catalana, amb la direcció del professor Joan González Guardiola. Tampoc podem tancar l'apartat dedicat a les publicacions periòdiques de la Societat Catalana de Filosofia sense referir-nos al *Journal of Catalan Intellectual History* (JoCIH), que des de l'any 2011 i sota el lideratge del professor Pompeu Casanovas, amb la col·laboració d'altres institucions, entén la història intel·lectual com

a sinònim de patrimoni cultural en el sentit més ampli del terme en el context de les humanitats digitals. Amb el suport de la plataforma *Open Journal Systems* i el projecte *Intellectual History and Digital Humanities*, aquesta revista fixa l'atenció en la història cultural, la història de les idees i la història de la filosofia que constitueixen perspectives que giren al voltant d'un centre d'interès obert a diversos àmbits (filosofia, humanitats, ciències socials, religió, art i altres temes relacionats), abordat des d'un punt de vista diacrònic i centrat en el pensament català.

Fet i debatut, és pertinent remarcar que la nostra Societat també promou des de l'any 1996 els Col·loquis de Vic, una reunió que té lloc anualment a l'octubre a la seu del Consell Comarcal d'Osona, dedicats a un tema específic, abordats des d'una pluralitat de perspectives. Tampoc no és balder d'indicar que els Col·loquis de Vic han comptat amb el suport d'universitats com la Sapienza (Roma), la Università degli Studi di Palermo, la Universitat Ramon Llull, a banda de la Universitat de Barcelona i la UVic-Universitat Central de Catalunya. En fi, la Societat Catalana de Filosofia s'esforça a fer arribar les seves activitats més enllà de la capital del Principat, on té la seu l'Institut d'Estudis Catalans, de manera que, si moltes vegades ens hem trobat a Vic, ara tocava el torn a Manresa, dues ciutats que forneixen, junta-ment amb Igualada, els tres punts cardinals de la Catalunya central.

Des d'un punt de vista organitzatiu, les ponències presentades al VI Congrés Català de Filosofia s'han ordenat en tres grans àmbits: Filosofia Moral, Filosofia Política i Filosofia del Dret; Metafísica, Antropologia Filosòfica, Estètica i Teoria de les Arts; i Filosofia de l'Educació, Ensenyament i Didàctica de la Filosofia. Al marge d'aquests tres grans apartats, s'han inclòs les col·laboracions corresponents als dos simposis que es van celebrar sobre Salvador Dalí, i el medieval dedicat a la mort i el més enllà. A l'últim, s'ha afegit una secció de miscel·lània, amb aquelles ponències que no encaixaven en cap dels epígrafs anteriors. Tot comptat, s'han aplegat vint-i-set treballs que posen de manifest no només la riquesa temàtica, sinó la diversitat d'enfocaments i metodologies que confirmen el bon estat de la filosofia a Catalunya.

És hora de tancar aquesta presentació, que també ha volgut donar una notícia breu del que va ser el VI Congrés Català de Filosofia, reunit a la capital bagencina entre el 15 i el 17 de juny de 2023. I per bé que a hores d'ara encara hi pugui haver qui qüestioni la presència de la filosofia a l'ensenyament secundari, podem afirmar que la nostra disciplina constitueix un instrument eficaç per pensar, sobretot d'una manera crítica, en un món dominat, des de les darreries del segle passat, per la cibercultura, que confia, tal vegada d'una manera un xic ingènua, que la tecnologia portarà les solucions a tots els problemes.

Dit això, sigui'ns permès finalitzar amb les paraules del filòsof manresà més il·lustre, Jaume Serra Húnter. Ell, en plena Guerra Civil, en temps de destrets i quan l'ascens del totalitarisme era ben pregó a Europa, i després de

reconèixer l'existència fins i tot en cercles científics d'una animadversió per tot allò que se'n diu construcció filosòfica, i de reclamar la urgència de posar la filosofia a disposició de la direcció política de les masses, va estampar en l'article «El pensament popular i els sistemes filosòfics», publicat a la *Revista de Catalunya*, els mots següents: «Perquè en definitiva, totes les ciències, com totes les coses, acaben en filosofia».¹

Al capdavant, no hem sabut entrellucar paraules més escaients com a col·lofó, fins al punt que només ens resta citar-nos per al setè Congrés Català de Filosofia i desitjar que tinguem també, en la pròxima edició, l'acollida i el caliu que vam trobar a Manresa.

BERNAT TORRES, MARTA PALACÍN i CONRAD VILANOU

1. *Revista de Catalunya*, núm. 87, 15 de juny de 1938, p. 173.

FILOSOFIA MORAL, FILOSOFIA POLÍTICA I
FILOSOFIA DEL DRET

La problemàtica relació entre la intel·ligència artificial i la política democràtica: una qüestió emocional

JOSÉ FRANCISCO GÓMEZ RINCÓN

Grup d'Investigació en Bioètica de la Universitat de València (GIBUV)

Resum: En aquesta comunicació, pretenem mostrar, d'acord amb una particular lectura en clau política de la filosofia de Baruch Spinoza sobre les passions i els afectes, que la fe dipositada en la IA com a solució als problemes de les democràcies, en veritat, és precipitada i infundada. La presa de decisions polítiques, en contextos democràtics, no pot fonamentar-se, únicament, en l'aplicació cega de procediments i regles generals inferides per mitjà d'algorismes predictius. A l'hora de prendre una decisió política que pot acabar afectant la vida de milers de persones, cal tenir en compte tota una sèrie de factors, relacionats amb l'afectació que sobre els subjectes particulars i col·lectius tindran eixos procediments i regles generals, la qual cosa requereix d'emprar els sentiments i les passions qualificades per Spinoza com positives, com són la compassió, l'empatia o l'estima.

Paraules clau: Intel·ligència artificial, passions, política, Spinoza.

The problematic relationship between artificial intelligence and democratic politics: an emotional issue

Abstract: In this paper, we aim to demonstrate—drawing on a particular political reading of Baruch Spinoza's philosophy of passions and affections—that the faith placed in artificial intelligence as a solution to the problems of democracies is ultimately hasty and unfounded. Political decision-making in democratic contexts cannot rely solely on the blind application of procedures and general rules inferred through predictive algorithms. When making political decisions that may profoundly impact the lives of thousands, it is essential to consider a wide range of factors, particularly the effects these procedures will have on both individual and collective subjects. This requires taking into account the feelings and passions that Spinoza describes as positive, such as compassion, empathy, and love..

Key words: Artificial intelligence, passions, politics, Spinoza.

1/ Introducció

L'avanç que en temps recents està vivint-se a l'àmbit de la intel·ligència artificial (IA) fa que moltes persones, tant del món acadèmic com de fora, es pregunten sobre les possibilitats d'aplicar aquestes tecnologies al camp de la presa de decisions polítiques per tal de millorar i agilitzar els processos democràtics, els quals s'interpreten com a lents i obsolets (Innerarity, 2020a). L'aplicació de la IA permetria, segons els seus defensors, actualitzar els softwares de les democràcies i guanyar en agilitat i eficàcia: en eficiència (Nowotny, 2022, p. 9-35).

No obstant les pretensions dels defensors de l'aplicació de la IA als processos de presa de decisions polítiques en contextos democràtics, en aquesta comunicació, pretenem mostrar, d'acord amb una particular lectura en clau política de la filosofia de Baruch Spinoza sobre les passions i els afectes, que esta fe dipositada en la IA com a solució als problemes de les democràcies, en veritat, és precipitada i infundada. La presa de decisions polítiques, en contextos democràtics, no pot fonamentar-se, únicament, en l'aplicació cega de procediments i regles generals inferides per mitjà d'algoritmes predictius. A l'hora de prendre una decisió política, que pot acabar afectant la vida de milers de persones, cal tenir en compte tota una sèrie de factors relacionats amb l'afectació que sobre els subjectes particulars i col·lectius tindran eixos procediments i regles generals, la qual cosa requereix d'emprar els sentiments i les passions qualificades per Spinoza com positives, com són la compassió, l'empatia o l'estima. Atès que les màquines regides per una IA no són capaces d'experimentar sentiments, la seva aplicació a la política democràtica podria comprometre llibertats i drets bàsics de les minories tradicionalment menyspreades.

Pretenem mostrar, en conclusió, que una política democràtica ha de ser justa, des del punt de vista ètic, i que per ser justa, una política, ha de tenir sentiments per ser capaç de posar-se en el lloc de l'altre i comprendre la seva circumstància particular (Nussbaum, 2014, p. 13-40). Ja que la IA no pot fer això mateix, la seva aplicació a la política democràtica no farà més que perjudicar, encara més, els que ja estan en condicions de vulnerabilitat social.

Per tal de comprendre la importància de tenir en compte els afectes i les passions a l'hora de prendre una decisió de caire polític i de com eixes passions i afectes que les polítiques provoquen tenen un paper fonamental a l'hora d'avaluar una decisió d'aquest tipus, és necessari entendre com Spinoza qualifica i parla d'aquest mateix tema, ja que la filosofia del pensador holandès ofereix claus fonamentals per entendre aquesta qüestió i la seva relació amb les dificultats per aplicar la intel·ligència artificial a la presa de decisions polítiques justes. És per açò últim que es fa imperatiu entendre de què parla Spinoza quan parla de passions i afectes polítics.

2/ Spinoza: una política passional

La finalitat de la filosofia política d'Spinoza era la de fer possible societats humanes en què regnés la justícia i això permetés als individus assolir la llibertat per a ser, veritablement, el que volgueren ser i com volgueren ser, sense cap mena de temor a represàlies (Torres Marcano, 2012). Una reivindicació que és perfectament vàlida per a la nostra actualitat.

El que la filosofia d'Spinoza pretenia aconseguir era que les persones poguessin assolir la felicitat, entesa esta com aquell estat d'ànim que senten les persones quan «gaudeixen d'una alegria contínua i suprema» (Spinoza 2014b, p. 97). En este sentit, Spinoza considera les coses del món exterior com a neutrals des del punt de vista de la consecució de la felicitat. Les coses no són ni bones ni dolentes en si mateixes, sinó que eixos adjectius els hi apliquem de forma relativa en funció de si serveixen als nostres interessos o, pel contrari, ens destorben en la seva consecució (Spinoza 2014b, p. 102). Així doncs, tot allò que afavoreix que els subjectes aconseguixin ser feliços seran considerats com a bons, mentre que, d'altra banda, els que afecten de forma negativa eixa consecució de la felicitat seran considerats com a dolents (Spinoza, 2011, p. 210-220). És així com Spinoza introdueix en la seva filosofia els afectes i els relaciona amb la felicitat i amb la llibertat i marca el camí del seu projecte filosòfic: les seves metes metafísiques, epistemològiques i ètiques:

El fi a què tendeixo és: adquirir tal naturalesa i procurar que molts l'adquireixin amb mi; és a dir, que a la meua felicitat pertany contribuir que molts altres entenguin el mateix que jo, per tal que la seva entesa i el seu desig concordin totalment amb la meua entesa i amb el meu desig. Perquè això sigui efectivament així, cal entendre la naturalesa, en tant que sigui suficient per aconseguir aquella naturalesa humana. Cal, a més, formar una societat, tal com es podria desitjar, per tal que el nombre més gran possible d'individus assoleixi aquesta naturalesa amb la màxima felicitat i seguretat (Spinoza 2014a, p. 103).¹

En este sentit, allò més interessant de la teoria política d'Spinoza és la relació que estableix entre afectes, passions i llibertat humana, un lligam que és fonamental per a la consecució de la felicitat, atès que en Spinoza no pot parlar-se de felicitat sense parlar de llibertat, ja que sols el que és lliure pot ser feliç en la seva filosofia:

[...] en realitat, qui és esclau és portat pels seus apetits i és incapaç de veure ni fer res que li sigui útil, és esclau al màxim; i només és lliure aquell que viu amb sinceritat sota la sola guia de la raó. L'acció realitzada per un mandat, és

1. Traducció pròpia des del castellà al català. La resta de citacions de les obres de Spinoza també son traduccions del castellà de l'autor de la comunicació.

a dir, l'obediència, suprimeix d'alguna manera la llibertat; però no és l'obediència, sinó la fi de l'acció, cosa que fa un esclau. Si la fi de l'acció no és útil per a l'agent, sinó del que mana, aleshores, l'agent és esclau i inútil per a si (Spinoza 2014b, p. 416-417).

Segons el filòsof holandès, tot ésser viu, i els éssers humans no en som una excepció, busquen sempre, per damunt de tot, mantenir-se en el seu ésser, mantenir-se amb vida. A esta capacitat de mantenir-se en el seu ésser Spinoza l'anomena *conatus* i és la pedra de toc de tot el seu edifici teòric sobre el que sustenta tota la seva filosofia, també la seva política, que no és més que una teorització de com aconseguir que els éssers humans hi aconseguixin realitzar eixe *conatus* (Cadahia, 2009) i, per tant, fent una interpretació moderna dels textos del filòsof: que totes les persones puguin ser elles mateixes. Això implica una forta responsabilitat de l'Estat en la consecució d'aquest objectiu:

Dels fonaments de l'Estat, tal com han estat exposats, se'n dedueix de manera força evident que la seva finalitat última no és dominar els homes ni obligar-los amb el temor i sotmetre'ls al dret dels altres, sinó, al contrari, alliberar-los del temor perquè puguin viure, en la mesura del possible, amb seguretat, és a dir, per tal que puguin gaudir de la millor manera del propi dret natural de viure i actuar sense mal per a si ni per als altres (Spinoza, 2014b, p. 503).

Per tant, l'Estat i en definitiva la política, té una importància fonamental perquè les persones, perquè els individus, puguin realitzar la seva pròpia vida, o el que és el mateix: ser lliures (Díaz i Mora, 2020). Com poden l'Estat i les seves polítiques aconseguir aquesta meta, segons Spinoza? És sobre aquest punt en què les passions i els afectes tenen una dimensió política fonamental.

Els éssers humans depenem, per aconseguir els nostres objectius vitals, del món exterior i de la manera com ens afecta. Si el món exterior ens és propici per aconseguir realitzar el *conatus*, Spinoza explica que, aleshores, experimentarem passions alegres com l'amor. Estes passions alegres són causades perquè el món exterior reforça la capacitat de l'individu per tal d'aconseguir allò que vol (Negri, 1993, p. 157-209), en la nostra lectura: ser ell mateix. En altres paraules, per ser nosaltres mateixos, per realitzar-nos com a éssers humans, necessitem que el medi ambient en què ens movem, tan social, com polític o natural provoqui en nosaltres passions alegres que incrementin la nostra capacitat de realitzar el *conatus*. Si en canvi, el medi ambient és hostil perquè l'individu pugui realitzar el *conatus*, aleshores l'individu sofrirà i patirà la tristesa en forma de sentiments com l'odi, l'enveja o la frustració, sentiments que no li permeten realitzar-se perquè no propicien la seva capacitat per mantenir-se en el seu ésser (Tejada Gómez, 2007).

Amb estos elements, Spinoza afirma que per aconseguir la llibertat i, per tant, la felicitat, els individus han de ser capaços de compensar les passions tristes amb les alegres, però ocorre que l'individu humà, sol i aïllat, no pot realitzar aquesta operació (Balibar, 2021, p. 23-35). Per Spinoza, contràriament al pensament protoliberal del seu contemporani Thomas Hobbes, l'individu és incapaç de sobreviure tot sol contra els elements. L'ésser humà és una criatura incapaç antropològicament. Les persones som éssers incapaços de sobreviure en solitari i necessitem l'ajuda de la resta de persones per aconseguir realitzar el *conatus* d'una forma satisfactòria (Negri, 1993, p. 129-156). El medi ambient, quan estem sols, ens afecta de forma negativa, ja que la nostra incapacitat per valdre'ns tot sols ens frustra les expectatives vitals d'aconseguir ser allò que volem ser, per això necessitem l'ajuda dels altres, per compensar les passions tristes, les limitacions que el món ens imposa com a individus finits i incapaços, aconseguint per mitjà de l'esforç comunitari que els individus puguin aconseguir les seves metes (Balibar, 2021, p. 35-44). En Spinoza la funció de la societat, i de l'Estat que la regeix, és potenciar la capacitat de l'individu de realitzar eixe exercici d'autoconservació i d'autoafirmació que és el *conatus*:

La meta de l'Estat, dic, no és convertir en bèsties els homes dotats de raó o fer-los autòmats, sinó per contra, obrar de manera que la seva ment i el seu cos puguin exercitar les seves funcions i puguin servir-se de la seva lliure raó i no lluitin els uns contra els altres per odi, ira o engany ni es deixin arrossegar per sentiments incívics. La veritable fi de l'Estat és, per tant, la llibertat (Spinoza, 2014b, 504).

Així doncs, en la filosofia política d'Spinoza, els afectes i les passions tenen un paper clau i és una funció de l'Estat, de la política, vetllar perquè les persones siguin lliures i felices, cosa sols possible si es procura que tots se sentin prou confiats per portar endavant la seva pròpia vida (Torres Marcano, 2012). És una funció de l'Estat que les polítiques públiques compensin les pors, les enveges i tota passió negativa que puguin arribar a sentir els individus, atès que són uns impediments per a l'assoliment de la llibertat i la felicitat individuals (Negri, 1993, p. 246-305). D'aquesta manera és fonamental que tot Estat tingui sempre en compte com afectaran a la dimensió sentimental dels ciutadans les seves polítiques, ja que d'aquesta dimensió emocional depenen les possibilitats de que la gent pugui ser lliure o no:

L'objectiu de la República, repeteixo, no és convertir els homes d'éssers racionals en bèsties o autòmats, sinó aconseguir més aviat que la seva ànima i el seu cos exercixin les seves funcions amb seguretat, i que ells se serveixin de la seva raó lliure i que no es combatin amb odís, ires o enganys, ni s'ataquin amb intencions perverses (Spinoza 2014b, p. 503-504).

És esta dimensió emocional de la política la que, des d'una òptica spinozista, que entén que tota decisió política ha de tendir a reforçar les capacitats de l'individu per aconseguir les seves finalitats, fent molt d'èmfasi en la dimensió emocional del subjecte i la seva importància per a la llibertat, en què la intel·ligència artificial mostra les seves limitacions a l'hora de ser aplicada sense més no a la presa de decisions de caire polític i que afecten la vida i les possibilitats de les persones.

3/ Les limitacions emocionals de la intel·ligència artificial: una incapacitat per a la política

Els sistemes d'intel·ligència artificial són el producte de la combinació de diferents algoritmes que marquen i defineixen una sèrie de protocols d'actuació davant situacions concretes. Estos sistemes d'IA, van, a poc a poc, guanyant complexitat a mesura que els algoritmes que els fan possibles estan més ben definits amb més informació per configurar-los o, inclús, configurar-se amb sistemes autònoms d'aprenentatge informàtic (Innerarity, 2020a).

La principal limitació dels sistemes d'intel·ligència artificial, no obstant el seu gran potencial en múltiples camps d'aplicació, té a veure amb la incapacitat d'estos sistemes per sentir emocions (Aguirre Salas, 2021), com sí que les tenim els humans. Una limitació molt greu a l'hora de pretendre aplicar estes tecnologies a la presa de decisions polítiques, ja que, en este camp, no sols s'han de tenir en compte criteris purament lògics, que són els que aplica una IA, sinó que entren en joc tota una sèrie de factors que involucren la dimensió emocional (Nussbaum, 2014, p. 457-480). Una decisió política sempre tindrà un cost que afectarà un gran nombre de persones, per això a l'hora de decidir, cal tenir present l'impacte emocional. A l'hora de fer política cal ser empàtic per tal de comprendre totes les dimensions del problema, més enllà del mer càlcul utilitarista de cost-benefici que des de la més descarnada raó instrumental empenen els sistemes d'intel·ligència artificial, atès que són els únics que poden emprar les màquines pel seu mode de funcionar (Terrones Rodríguez, 2020).

Els sistemes d'intel·ligència artificial, per mitjà de la programació dels seus algoritmes, empenen un tipus de racionalitat fonamentada en procediments de pensament lògic, fruit de la funcionalitat del llenguatge informàtic (Pedrero-Esteban i Pérez-Escoda, 2021). Açò implica que estos sistemes estan, pel seu mateix funcionament, incapacitats per entendre la dimensió emocional que les persones sí que entenem. Una màquina no pot sentir empatia, perquè un sentiment, una emoció, no pot protocol·litzar-se en llenguatge binari, ja que l'experimentació d'una emoció és un procés complex que no pot traduir-se en termes de sí o no (Aguirre Salas, 2021), lògica binària en funció de la qual es programen els dispositius informàtics i els algoritmes que els fan funcionar, també a la IA.

Per altre costat, i des d'un punt de vista spinozista, les emocions són el resultat d'un afecte que el món exterior té sobre el subjecte: el subjecte, humà, animal o vegetal té la capacitat de sentir el seu entorn i això l'afecta i li crea un benestar o malestar emocional, però en tot cas, l'emocionalitat del subjecte té a veure amb la disponibilitat d'un cos sintent (Cadahia, 2009): un cos sintent del qual la màquina manca. Així doncs, una IA està incapacitada per sentir emocions, primer pel seu mode de funcionar i segon perquè no disposa d'un cos sintent: una màquina és sols un cervell purament lògic i incapaç d'entendre els sentiments i les emocions perquè manca d'un llenguatge pertinent per fer-ho i alhora no disposa d'un cos que pugui ser afectat per l'entorn circumdant, de manera que no pot sentir (Alba Rico, 2017, p. 107-110).

Esta incapacitat de les IA per poder sentir emocions i afectes com l'amor, l'empatia o la compassió, limita la possibilitat d'aplicació d'estos sistemes al món de l'activitat política a l'hora de prendre decisions que afecten la vida de les persones (Pedrero-Esteban i Pérez-Escoda, 2021). Com recordava Spinoza, és funció de la política aconseguir una convivència adequada entre totes les persones que formen una societat per tal que totes i cadascuna d'elles puguin assolir una condició de llibertat per portar endavant el seu projecte vital (Rodríguez Rial i Ricci Cernadas, 2021). És fonamental, des del punt de vista d'una política spinozista, que les decisions que es prenguin fomenten eixa pau social que permeti assolir la llibertat per mitjà de l'autoestima que insufla en l'individu comptar amb el suport de la gent que viu amb ell en societat. Ara bé, si la política no té en compte eixa dimensió emocional del subjecte, si la política no està encarnada emocionalment, no contribueix a assolir eixa necessària pau social que possibiliti la cooperació intersubjectiva per aconseguir la llibertat individual i el benestar (Balibar, 2021, p. 90-98). Tota política, per tant, ha de ser emocional, i com que les màquines no poden sentir emocions, estan incapacitades per prendre decisions que afecten la vida de les persones i les societats des d'aquest punt de vista.

Tota política ha de ser, per tant, emocional i ha de fomentar els bons sentiments entre la ciutadania. Per fer això cal que qui prengui les decisions sigui capaç d'empatitzar i de comprendre, emocionalment, les preocupacions i punts de vista de totes aquelles persones que seran afectades, tan de forma positiva com negativa per un procediment polític (Camps, 2020, p. 279-307). La IA no pot fer açò, ja que els algoritmes que la fan funcionar no es poden programar per tenir en compte la dimensió emocional (Alba Rico, 2017, p. 326-334). És per aquest motiu que la IA no pot ser aplicada a la presa de decisions polítiques: des d'un punt de vista spinozista, les decisions que prengui la màquina, com que no té en compte la dimensió emocional, mai podran ser justes perquè no contribuiran a l'increment de les condicions per fer possible la llibertat i el benestar de les persones.

L'aplicació de la intel·ligència artificial a la presa de decisions polítiques, tot i les seves limitacions a l'hora de prendre decisions conscients tenint pre-

sent les implicacions emocionals de les mateixes, pot tenir conseqüències completament indesitjables que poden suposar una amenaça molt greu per a la política, la democràcia i la consecució d'una societat en què sigui possible viure. En tota decisió política cal tenir presents les conseqüències de l'actuació i de quina manera impactarà en la vida de les persones. Com que les IA no són capaces d'entendre la dimensió emocional, l'aplicació d'estes noves tecnologies a la política pot portar a un increment del sofriment humà i de les desigualtats socials, com ara pretenem mostrar.

4/ Les conseqüències d'una política sense emocions

Deixar que sigui una IA que manca d'emocions i que no pot sentir res similar a l'empatia, la compassió o l'estima, la que prengui les decisions polítiques que en la pràctica poden afectar les possibilitats que tenen les persones per portar una vida digna de ser vivida per un ésser humà porta a un escenari on les desigualtats socials i polítiques que ja sotgen el nostre món es multipliquen (Aguirre Salas, 2021). La delegació de funcions polítiques pels éssers humans en favor de sistemes informàtics fonamentats en algorismes programats amb paràmetres lògics i matemàtics comportarà que els més desfavorits continuen sofrint injustícies intolerables que es veuran agreujades conforme els sistemes d'intel·ligència artificial siguin aplicats a més camps de la presa de decisions polítiques (Terrones Rodríguez, 2020).

Com bé s'ha mostrat al fil de la interpretació que ací hem realitzat de la filosofia política d'Spinoza, tota decisió política que es prengui ha de servir per fer els éssers humans més capaços de realitzar eixe exercici d'autoconservació i d'autoafirmació que el filòsof holandès anomenà *conatus*, i per fer això tota decisió política ha de tenir en compte l'impacte emocional que sobre l'individu tingui la decisió col·lectiva en qüestió (Cadahia, 2009). Tota política ha de servir per incrementar la capacitat individual per tal de poder ser lliure i portar així una vida feliç. Per fer això, és fonamental que es fomenten els lligams comunitaris que mantenen units els individus formant societats en què l'ajuda mútua sigui la tònica dominant (Negri, 1993, p. 210-245). Una ajuda mútua, una concòrdia social, que sols és possible d'aconseguir si des del poder polític es fomenten els bons sentiments entre els éssers humans, entre els diferents individus que formen una comunitat humana (Rodríguez Rial i Ricci Cernadas, 2021).

Per tal d'aconseguir el triomf d'estos bons sentiments que fomenten la unió social i el suport mutu és imprescindible que les decisions polítiques que es prenguin des dels llocs de responsabilitat tinguin sempre present l'impacte emocional que eixes decisions tindran en els individus afectats per eixes mateixes polítiques (Torres Marcano, 2012). Una decisió política que no tingui en compte la dimensió emocional pot portar terribles conseqüències socials, ja que fomenta sentiments indesitjables, com són l'odi o l'antipatia:

passions negatives que, tal com adverteix Spinoza, suposen una seriosa amenaça a la concòrdia i l'ajuda mútua necessària per arribar a la llibertat individual (Spinoza, 2011, p. 347-357). Una política insensible emocionalment, presa des de la pura lògica i paràmetres matemàtics binaris de 0 i 1, porta, indefectiblement a un augment de les tensions socials, cosa que pot ocasionar que els més vulnerables ho tinguin encara més difícil per aconseguir alliberar-se dels condicionants que els impedeixen portar endavant aquell mode de vida que individualment troben desitjable (Feenstra, 2012, p. 104-111). En altres paraules, una política sense emocions, una política fonamentada en la pura lògica matemàtica, porta a l'increment de les desigualtats perquè no té en compte que l'ésser humà és un ésser finit que necessita l'ajuda dels altres per poder portar endavant la seva pròpia vida, ja que no contribueix a fomentar els sentiments positius que sustenten la unió social (Nussbaum, 2014, p. 197-242).

Una IA aplicada a la presa de decisions polítiques, una IA que per definició és incapaç de sentir cap tipus d'emoció, prendrà decisions purament lògiques sense tenir en compte les conseqüències negatives que sobre certs segments de la població pugui tenir eixa decisió (Aguirre Salas, 2021). Una IA política fonamentarà les seves decisions en criteris purament instrumentals: mirant d'incrementar els guanys sense tenir en compte el revers negatiu, ja que això sols es pot fer des d'un punt de vista emocional (Innerarity, 2020a). Així, per exemple, un sistema d'intel·ligència artificial que hagi de decidir per on ha de passar una nova via de ferrocarril sols tindrà en compte, a l'hora de prendre la decisió, criteris fonamentats en termes de cost-benefici mesurats amb paràmetres quantitatius, deixant de costat aspectes qualitatius, com ara la qualitat de la terra conreable sacrificada, l'impacte paisatgístic o si un traçat afavoreix més que un altre la integració de poblacions vulnerables. Estos criteris qualitatius sols es poden observar en funció de l'afectació emocional i, per tant, la IA no podrà mai prendre una decisió justa en un tema com aquest, perquè sempre triarà l'opció més econòmica, amb independència del cost social que tingui.

El problema amb la IA i la presa de decisions polítiques rau, en el fons, en el fet que les intel·ligències artificials no són més que l'última i més nova encarnació de la raó instrumental ja criticada en els seus efectes perniciosos sobre la llibertat dels individus pels primers membres i els fundadors de l'Escola de Frankfurt: Theodor Adorno i Max Horkheimer (Nowotny, 2022, p. 101-127). La raó instrumental, una raó descarnada mancada d'emocionalitat i incapaç, en conseqüència, de sentir empatia o compassió, una raó que comporta, sobre una suposada creença en el progrés, una tornada a la desigualtat i la dominació de l'home per l'home, atès que només té en compte una dimensió de l'ésser humà i oblida que és alguna cosa més que ment; és també carn i cos: passió, emoció i raó (Adorno i Horkheimer, 2007, p. 183-223).

En conseqüència, tota política que deixi de costat la dimensió emocional de l'ésser humà i l'impacte que hi té una decisió política estarà condemnada a convertir les persones en autòmats. Una raó instrumental que sempre acaba beneficiant els més rics i poderosos, que són els que tenen els mitjans per poder emprar i aplicar eixes tecnologies i tècniques noves (Adorno i Horkheimer, 2007, p. 93-133), de les quals la IA no és més que l'últim exemple.

La intel·ligència artificial i els seus sistemes no podran ser mai aplicats, de manera justa, a la presa de decisions polítiques perquè estos sistemes no poden sentir coses com la compassió, l'empatia o l'amor, sols actuen de manera lògica, seguint criteris instrumentals i de mera utilitat, de forma que les seves decisions mancaran de la sensibilitat social necessària per prendre una bona decisió des del punt de vista de la justícia política. En conseqüència, tota decisió política presa per una IA, com que no tindrà en compte l'impacte emocional sobre la comunitat, contribuirà a un increment de les desigualtats socials que impedirà que els més desfavorits aconseguixin ser veritablement lliures. Aquest és el motiu pel qual la IA i la presa de decisions polítiques són coses que mai haurien d'anar juntes; tota política feta sense empatia porta a la injustícia i a la falta de llibertats per als éssers humans. Així doncs, la política ha de continuar sent una activitat cent per cent humana.

5/ Conclusions

A l'inici d'aquesta comunicació ens preguntàvem si els sistemes d'intel·ligència artificial podien ser aplicats a la presa de decisions polítiques en contextos democràtics de forma justa. Afirmàvem que sols una política amb fonaments ètics era adequada per a les societats democràtiques i ens interrogàvem sobre les possibilitats d'aplicació de la IA a la presa de decisions polítiques en funció d'aquest paràmetre.

Hem defensat en esta intervenció que tota política democràtica ha de ser justa i que per ser justa tota decisió política ha de ser presa tenint en compte la dimensió emocional dels éssers humans i l'impacte que hi tenen les diferents polítiques. Per justificar esta afirmació hem fet una reinterpretació, en clau actualitzada, del pensament d'Spinoza per comprovar que, efectivament, atès el mode de ser de l'ésser humà com un ésser finit que necessita l'ajuda dels altres per poder portar endavant el seu projecte vital, tota política, tota decisió política, ha de mirar sempre de maximitzar la fortalesa dels lligams comunitaris que possibiliten l'existència de societats cohesionades en què l'ajuda mútua sigui una realitat. En estes condicions, i seguint el plantejament polític d'Spinoza, tota política ha de servir per incrementar els afectes positius que les persones senten pels seus congèneres, de manera que tota decisió política que es prengui ha de tenir en compte la dimensió emocional i així és impossible prendre bones decisions polítiques sense una bona dosi d'empatia amb els qui pariran les conseqüències d'eixa decisió política.

La IA, entesa com un sistema que funciona a còpia d'algoritmes programats per decidir què s'ha de fer en cada cas en funció d'una decisió binària, no pot sentir cap tipus de passió ni experimentar sentiments perquè pel seu mode mateix de funcionar no ho pot fer: un ordinador no pot experimentar un sentiment perquè no es pot codificar en llenguatge binari, que és el que empen els sistemes informàtics. Coses com l'amor, l'empatia, l'odi, la compassió o el fàstic van més enllà de la programació amb uns i zeros que recull el llenguatge informàtic, que en última instància és el que fa funcionar els aparells electrònics i, també, els sistemes d'intel·ligència artificial. Una passió, un sentiment, és una cosa molt més complexa que si arriba o no arriba corrent elèctric a un aparell, i és per aquest motiu fonamental pel qual una intel·ligència artificial, per molt complex i avançat que sigui el seu funcionament, no podrà mai experimentar cap emoció ni sentiment, ja que estes coses no poden ser sintetitzades en un sistema numèric binari. Les màquines, i les IA són màquines, no poden sentir emocions, primer perquè excedeixen el seu llenguatge i segon perquè no tenen un cos per sentir el seu entorn.

Esta incapacitat de les IA per experimentar emocions com l'amor, l'odi i, fonamentalment, l'empatia i la compassió és el que incapacita estos sistemes per prendre decisions polítiques justes, ja que, com hem vist al fil de la interpretació d'Spinoza, tota política ha de servir per fomentar la fortalesa dels lligams que mantenen unides les societats. Uns lligams que s'enforteixen si les polítiques que es prenen fomenten l'amor entre la gent que forma la comunitat, un amor que sols es pot aconseguir amb empatia i compassió política cap als més desafavorits de la societat i les persones que patiran les conseqüències negatives d'una decisió política concreta. Si la IA no pot sentir empatia ni comprendre què és l'amor o l'odi, la intel·ligència artificial no està capacitada des del punt de vista de l'ètica política per prendre decisions que afecten el conjunt de la comunitat, i la seva aplicació a este camp sols provocaria un increment de les desigualtats socials i una manca general de llibertats per als més desafavorits.

En conclusió, tot i l'avenç que estos últims anys ha experimentat la intel·ligència artificial i la ciència informàtica, avenços que han fet somiar amb futurs tecnoutopistes, la veritat és que el mateix funcionament d'estos sistemes els incapaciten per poder prendre decisions polítiques ètiques, ja que no poden posar-se en el lloc d'aquelles persones que les patiran. La raó informàtica és pura raó instrumental i, en deixar de costat la dimensió emocional, invalida les seves possibilitats d'aplicació a la política. Així doncs, la presa de decisions polítiques, si vol ser justa, i per tant democràtica, haurà de continuar sent una cosa d'éssers humans, en què la pell s'ha de combinar amb el cervell.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor i HORKHEIMER, Max (2007) *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Akal.
- AGUIRRE SALAS, J.F. (2021) «Los desafíos de la transformación digital en la democracia». *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, n. 26 (2), p. 1-23.
- ALBA RICO, Santiago (2017) *Ser o no ser (un cuerpo)*. Barcelona: Seix Barral.
- BALIBAR, Étienne (2021) *Spinoza político. Lo transindividual*. Barcelona: Gedisa.
- CADAHIA, María Luciana (2009) «Ontología y democracia en Baruch Spinoza». *Bajo palabra. Revista de filosofía*, n. 4, p. 125-134.
- CALVO, Patrici (2021) «El gobierno ético de los datos masivos». *Dilemata. Revista internacional de éticas aplicadas*, n. 34, p. 31-49.
- CAMPS, Victoria (2020) *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- DAHL, Robert. A. (1992) *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós.
- DÍAZ, J. A. i FERNÁNDEZ MORA, M. D. (2020) «Democracia y libertad en B. Spinoza». *Praxis filosófica*, n. 50, p. 11-24.
- FEENSTRA, Ramón (2012) *Democracia monitorizada en la era de la galaxia mediática. La propuesta de John Keane*. Barcelona: Icaria.
- INNERARITY, Daniel (2020a) «El impacto de la inteligencia artificial en la democracia». *Revista de las cortes generales*, n. 109, p. 87-103.
- INNERARITY, Daniel (2020b) *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- NEGRI, Antonio (1993) *La anomalía de lo salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- NOWOTNY, Helga (2022) *La fe en la inteligencia artificial. Los algoritmos predictivos y el futuro de la humanidad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- NUSSBAUM, Martha C. (2014) *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.
- PEDRERO-ESTEBAN, Luis Miguel i PÉREZ-ESCODA, Ana (2021) «Democracia y digitalización: implicaciones éticas de la IA en la personalización de contenidos a través de interfaces de voz». *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, n. 26 (2), p. 1-24.
- RODRÍGUEZ RIAL, Gabriela i RICCI CERNADAS, Gonzalo (2021) «Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones». *Las Torres de Luca. Revista internacional de filosofía política*, n. 10 (19), p. 169-184.
- ROMERO, Jesús (2021) *Spinoza. La política a la luz de su filosofía*. Córdoba (España): Almuzara.
- SPINOZA, Baruch (2011) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza editorial.
- SPINOZA, Baruch (2013) *Tratado político*. Madrid: Alianza editorial.
- SPINOZA, Baruch (2014a) *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza editorial.
- SPINOZA, Baruch (2014b) *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza editorial.
- TEJADA GÓMEZ, Cristian Andrés (2007) «Spinoza y la concepción de la política como potencia». *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, n. 19, p. 142-150.
- TERRONES RODRÍGUEZ, Antonio Luis (2020) «Inteligencia artificial, responsabilidad y compromiso cívico y democrático». *Revista CTS. Revista Iberoamericana de Ciencias, Tecnología y Sociedad*, n. 44 (15), p. 253-276.
- TORRES MARCANO, Adrián (2012) «La constitución del poder político en Baruch Spinoza». *Orinoco. Pensamiento y praxis*, n. 1, p. 31-41.

Fins a quin punt és el *Public* de Dewey una societat oberta en el sentit de Popper?

MARC SANGÜESA RUBÍN

Societat Catalana de Filosofia

Resum: En aquest article podem trobar una comparació entre la defensa de la democràcia feta per Karl Popper a *The Open Society and Its Enemies* (1945) i la que fa John Dewey a *The Public and Its Problems* (1927). En primer lloc, es mostren les afinitats que hi ha entre els dos autors pel que fa al seu enfocament. Després s'explica el concepte de *Public* de John Dewey i el de *societat oberta* de Popper. A continuació, s'expliquen les semblances i les diferències entre els dos models socials proposats. Per acabar, es valora quina de les dues defenses de la democràcia pot aconseguir millor el seu propòsit.

Paraules clau: Societat oberta, Popper, *Public*, Dewey, democràcia.

To what extent is Dewey's Public an open society in Popper's sense?

Abstract: This article presents a comparison between Karl Popper's defense of democracy in *The Open Society and Its Enemies* (1945) and John Dewey's in *The Public and Its Problems* (1927). It begins by highlighting the similarities in the authors' perspectives. It then explores Dewey's concept of the *Public* and Popper's notion of the open society. Following this, the article examines both the similarities and differences between the two proposed social models. Finally, it evaluates which of the two approaches offers a more effective defense of democracy.

Key words: Open society. Popper, *Public*, Dewey, democracy.

1/ Introducció

És força coneguda la distinció que Karl Popper estableix entre societats obertes i societats tancades a la seva obra *The Open Society and Its Enemies*¹ (1945), però probablement ho és menys la noció de *Public*² establerta per John Dewey a *The Public and Its Problems*³ (1927). Entre tots dos autors hi ha moltes similituds, que ja s'albiren a l'estructura dels títols de les seves obres. D'una banda, Popper fa una defensa de la societat oberta davant uns enemics, que en el seu cas prenen la forma dels totalitarismes del segle xx. De l'altra, gairebé vint anys abans Dewey reivindica la democràcia als Estats Units quan no hi havia un moviment antidemocràtic tan evident, però sí en un context en què les masses apàtiques s'aparten de la política i alguns intel·lectuals com Walter Lippmann aplaudeixen aquesta retirada que facilitaria l'adopció d'una política tecnocràtica.

Els dos autors no només coincideixen en allò que desitgen protegir, també ho fan quan analitzen les causes d'aquests perills. Les formes de vida locals arrelades a una tradició desapareixen fruit d'una integració a una escala més global, la qual cosa té com a causa principal els avenços tecnològics que revolucionen la producció, els transports i les comunicacions. Aquest progrés industrial i tecnològic és clau tant per Dewey com per Popper a l'hora de permetre l'aparició de societats democràtiques, però al mateix temps és causa d'una sèrie de malestars que propicien la reacció antidemocràtica, sigui en forma de totalitarismes que prometen d'alguna manera la tornada a la seguretat pròpia del vell món perdut, sigui en la forma d'una tecnocràcia que suposa que el món modern és tan complex que només una elit intel·lectual el podria governar.

Però segurament l'element compartit més important és que tots dos autors fan una defensa dels seus models de societat relacionant-los amb les seves teories de la racionalitat i la deliberació públiques. D'una banda, la *societat oberta* i el *Public* sorgeixen quan s'aplica la racionalitat experimental als problemes de la vida social; de l'altra, aquests models de societat afavoreixen i desenvolupen aquest tipus d'abordatge, la qual cosa els fa més valuosos que altres formes d'organització social.

Els conceptes de *societat oberta* i de *Public* van sorgir en un context social que evidentment no és idèntic al dels nostres dies, però el cert és que algunes similituds també són innegables. En primer lloc, arreu del món sorgeixen

1. Karl POPPER, *The Open Society And Its Enemies*, London: Routledge, 1974 [Dos volums].
2. Deixem aquest mot sense traduir de l'anglès, atesa la dificultat per trobar una paraula equivalent en català. Intents de traducció com ara «públic», «opinió pública» o «esfera pública de deliberació» poden provocar confusions i un allunyament del sentit original, tal com veurem en l'apartat 2.
3. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 2, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.

moviments autoritaris que qüestionen la democràcia liberal. En segon terme, sovint aquesta amenaça és concebuda com una reacció als mals del procés de modernització que Popper i Dewey ja assenyalaven en el seu temps. Les tradicions i els llaços socials significatius són més febles que mai i l'individu es troba sol a l'hora de lluitar per la seva subsistència, de manera que fàcilment renegarà de la llibertat i anhelarà més seguretat. Els canvis en les formes de vida i en les exigències que la societat té sobre nosaltres són tan ràpids i confusos que molts s'abraçaran a les veritats dogmàtiques d'èpoques passades idealitzades. Finalment, veiem com els mitjans de comunicació tenen al mateix temps potencialitats democràtiques i antidemocràtiques, com ja va van albirar els dos autors en un món on el seu pes era molt menor que l'actual. Tot plegat fa sospitar que els conceptes de *societat oberta* i de *Public* poden ser útils en el nostre context actual.

Un cop vista la familiaritat que hi ha en l'enfocament de Popper i Dewey i havent justificat la pertinença de l'estudi de les seves propostes polítiques, només queda fer una introducció als conceptes de *Public* (apartat 2) i de *societat oberta* (apartat 3), per fer-ne després una comparació (apartat 4) i acabar amb una valoració de les dues propostes (apartat 5).

2/ El *Public* de John Dewey

Quan vivim en societat, el que hom fa o deixa de fer irremeiablement té conseqüències en altres persones. Dewey⁴ distingeix dues maneres en què les nostres accions poden afectar als altres. D'una banda, hi ha aquelles que tenen conseqüències sobre les persones que participen directament en l'acció, que formen part activament i voluntàriament d'una relació social. De l'altra, també hi ha conseqüències que afecten aquells que no hi estan directament involucrats.

A partir d'aquesta distinció, Dewey dibuixa el seu concepte de *public*.⁵ A vegades aquestes conseqüències indirectes no seran lleus ni puntuals, sinó àmplies, perdurables en el temps i serioses. A més, pot ocórrer que els així afectats prenguin consciència d'aquest fet i el valorin negativament, de tal manera que considerin que ha de ser regulat d'alguna manera per tal d'evitar-lo. En el moment en què aquest grup no només en pren consciència, sinó que s'organitza per afrontar-ho, som davant un *public*.

Ara bé, com assenyalava Eric MacGilvray,⁶ el concepte de *public* té dos usos: serveix per descriure la naturalesa de la política i com a hipòtesi sobre l'ideal democràtic. Podem afegir que el primer ús té lloc quan parla de *publics* en plural, la qual cosa correspondria al que ha estat explicat en el paràgraf an-

4. *Ibidem*, p. 243-244.

5. *Ibidem*, p. 265.

6. Eric MACGILVRAY, «Dewey's Public», *Contemporary Pragmatism*, n. 7 (1), 2010, p. 31-47.

terior. En canvi, el segon ús estaria lligat a *The Public*, que seria el conjunt de la societat en tant que potencialment afectat per qualsevol element de la vida social.

Com s'organitza el *Public* per dur a terme la seva tasca de regulació de les conseqüències no desitjades d'algunes interaccions socials? El *Public* necessita unes persones dedicades a actuar per regular les conseqüències. Es tracta dels càrrecs públics. Amb la primera distinció feta al voltant de les conseqüències directes i indirectes de les accions, Dewey⁷ esbossa també la distinció entre el que és públic (efectes de les accions vers tercers) i el que és privat (efectes de les accions sobre els directament implicats). Per tant, no és sorprenent que l'organització del *Public* sigui l'Estat.⁸ Per entendre adequadament què és el *Public* fora bo veure un exemple en què es manifesti en la seva màxima expressió. Dewey planteja que en serien un bon exemple les velles comunitats locals que van establir els pioners a Nord-amèrica. Per exemple, en aquestes comunitats es va identificar la necessitat d'alfabetitzar els infants.⁹ Com que les famílies rarament podien permetre's un instructor particular, es construïen comunitàriament escoles (sovint amb les seves pròpies mans) i es contractaven professors que eren pagats per mitjà d'impostos.

La democràcia estatunidenca va sorgir de la unió de tres elements: 1) petites comunitats agrícoles estables amb assemblees locals, 2) idees i institucions del liberalisme anglès, 3) mentalitat dels pioners (importància del treball, les habilitats personals, la iniciativa i l'adaptabilitat).¹⁰

Dewey considera que l'ascens de la ciència i la tecnologia, especialment aplicada a la producció industrial, els transports i les comunicacions van provocar una sèrie de canvis socials que van esmicolar el vell mode de vida dels pioners.¹¹ Les comunitats locals ja no són en cap mesura autosuficients ni, per tant, poden estar autogovernades, ja que es troben dins d'un context econòmic més ampli. A més, les velles tradicions que guiaven la vida i els llaços personals que només es desenvolupen en unes relacions cara a cara estables van quedar esmicolats a causa de les migracions a les grans ciutats i dels canvis constants de mode de vida que implica una economia de mercat desenvolupada.

D'aquesta manera, les comunitats locals donen pas a la Gran Societat, seguint el concepte creat per Graham Wallas.¹² Els individus d'aquesta societat es troben immersos en una xarxa de relacions molt més ampla i complexa. Per tant, moltes d'aquelles conseqüències indesitjables de la vida social tenen

7. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 2, op. cit., p. 245-246.

8. *Ibidem*, p. 277.

9. *Ibidem*, p. 305-309.

10. *Ibidem*, p. 304.

11. *Ibidem*, p. 323.

12. Graham WALLAS, *The Great Society: a psychological analysis*, Lincoln: Bison Books, 1967.

la causa en processos remots i extremament complexos, no en esdeveniments concrets i propers com abans. Això provoca que el *Public* sigui incapaç d'identificar les causes del seu malestar, la qual cosa era la primera condició per a la seva aparició. Per tant, Dewey considera que el *Public* queda eclipsat, desaparegut.

Semblaria que les noves condicions materials són incompatibles amb l'existència d'un *Public* democràtic. Un context social tan complex és difícil d'entendre i, per tant, no es poden identificar les causes d'aquests mals difusos. Així, el *Public* es troba desorientat, perdut, és incapaç d'organitzar-se perquè no troba allò que ha de ser controlat políticament. Però encara que ho pogués identificar, li mancarien les institucions necessàries per poder-les abordar, ja que no hi ha una organització política amb la capacitat d'ordenar la vida social en el context de la Gran Societat. Aquesta falta es deu a dos motius. El primer és que les causes dels perjudicis que caldria regular es troben més enllà de l'àmbit local, que era l'àmbit predilecte de l'acció política. El segon és que aquestes institucions estan motivades per idees liberals que inhibeixen l'acció de l'Estat. Es tracta d'idees que van ser emancipadores en certes condicions, però que ara són perjudicials, ja que provoquen la inacció del *Public* i, consegüentment, la seva desaparició.

Per tant, hem identificat les dues causes de l'esvaniment del *Public*: falta d'institucions polítiques i falta de capacitat de pensar la nova societat. Les velles idees i les velles institucions ja no són útils per la situació actual.

Un exemple d'això és la qüestió de l'individualisme. Les velles idees sobre la democràcia (entre les quals l'individualisme va tenir un paper important) van permetre el sorgiment d'un *Public*, però ara només serveixen per ocultar-lo. No són capaces de donar resposta a la nova situació. Cada *Public* i, per tant, cada Estat sorgeix per fer front a uns problemes diferents. Per això no hi ha una essència d'Estat. L'Estat democràtic va sorgir progressivament per resoldre una sèrie de problemes, sense tenir un ideal a la vista.¹³ Així van sorgir idees com la dels drets naturals inviolables. D'aquesta manera, neix l'individualisme: hi ha una esfera en què cap poder polític pot entrar-hi. Segons Dewey, es tracta d'una idea que va ser útil, va permetre l'augment de la producció i la lluita contra el despotisme, però en les condicions actuals, la renúncia de l'Estat a actuar en certs sectors provoca el domini d'una classe sobre una altra, provoca que no es faci càrrec d'unes conseqüències indirectes negatives. És el tema d'*Individualism, Old and New*¹⁴ (1930) i *Liberalism and Social Action*¹⁵ (1935). Per tant, el *Public* no disposa d'un Estat i queda així desorganitzat, eclipsat.

13. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 2, op. cit., p. 304.

14. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 5, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981.

15. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 11, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008.

Si volem entendre què és el *Public*, hem de veure com seria en les condicions materials en què Dewey va viure. Quines idees i quines institucions són necessàries perquè ressorgeixi el *Public*? Malauradament, Dewey no respon del tot. Idees i institucions només sorgiran quan el *Public* hagi ressorgit. Dewey explora les condicions que permetrien que la Gran Societat esdevingué una Gran Comunitat que d'alguna manera recuperés les virtuts del vell mode de vida democràtic en un marc social molt més ampli.¹⁶

Dewey considera que el primer pas per reconstruir la democràcia és re-vitalitzar les comunitats locals. En primer lloc, són necessaris espais d'acció conjunta cara a cara per poder aconseguir un coneixement més adequat del món social. En aquest sentit, és clau la importància que dona Dewey a la comunicació. Aquesta no és simplement portar a l'exterior idees o creences que tenen realitat en una consciència privada amb l'esperança que arribin i siguin compreses per una altra consciència. Per Dewey, no hi ha cap tipus de coneixement sense comunicació:

The problem of securing diffused and seminal intelligence can be solved only in the degree in which local communal life becomes a reality. Signs and symbols, language, are the means of communication by which a fraternally shared experience is ushered in and sustained. But the winged words of conversation in immediate intercourse have a vital import lacking in the fixed and frozen word of written speech. (...) Their final actuality is accomplished in face-to-face relationships by means of direct give and take. Logic in its fulfilment recurs to the primitive sense of the word: dialogue. Ideas which are not communicated, shared, and reborn in expression are but soliloquy, and soliloquy is but broken and imperfect thought.¹⁷

L'acció intel·ligent només és possible en aquest marc en el qual individus col·laboren per solucionar problemes concrets en circumstàncies conegudes. Només així és possible un vertader coneixement del món social, un coneixement que és la condició necessària per l'existència d'un *Public* organitzat.¹⁸

3/ La societat oberta segons Karl Popper

La idea popperiana de societat oberta sempre va de bracet amb la idea de societat tancada. La diferència fonamental entre els dos tipus de societat es troba en la concepció de les normes i costums que ordenen la vida social. Mentre que la societat tancada està sotmesa a l'imperi dels tabús, és a dir, de creences i normes que mai es posen en qüestió, la societat oberta està dirigida

16. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 2, op. cit., p. 323.

17. *Ibidem*, p. 371.

18. *Ibidem*, p. 325.

per l'activitat crítica dels seus membres, que qüestionen els tabús i basen les seves decisions en la discussió racional.¹⁹

Aquests dos tipus de societat no són dos simples models abstractes; de fet, poden trobar-se a la història. Per fer la seva caracterització, Popper se centra en el primer moment en què es va originar una societat oberta a partir d'una societat tancada: el pas de les societats arcaïques gregues a la democràcia atenenca. Ara bé, aquests canvis culturals i institucionals no s'han donat una única vegada a la història, que és plena d'avanços i retrocessos. Tant és així que en ocasions Popper adopta una perspectiva encara més àmplia i afirma que la transició a la societat oberta encara és als inicis, com ho demostren els molts tabús que encara imperen i el precari ús de la racionalitat en la solució dels problemes socials. Per tant, no es tracta simplement de conceptes descriptius, també es tracta d'ideals regulatius. Les societats obertes que existeixen i han existit encara són properes a les velles formes de vida tribal, de manera que poden ser perfeccionades d'acord amb les seves pròpies premisses.

Si bé per nosaltres és clara la diferència entre lleis naturals i les lleis i costums d'una societat, Popper afirma que un membre d'una societat tancada no percep la diferència entre unes i altres. Per això, no és sorprenent que la vida a les societats tancades sigui rígida i sotmesa a pocs canvis, ja que la regularitat de la vida social es considera tan inevitable i tan aliena a les decisions humanes com ho pot ser el clima. Els pocs canvis que hi hagi no seran fruit d'una indagació conscient per trobar una millor manera de comportar-se davant una situació més insatisfactòria o menys; seran el salt d'un tabú a un altre, com si es tractés d'una conversió religiosa. A més, els hàbits i obligacions en aquests tipus de societat determinen la vida humana fins als seus aspectes més concrets, de manera que l'individu queda «alliberat» de tota deliberació i presa de decisions, així com de la consegüent responsabilitat i angoixa davant la incertesa. A més, en aquestes societats, l'individu està completament sotmès al col·lectiu, és un òrgan amb una funció concreta dins d'un gran organisme. De fet, aquesta subordinació al col·lectiu també es manifesta en una homogeneïtat cultural que permet l'acció conjunta sense dissensos. En darrer lloc, atès que aquest tipus de societat es desenvolupa en agrupacions relativament petites, es tracta de col·lectius en què els individus tenen llaços estrets i personals, fruit de la cooperació quotidiana cara a cara, que provoca vincles afectius i relacions de solidaritat.

Per la seva banda, els membres d'una societat plenament oberta sí que disposarien d'una clara distinció entre naturalesa i convenció, entre fets i decisions. Per això, es percep que qualsevol norma o costum depèn de nosaltres, de manera que poden ser modificats si ho considerem oportú. No és sorprenent que les societats obertes siguin en aquest cas societats canviants,

19. Karl POPPER, *The Open Society And Its Enemies*, v. 1, op. cit., p. 202.

en què, a més, apareix la responsabilitat moral, ja que la nostra conducta depèn de la nostra decisió lliure i no de la naturalesa de les coses ni de la voluntat divina. A més, si l'àmbit normatiu és objecte de debat, l'homogeneïtat que feia possible la vida tribal es torna altament improbable. Així, les societats obertes són plurals, deixen un ampli marge de llibertat individual als seus membres. Finalment, aquesta forma de vida social es dona en societats extenses, de manera que les relacions es tornen impersonals i els vincles afectius i les relacions de solidaritat disminueixen dràsticament.

Si la humanitat inicialment vivia en societats tancades, per què es va donar el pas a un ordre més obert? Popper no explica sistemàticament aquesta transició, però és possible trobar alguns factors que propiciarien aquest canvi, entre els quals convé destacar el creixement demogràfic, el desenvolupament del comerç i els contactes culturals. L'augment de la població fa créixer la complexitat social i les relacions impersonals, el comerç implica donar via lliure a la iniciativa individual i el contacte amb altres cultures mostra que les pròpies creences i institucions no són les úniques possibles.

Popper no ofereix una llista de característiques institucionals de la societat oberta, però pren com a model per a la seva explicació l'Atenes democràtica dibuixada a l'*Oració fúnebre* de Pèricles. Si cal resumir l'esperit de totes les cites recollides per Popper d'aquest discurs,²⁰ podríem esmentar els següents punts:

- 1) Estat de dret. Igualtat davant la llei.
- 2) Participació política. Tots els ciutadans han de preocupar-se pels assumptes públics, com a mínim jutjant la tasca dels governants.
- 3) Valoració de la discussió racional sobre els assumptes públics. La discussió no és un obstacle per a l'acció política, sinó un requisit per actuar amb prudència.
- 4) Llibertat individual.
- 5) Necessitat d'ajudar els febles.
- 6) Cosmopolitisme. Estar obert al món i no rebutjar l'estranger.

Ara bé, per molt important que sigui l'aspecte institucional, no serem davant una societat oberta simplement per tenir unes determinades lleis i institucions. La societat oberta està animada per una fe,²¹ una fe en la raó i la llibertat de qualsevol ésser humà. Es tracta de la confiança en l'ésser humà lliure que desenvolupa les seves capacitats intel·lectuals. És una fe perquè es tracta d'una aposta, es tracta de confiar que la llibertat de tots els individus, especialment en l'ús de les seves capacitats intel·lectuals, ens acabarà reportant més béns dels que obtindríem si no les utilitzéssim.

Tot i que Popper, sense cap mena de dubte, es mostra partidari de la societat oberta, pel fet de ser més lliure, pròspera i racional, contínuament

20. *Ibidem*, p. 185-187.

21. *Ibidem*, p. 183.

n'assenyala una part fosca que no existia a la societat tancada. Hi ha tota una sèrie de malestars propis de la societat oberta que són anomenats per Popper *tensió de la civilització*:

This strain, this uneasiness, is a consequence of the breakdown of the closed society. It is still felt even in our day, especially in times of social change. It is the strain created by the effort which life in an open and partially abstract society continually demands from us by the endeavour to be rational, to forgo at least some of our emotional social needs, to look after ourselves, and to accept responsibilities. We must, I believe, bear this strain as the price to be paid for every increase in knowledge, in reasonableness, in cooperation and in mutual help, and consequently in our chances of survival, and in the size of the population. It is the price we have to pay for being human.²²

En primer lloc, les necessitats afectives i de pertinença queden molt poc satisfetes en un món individualista on prioritzen les relacions impersonals. En segon terme, apareixen els conflictes socials en una societat que ha perdut el seu caràcter orgànic i en què els rols ja no estan sancionats per cap instància sagrada. En darrer lloc, l'individu alliberat del col·lectiu i la tradició sent el pes de la responsabilitat i l'angoixa davant la falta de referents i certeses. Els que no poden suportar aquesta tensió inherent a la societat oberta intenten crear, en la mesura del possible, una societat amb les característiques pròpies de l'ordre tancat perdut: primacia del col·lectiu, homogeneïtat cultural, inqüestionabilitat de l'autoritat política i de certs costums...

4/ És el *Public* una forma de societat oberta?

Un cop fet l'esbós de les propostes i les anàlisis dels dos autors, és el moment de mostrar-ne les similituds i les diferències.

Hem vist com per Popper el cor de la societat oberta no són les institucions –per molt importants que siguin–, sinó la fe que és a la base, és a dir, certes creences i actituds efectivament desenvolupades pels membres de la societat. A *The Public and Its Problems*, Dewey ja remarca que les institucions, tot i ser importants, sempre seran un mitjà i no un fi de la democràcia. Ara bé, aquesta idea està clarament expressada quan parla de democràcia com a forma de vida al text *Creative Democracy: a Task Before Us* (1939).²³ En aquest breu escrit s'afirma que la democràcia no és un conjunt d'institucions que un cop establertes es perpetuen automàticament. La democràcia requereix un esforç actiu per part dels ciutadans. Més que el dret a vot o el

22. *Ibidem*, p. 176.

23. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 14, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008.

parlamentarisme, la democràcia és una forma de vida, és la possessió de certes actituds per part dels ciutadans.

Les similituds entre Popper i Dewey en aquest aspecte encara van més enllà, ja que el contingut de la fe pròpia de les societats obertes i la forma de vida democràtiques són gairebé idèntics. Així, Dewey afirma que la democràcia és una forma de vida que consisteix en una fe en les possibilitats de la naturalesa humana, és a dir, fe en la capacitat de judici i acció intel·ligent si es donen les condicions apropiades. La base de la democràcia és, com en Popper, la confiança en les capacitats intel·lectuals humanes. Només sota aquesta confiança es justifica la llibertat individual i la participació política. Els altres, siguin com siguin, inclús aquells que més ens desagraden, són algú de qui es pot aprendre i que pot enriquir la nostra experiència.

Un altre punt de convergència és que tant la *societat oberta* com el *Public* no poden estar dirigits per idees generals *a priori* que no se sotmeten al tribunal de l'experiència (discussió i posada a prova). Això ho veiem en la discussió de Dewey sobre l'existència d'uns drets naturals inalienables. La diferència públic-privat pot ser útil en moltes circumstàncies, però no pot ser traçada d'una vegada per totes, sinó avaluada i reavaluada en funció de les conseqüències que se'n deriven.²⁴ En alguna ocasió,²⁵ discutint sobre la mateixa qüestió, Popper fa una argumentació similar: no es pot establir per sempre quan l'acció de l'Estat deixa de servir per salvaguardar la llibertat dels ciutadans i esdevé tirànica; aquesta línia només pot ser dibuixada i redibuixada en el debat públic al voltant de polítiques concretes. Per tant, la discussió política en aquestes societats democràtiques mai es fa en relació amb uns principis inamovibles, sinó a partir de les conseqüències i de la comparació entre alternatives reals. Popper anomena aquesta perspectiva *tecnologia social*.

Hem vist algunes similituds entre la societat oberta popperiana i el *Public deweyà*. Ara bé, alguns possibles punts de divergència passarien per la següent pregunta: patia Dewey la tensió de la civilització descrita per Popper? Atenent a la seva idea de Gran Comunitat, es pot afirmar que en alguna mesura sí que la patia, ja que aquest model social té alguns elements propis de la societat tancada.

Per començar, la Gran Societat té característiques pròpies de les societats obertes (pluralisme, canvi constant, manca de relacions personals, individualisme...) malgrat que en ella el *Public* és absent. De fet, Popper cita explícitament Wallas quan introdueix el seu concepte de *societat oberta*.²⁶ Ara bé, d'acord amb l'anàlisi deweyà, Popper hauria d'admetre que la Gran Societat també té elements propis de la societat tancada, ja que es tractaria

24. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 2, op. cit., p. 281.

25. Karl POPPER, *The Open Society And Its Enemies*, v. 2, op. cit., p. 124-133.

26. Karl POPPER, *The Open Society And Its Enemies*, v. 1, op. cit., p. 202-203.

d'una societat que manté dogmàticament idees sense ser conscient de la seva utilitat real i amb serioses dificultats per abordar racionalment els problemes socials. D'aquesta manera, seríem davant un liberalisme tancat, un liberalisme que ha degenerat en perdre el seu esperit inicial i ha esdevingut tirànic en lloc d'emancipador. És interessant aquesta contraposició perquè Popper només considera com a enemics de la societat oberta el feixisme i el comunisme i totes aquelles ideologies que defensin l'ús de la força per resoldre problemes polítics, però no para atenció a les tendències antidemocràtiques que poden existir des de perspectives genuïnament liberals.

En tot cas, en Dewey es pot percebre certa nostàlgia vers les velles comunitats locals, vers la seva estabilitat²⁷ i les relacions significatives cara a cara. Certament, la Gran Societat no és útil per satisfer aquestes necessitats emocionals i, mentre que Popper es resigna, Dewey té esperances de poder satisfer-les en una societat plenament democràtica. Malgrat tot, tampoc es pot dir que Dewey sigui un defensor d'una societat tancada. Tot i que desitja més estabilitat, no renuncia a la flexibilitat de les normes socials.²⁸ Tampoc es pot dir que en la cerca d'un vincle més significatiu l'individu passi a ser una simple part d'un col·lectiu.

Finalment, també hi ha altres diferències que potser poden ser considerades de segon ordre, però que podrien tenir molta importància en la pràctica política. Popper, com a bon liberal, mostra constantment la seva desconfiança vers el poder. L'acció de l'Estat és imprescindible, però cal establir els mecanismes necessaris per vigilar que no esdevingui tirànica. En l'àmbit econòmic, accepta certa regulació de l'economia, però sempre assenyalava que aquestes accions poden dotar l'Estat d'un poder excessiu. De fet, considera que un mercat més o menys lliure és condició de possibilitat d'una societat oberta. Dewey, en canvi, mostra en innumbrables ocasions el seu malestar davant la inacció dels poders polítics en assumptes econòmics. En textos com *Democracy is radical*²⁹ (1937) i als esmentats *Individualism old and new* i *Liberalism and Social Action*, Dewey insisteix en la importància del control estatal de l'economia. Malgrat tot, podem considerar que aquesta diferència és de segon ordre, perquè tots dos autors convindrien que és un assumpte empíric, que només pot ser resolt posant en pràctica certes polítiques i discutint-ne les conseqüències.

5/ Conclusions

Un cop feta la comparació entre els dos autors, és hora de fer-ne un balanç. Qui aconsegueix fer una defensa més reeixida de la democràcia? En

27. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 2, op. cit., p. 367.

28. *Ibidem*, p. 370.

29. John DEWEY, *The Latter Works of John Dewey*, v. 11, op. cit..

primer lloc, cal assenyalar que Popper fa una descripció més acurada del model social que proposa, mostrant alguns exemples històrics i fent alguna proposta concreta en matèria d'institucions. Un segon element en favor de Popper és la seva habilitat per identificar els adversaris de la democràcia i la idea de racionalitat subjacent.

Malgrat tot, a l'obra de Dewey hi trobem una anàlisi més àmplia de les idees de racionalitat, experiència i comunicació. En concret, el concepte d'*experiència*, d'una experiència en què la participació dels altres és fonamental, té un paper clau tant per Dewey com per Popper. La diferència rau que Popper fa la seva anàlisi de l'experiència partint de l'activitat científica, especialment en l'àmbit de les ciències naturals. Dewey també té present en tot moment el model d'èxit de les ciències de la naturalesa, però és capaç de dur el concepte d'*experiència* a àmbits no exclusivament epistemològics, com l'estètica i la moral. D'aquesta manera, l'esquema popperian podria ser millorat amb la visió més àmplia d'*experiència* que trobem al conjunt de l'obra de Dewey.

Cap a una teoria marxiana de la nihilitat

POL RUIZ DE GAUNA DE LACALLE

Universitat Autònoma de Barcelona

Resum: Tot mirant d'establir les bases per pensar el tema de la nihilitat a partir de la crítica de l'economia política de Marx, aquesta investigació defensa que l'intercanvi de mercaderies no és convenientment representable sense el supòsit de la nihilitat, però, com que *nihilitat* vol dir absència de límit constitutiu, inessencialitat de tota cosa, la pretensió de parlar-ne genera l'aporia de postular determinacions i distincions sobre la pura indiferència o indeterminació dels límits, aporia que Marx aborda mitjançant un recurs que ens sembla adient d'esclarir en diàleg amb Saussure. Per acabar, espargirem alguns apunts sobre el nexa entre les qüestions anteriorment desplegades i el marc ontològic de l'època moderna.

Paraules clau: Marx, Nietzsche, Saussure, nihilitat, límit, estructura.

Towards a Marxian theory of nihility

Abstract: To lay the groundwork for thinking about nihility through the lens of Marx's critique of political economy, this research argues that the exchange of commodities cannot be adequately understood without presupposing the notion of nihility. However, since *nihility* denotes the absence of a constitutive limit—the inessentiality of all things—any attempt to speak of it leads to the aporia of positing determinations and distinctions within a realm of pure indifference or indeterminacy. According to our hypothesis, Marx confronts this aporia through an expedient that we aim to clarify in dialogue with Saussure. Finally, we offer some reflections on how these issues relate to the ontological structure of the modern epoch.

Key words: Marx, Nietzsche, Saussure, nihility, limit, structure.

1/ Introducció

No hi ha dubte que tot assumpte o contingut n'és un de *determinat*; si no, la pretensió mateixa de distingir en general entre qüestions resultaria eixelebrada, absurda. Però, si tot «què» és un «què» *determinat*, aleshores tot ens es determina com a tal enfront d'un «altre» que, al seu torn, en difereix o s'hi contraposa. Hi ha, doncs, contrarietat, oposició, diferència, distinció i, per tant, definició, delimitació. El fred es determina com a fred enfront de la calor i la calor és calor en tant que es contraposa al fred. Qualsevol «què» comporta delimitació, ser-o-no-ser el que expressen certes notes definitòries; comporta, doncs, que li escauen *alguns* predicats, mes no qualssevol. Tot i que l'exemple adduït (fred-calor) sigui binari, el binarisme no pertany necessàriament al problema dels límits; del que es tracta és *en general* de la possibilitat mateixa de destriar, de no confondre, de situar en ubicacions i parcel·les distintes.

Maldar per fer explícit que «contingut» implica determinació i diferència, baldament ho sembli, no és descobrir per enèsima vegada la sopa d'all. Adonem-nos tantost que, per a nosaltres, d'aquesta obvietat n'és solidària una altra que en principi la contradueix, a saber: imputar-li a algú la condició de «limitat» significa titllar-lo de «defectuós», mentre que, segons el que hem dit en el paràgraf precedent, límit constitueix allò que fa de cada contingut un «què» determinat, definit; val a dir: allò que en garanteix l'ésser, la presència.

Ens trobem, consegüentment, en l'atzucac de no poder renunciar a «límit» com a constitutiu de «cosa» i, ensems, no poder renunciar a percebre qualsevol límit com una barrera de jure superable, supèrflua. Ara bé: que la qüestió de la rellevància del límit es plantegi havent-se assumit prèviament la superfluïtat dels límits en general, això sols resulta intel·ligible en una situació presidida pel que un filòsof amb indiscutible anomenada descriu en termes de «no constitució absoluta de les coses», descripció que ell mateix identifica com a definitòria del «nihilisme».¹ Que la constitució de les coses sigui «no absoluta» vol dir que és arbitrari i contingent on se situen els límits; per tant: quin és exactament el contorn de cada cosa. Tot ens pot ser-ne qualsevol altre, però, aleshores, tot ens és en principi indeterminat i, com que determinació significa ésser el que hom és i no ésser el que hom no és, no hi ha pròpiament ens, cosa, contingut o assumpte.

1. Friedrich Nietzsche, *Fragments pòstums*, tardor de 1887, 9[35]: «Que no hi ha veritat; que no hi ha constitució absoluta de les coses [...] –això és precisament un nihilisme, i, per cert, el més extrem» (*Daß es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge [...] –dies ist selbst ein Nihilismus, und zwar der extremste*) [Traducció pròpia]. El text que consultem és el de l'edició crítica digital de les obres de Nietzsche, a cura de Paolo D'Iorio i publicada per la Nietzsche Source (eKGWB), que al seu torn es basa en el text crític tal com l'establiren Giorgio Colli i Mazzino Montinari (KGW i KGB). Cf. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[35\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[35]) [Data de consulta: 04/07/2023].

Si, seguint Nietzsche, fem nostre el mot «nihilitat» per designar l'estat de coses en què «no hi ha constitució absoluta de les coses», podem afegir que la pregunta pels límits, feta avinent sobre base nihílica, implica moure's en una paradoxa (abans n'hem dit «atzucac») que Nietzsche expressa atribuint a l'esmentat «no hi ha» l'aporètic caràcter de «la lògica pensada fins al final dels nostres grans valors i ideals».² En efecte: com pot ser que a la general indiferència o inessencialitat dels límits (a saber: al «no hi ha constitució absoluta de les coses») li atribuïm ensems el caràcter d'una lògica? Formulats de la manera més pura i dura: com és possible pensar *no-res*? Com és possible pensar (trobar-ne la lògica) i, per tant, delimitar la pura il·limitació? Pensar, concebre, comporta acotació, definició, delimitació i, tanmateix, hom pretén que allò pensat o concebut sigui la simple i nua absència d'acotació, definició o delimitació.

Heus ací el nucli d'una aporia que Nietzsche esbossa i amb la qual, com és notori, ell mateix se les ha de manera ben particular; amb la qual, després de Nietzsche, es barallen autors com Weber, Jünger, Schmitt o Heidegger,³ i que, pel que fa a nosaltres, en la present investigació voldríem tractar des de l'obra del Marx «crític de l'economia política», i.e. el Marx posterior a 1857, que s'ocupa de l'anatomia de certa formació històrica⁴ en què «es dissol el valor autònom de les coses», «el valor absolut de totes les coses i relacions».⁵ A tal efecte, aventurarem la hipòtesi següent: els textos que conformen l'obra teòrica de Marx d'ençà de finals dels anys cinquanta permeten descobrir en el pensador epònim del marxisme un receptor desconegut (desconegut d'entrada per a si mateix) del més neuràlgic de la nihilitat en la seva forma contundentment aporètica. Queda prou clar, en virtut de les expressions

2. Friedrich Nietzsche, *Fragments pòstums*, hivern de 1887, 4[411]: «[...] perquè el nihilisme és la lògica pensada fins al final dels nostres grans valors i ideals» ([...] *weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist*) [Traducció pròpia]. Cf. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[411](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[411) [Data de consulta: 04/07/2023].
3. Cf., per exemple, Martin Heidegger, *Nietzsche*, a *Gesamtausgabe* 6.2, Frankfurt: Klostermann, 1997, p. 51: «Adhuc quan només diem: el no-res “és” no-res, en diem, “de” ell, manifestament que “és” i en fem un ens, li atribuïm el que li hauríem de negar» (*Selbst wenn wir nur sagen: das Nichts ist« Nichts, sagen wir »von« ihm anscheinend ein »ist« und machen es zu einem Seienden, wir sprechen ihm das zu, was ihm abgesprochen werden soll*) [Traducció pròpia].
4. Marx-Engels Werke (MEW) 29, Berlin: Dietz Verlag, 1978, p. 550: «Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist Kritik der ökonomischen Kategorien oder, *if you like*, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben».
5. Marx-Engels Werke (MEW) 42, Berlin: Dietz Verlag, 1983, p. 728-729: «Der selbständige Wert der Dinge, außer insofern er in ihrem bloßen Sein für andres, ihrer Relativität, Austauschbarkeit besteht, der absolute Wert aller Dinge und Verhältnisse wird damit aufgelöst».

emprades, que la connexió que percacem no és de tipus fàctic, sinó que concerneix *die Sache selbst*. L'aposta teòrica continguda en aquesta hipòtesi, en la mesura que considera la problemàtica plantejada per l'obra madura de Marx en estret parentiu amb certs filosofemes nietzscheans, ofereix, de retop, una possible via per arrencar de soca-rel qualsevol vel·leïtat d'interpretar la marxiana crítica de l'economia política des d'horitzons conceptuals estranys a la filosofia; ens referim, posem per cas, a la falòrnia d'emprar la «teoria del valor» com una eina per calcular preus de mercat (ras i curt, si la funció del concepte de «valor» consisteix —com tot seguit suggerirem— a caracteritzar la *qualitat* distintiva d'una societat en què es «dissol el valor absolut de totes les coses i relacions» —i caracteritzar-la, conseqüentment, com a qualitat *nihilítica*—, de seguida es nota la improcedència de cercar en la «pregunta» —qualitativa— sobre *en què consisteix* el peculiar caire —nihilic— d'una determinada estructura social «respostes» a la qüestió —inequívocament quantitativa— de quina és la regla per obtenir els preus de les mercaderies que es compren i venen al mercat).⁶

Una darrera nota introductòria. En les properes pàgines no procedirem a fonamentar de manera exhaustiva la hipòtesi anunciada, ans enfilarem un camí tal volta previ i, sens dubte, més modest: (i) indicarem que el punt de partença de la recerca de Marx, la general alienabilitat, és inseparable de l'anihilament de tot contingut, i tot seguit (ii) pararem esment a l'estratègia mitjançant la qual Marx s'enfronta al problema de la fixació de límits sobre el fons d'un il·limitat; en definitiva: a la paradoxa de pretendre reconèixer en la «no constitució absoluta de les coses» (Nietzsche), en el «no valor absolut de totes les coses i relacions» (Marx), en l'absència de límits constitutius, una mena de «lògica» interna, una mena de límit inherent.

2/ Alienabilitat i nihilitat

Exceptuant minses diferències de què ara farem abstracció, en els textos de 1859, 1867 i 1872 (el tercer és una segona edició del segon), Marx en-

6. En aquest sentit, ens apartem de les interpretacions «economicistes» de Marx i, en particular, de les que se centren en l'anomenat «problema de la transformació», opció exegètica que ens acosta a lectures nítidament qualitatives i filosòfiques, com ara la de Michael Heinrich (cf. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006), a la qual creiem aportar, mitjançant el concepte de «nihilitat», una definició més precisa de quin és l'estatut que correspon a la *qualitat* social que Marx investiga, major precisió que es tradueix en el refús per principi (que Heinrich no fa explícit) de qualsevol lectura *adhuc* «sociològica» de l'esmentada qualitat (ja que, descartada la lectura economicista, si se n'admetés una de sociològica, hom encara podria intentar legitimar el «pseudoproblema» de la transformació adduint que a la sociologia els mètodes quantitius no li són pas aliens).

dega el seu estudi sobre la societat moderna amb una frase en què declara el següent:

- i) Com a supòsit fenomenològic inicial, l'escrit marxista admet que «la riquesa de les societats en què impera el mode de producció capitalista apareix com una enorme acumulació de mercaderies» (en la versió del 59, en lloc del circumloqui «(...) de les societats en què impera (...)», hi llegim, escuradament, l'adjectiu «civil» [*bürgerliche*], «riquesa civil» [*bürgerliche Reichtum*])⁷
- ii) La «forma elemental» d'aquesta riquesa és la «mercaderia».
- iii) En conseqüència, a fi d'elucidar en què consisteix una societat la riquesa de la qual presenta de primer moment les notes mencionades, caldrà encetar una «anàlisi de la mercaderia». Devers aital anàlisi s'orienta l'ulterior raonament.

«Riquesa» vol dir «el conjunt de les coses», i, si les coses a què hom fa referència són «mercaderies», se'n segueix que la riquesa (val a dir: en la societat civil o en «les societats en què impera el mode de producció capitalista») s'identifica com a «conjunt de mercaderies», terme que no designa sinó la condició, pròpia de quelcom, de ser destinat al mercat amb vista a la permuta, a l'intercanvi; més precisament: a l'alienació, amb el benentès que «alienar» significa desseixir-se d'uns determinats continguts en favor d'altri, que al seu torn se'n podrà desprendre en la mesura que ja no els necessiti i hagi de menester coses que, per contra, li manquen. Per tant, cosa remet a mercaderia, que vol dir alienable. Ara bé: quina relació hi ha entre alienabilitat i nihilitat?

El recurs de què usarem encontinent per indicar, amb la major brevetat possible, en què estreba el caràcter inexorablement nihilic d'allò alienable pot resumir-se en poques paraules: mercaderia implica alienabilitat, i alienable és el contingut per principi susceptible de desaparèixer de qualsevol lloc i aparèixer en qualsevol altre, el contingut que no és irrenunciament de ningú ni d'enlloc, *ergo* el contingut sense un constitutiu «des de... fins a...», sense *límits*,⁸ mot que evoca el fet que és justament el concepte de la cosa com a il·limitada (de la cosa sense «constitució absoluta»), el que ens

7. Pel que fa a la primera edició de *Das Kapital* (1867), cf. Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) II.5, Berlin: Dietz Verlag, 1983, p. 17. Quant a la segona edició (1872), cf. Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) II.6, Berlin: Dietz Verlag, 1987, p. 69. Quant a *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), cf. Marx-Engels Werke (MEW) 13, Berlin: Dietz Verlag, 1961, p. 15.

8. Marx ho expressa així (cf. MEW 42, *op. cit.*, p. 729): «No hi ha valors absoluts, puix el valor com a tal és relatiu als diners. No hi ha res d'inalienable, puix tot és alienable per diners. No hi ha res de suprem, sagrat, etc., puix tot és apropiable per diners» (*Es gibt keine absoluten Werte, da dem Geld der Wert als solcher relativ. Es gibt nichts Unveräußerliches, da alles gegen Geld veräußerlich. Es gibt nichts Höheres, Heiliges etc., da alles durch Geld aneignenbar*) [Traducció pròpia].

ha dut (recordem-nos-en) a la noció nietzschiana de *nihilitat*. Així doncs, alienabilitat comporta nihilitat. A fi de reblar el clau, ens farà servei recórrer a un altre expedient que, al capdavant, s'adreça de bell nou a la mateixa argumentació. Admès que tot és *de jure* intercanviable (i que, per tant, per a cada cosa existeix la corresponent contrapartida mercantil), el fet d'alienar, posem per cas, cinc patates per una ampolla de llet comporta igualar les cinc patates a l'ampolla de llet, implica fer de quantitats diferents de coses qualitativament diferents una mateixa quantitat d'una mateixa cosa qualitativament homogènia o desqualificada; implica, doncs, reduir a no-res, *anihilat*, les qualitats pròpies de la diversitat de continguts (des d'un punt de vista qualitatiu, patates i ampolles de llet no tenen *res* en comú),⁹ ja que sense un previ anihilament de les diferències qualitatives fora impossible la comparació entre coses que a primera vista són diferents i, per tant, fora impossible la ulterior alienació d'acord amb el supòsit de la interequivalència. Per alienar, «abans» cal haver anihilat, reduït a no-res, homogeneïtzat qualitativament, les coses que hom pretén d'intercanviar.

3/ La delimitació de la nihilitat i la noció d'estructura

Vist a bastança que el problema de l'alienabilitat pressuposa el de la nihilitat, ens pertoca d'escodrinyar en quina tessitura roman marxianament l'aporia o paradoxa que en la secció introductòria hem documentat com a indeslligable del fenomen nihilic. En particular, ens interessa d'escatir quin mitjà s'enginya Marx per heure-se-les amb l'atzucac susdit, i el que de seguida proposarem com a possible estratègia aclaridora de l'operació marxiana remet a la via de tractament que, a les primeres albors de la lingüística teòrica, Saussure empra per pensar una problemàtica que, *com a tal problemàtica*, és idèntica a la de Marx, a saber: la qüestió de com delimitar (sobre el fons d'un il·limitat). Saussure tematitza el problema, però restringint-lo a la pregunta relativa a com definir entitats lingüístiques (com definir una determinada llengua) a partir de la pura indefinició o il·limitació que, de primer moment, el lingüista identifica amb «la realitat» extralingüísticament concebuda.¹⁰ En efecte, que el concepte de *realitat* que per Saussure opera de manera prees-

9. Marx diu (cf. MEGA II.6, *op. cit.*, p. 71): «El que tenen en comú no pot ser cap propietat geomètrica, física, química, ni cap altra propietat natural de les mercaderies» (*Dies Gemeinsame kann nicht eine geometrische, physikalische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waren sein*) [Traducció pròpia].

10. Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 145: «Ella no és sinó una línia, una cinta contínua» (*elle n'est qu'une ligne, un ruban continu*); *ibid.*, p. 155: «No és sinó una massa amorfa i indistinta [...] és com una nebulosa on res no es troba necessàriament delimitat» (*n'est qu'une masse amorphe et indistincte [...] est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité*) [Traducció pròpia].

tablerta sigui el de la cinta contínua i il·limitada basta per estendre l'acta de pertinença d'aquest autor al fenomen nihilic. Quant a Marx, val a dir que el pensador de Trèveris ni tan sols formula expressament el problema de la delimitació sobre la base d'un il·limitat i, tanmateix, s'hi mou, s'hi troba, tan aviat com pretén dotar de coherència sistèmica el fenomen de l'alienació i, de retruc, implícitament també el de la nihilitat. Si Saussure s'enfronta de manera explícita a la tasca de delimitar certes entitats sobre el fons de la pura il·limitació (acceptant-la de manera aproblemàtica com el concepte obvi de «realitat»), Marx, en canvi, no explicita ni tematitza el que, tanmateix, *no pot estar-se de fer*, que no és simplement inquirir la possibilitat de delimitar «sobre», ans d'acotar i demarcar la il·limitació mateixa, la possibilitat de dir la lògica interna de la nihilitat (en termes de Nietzsche), la qual cosa comporta un doble gest delimitatiu, a saber: tant «extern» com «intern», de manera que, d'una banda, la nihilitat ha de ser (paradoxalment) quelcom determinat, finit, i, d'altra banda, dedins de la continuïtat nihilica, hom ha de poder reconèixer límits no arbitraris, discrets.

A propòsit de la delimitació interna, Marx i Saussure coincideixen en el desdoblament de la continuïtat nihilica en dos ordres tals que «límit» en un d'ells és allò l'ultrapassament del qual comporta l'ultrapassament anàleg en l'altre ordre; «límit» no és, doncs, un mer tall sobre una línia, ja que, sobre l'horitzó infinit, tota finitud és merament sobrevinguda i, per tant, sobrer; en conseqüència, un possible recurs per impedir la irrellevància del tall consisteix a definir-lo no solament com un punt advingut sobre el fons d'un continu, ans com a generador d'efectes o repercussions en un ordre diferent d'aquell sobre el qual s'esdevé el tall.¹¹

Fins aquí arriba la comparança. Això vol dir que, tant en Marx com en Saussure, una i la mateixa delimitació o entitat apareix d'acord amb un determinat mode de presència en l'ordre 1 i d'acord amb un altre (també determinat) mode de presència en l'ordre 2; però, mentre que en Marx el que s'escau és que les articulacions descobertes en un dels dos ordres (sempre el mateix) es tradueixen o s'expressen *necessàriament* en l'altre (no a la inversa), de manera que qualsevol *quid* recognoscible en l'ordre 2 ha d'entendre's com a forma de compareixença exigida per l'ordre 1, en Saussure, en canvi, no té cap solta pretendre que és un (*i precisament un*) d'ells el que es «tradueix» en l'altre.¹² Que l'abast de la comparació sigui certament reduït tan sols con-

11. Saussure ho expressa així (*ibid.*, p. 146): «Una delimitació correcta exigeix que les divisions establertes en la cadena acústica [...] corresponguin a les establertes en la cadena dels conceptes» (*Une délimitation correcte exige que les divisions établies dans la chaîne acoustique [...] correspondent à celles de la chaîne des concepts*).

12. Amb tot, Saussure mateix menciona (*Ibid.*, p. 115), sense deturar-s'hi, que tant en lingüística com en economia política es tracta d'un «sistema d'equivalència entre coses de diferents ordres», i compara la dualitat significat/significant amb la dualitat treball/salari.

firma que els termes que hom compara són els estrictament implicats en el problema de la delimitació nihilica i, àdhuc pel que fa a aquest particular, ja hem assenyalat en el paràgraf anterior algunes de les principals dissemblances entre Marx i Saussure. Hi tornarem de seguida.

Per esguard de les reserves esmentades, i d'altres que fora pertinent d'adquirir, permetem-nos d'especificar i exemplificar prèviament quins són en cada cas els ordres en joc:

Així com, per Saussure, entitats lingüístiques queden delimitades en establir-se «subdivisions contigües marcades ensems sobre l'ordre indefinit de les idees confuses (*A*) i sobre el no menys indeterminat dels sons (*B*)»,¹³ de manera que, d'elements distints de significat o, en el seu cas, de significat, n'hi ha únicament quan el canvi de l'un per l'altre pot generar un canvi de significat o, en el seu cas, de significat; així també, en Marx, entitats diguem-ne «econòmiques»¹⁴ queden delimitades en establir-se com a límit rellevant en l'ordre «substància-magnitud» un límit tal que el seu depassament comporta el canvi o depassament correlatiu en l'àmbit de la «forma de manifestació».

Abans, però, de vorejar el nexa entre «estructura» en general (i «estructura econòmica» en particular) i la noció de «nihilitat», els breus apunts que tot seguit presentarem ens serviran per posar en clar, a tall d'exemple, de quin tipus d'operació parlem quan parlem de la referència intraestructural entre dos ordres. Quedarà francament decebut qui aspiri a «quelcom més», en el sentit que els exemples que hom adduirà són, de ben segur, massa simples, la qual cosa no vol dir que la qüestió mateixa que pretenen d'il·luminar també ho sigui, sinó més aviat que l'estatut d'exemple obliga a facilitar la comprensió dels continguts *ja* introduïts, no pas a complicar-la exposant-ne de nous. Vagi per endavant, en conseqüència, que la perspicuïtat del raonament que seguirà no pressuposa, per a ulteriors moments de la construcció estructural, idèntica possibilitat de plantejar la qüestió en termes tan aparentment escàpols de dificultats.

Si, verbigràcia, en el significat «nas», canviem per «m» l'element de significat «n», aquest canvi dona lloc a una correlativa variació de significat; semblantment, que la «meva» activitat productiva es delimiti com a tal, això és, assoleixi el rang de socialment computable com a necessària, cosa que *només* s'esdevé per reducció nihilica de la «meva» activitat productiva a treball qualitativament homogeni, abstracte i igual (i.e. *només* per aplanament i esborrament, per anihilament, de tota diferència qualitativa), *això*, que es

L'analogia resulta fortuïtament lúcida, ja que, de fet, «treball abstracte» constitueix la caracterització marxiana de l'ordre «substància-magnitud» i, al seu torn, el «salari» és una de les formes destacades de l'*altre* ordre marxista, que, com veurem tot seguit, rep el nom de «forma de manifestació».

13. *Ibid.*, p. 155-156.

14. Preguem al lector que continuï llegint abans de suposar res sobre el terme «econòmic».

determina en l'ordre «substància-magnitud», s'hi pot determinar justament per la seva incidència en la mateixa cadena de determinacions vista des de la «forma», i.e. vista des de l'òptica no que la meua activitat és «aquesta» o «aquella» quantitat de treball abstracte, sinó que el meu producte és «tal» o «qual» quantitat de la mercaderia segregada com a equivalent universal, val a dir, «tal» o «qual» quantitat de diners. Breument: que, vist des de l'ordre «substància-magnitud», de les x hores que els fabricants de cotxes han trigat realment a fabricar un cert nombre de vehicles, tan sols la meitat de x és convalidable com a treball abstracte (ço és, com a treball determinable o definible com a efectiu en el sistema nihilic), *això*, vist des de l'ordre «forma», significa que, en el mercat, aitals fabricants sols obtindran com a contrapartida dinerària la que correspongui a x partit per 2; *ergo*: si, en comptes de x partit per 2, nihilicament necessari fos x , aquest canvi en l'ordre «substància-magnitud» ho seria per comportar en l'ordre «forma» el canvi correlatiu, *això* és: l'obtenció de la quantitat dinerària que correspon a x , de la mateixa manera que, com hem dit, només constitueix canvi en l'ordre significant tot allò que comporta la corresponent modificació en l'ordre significat, i viceversa.¹⁵

Apressem-nos a remarcar el següent: amb més comoditat expositiva o menys, l'exemple «lingüístic» admet la inversió del traç, és a dir, admet que sigui el canvi, l'un per l'altre, d'elements de significat el que generi modificacions de significat,¹⁶ mentre que l'exemple d'arrel marxiana ens mena cap a altres latituds, que provisòriament descriurem així:

De conformitat amb l'*ordo cognoscendi*, hom observa, partint de F (forma), que F implica S-M (substància-magnitud) com a supòsit que dota de coherència el que s'esdevé en F, justament perquè, en l'*ordo essendi*, S-M comporta F com a única i necessària presència seva; per tant, són les determinacions S-M les que necessàriament es tradueixen (establint-se com a tals) en determinacions F, restant ben entès que la disparitat entre els dos ordres no expressa sinó la distància entre la posició des de la qual la societat definida per l'alienació de continguts (i, per tant, pel previ anihilament de tota cosa) és reconeguda com a tal i la posició en què aquesta societat es limita a ser, a moure's, a operar de manera espontània; la primera posició cospa que l'àmbit en què espontàniament s'instal·la i habita la segona posició constitueix la forma de compareixença d'una substància-magnitud que la segona posició constantment pretereix; per tant, la segona posició ignora, ras i curt, tota diferència de posicions. En altres paraules: en el cas de Marx, pertany a l'estructura mateixa, com a peça essencialment definitòria de la distinció

15. Cf. el capítol 1 de *Das Kapital*, especialment l'epígraf sobre la dialèctica de la «forma del valor».

16. Que, en l'exemple anterior, hi estiguin involucrats dos significats vol dir que la commutació de l'un per l'altre pot generar en l'ordre a què pertanyen els fonemes (o grafemes) un canvi tal que, per exemple, en comptes de «nas», escaigui «mas».

entre els dos ordres, la hegeliana distinció entre *an sich* i *für sich*,¹⁷ diferència que només compareix *für uns*, no pas *für sich*; per contra (extrapolant amb cert agosament els termes hegelians al discurs de Saussure), caldria afirmar que tant el significat com el significat constitueixen, tots dos, el «en si» del signe lingüístic, del qual no se n'escindeix cap *für sich*, de manera que resta escadussera la pertinència de contraposar-hi un *für uns*. En Marx, els modes de presència 1 i 2 són, respectivament, la delimitació en si, d'una banda, i la necessària figura per-a-si de la pròpia delimitació (figura que, nogensmenys, és part constitutiva de l'exercici delimitatiu mateix, al qual pertany la dualitat en/per-a); en efecte, dedins la «forma» s'ignora la «substància», i de la substància hom en té notícia (hom la fa present) només com a implicada en la forma, implicació que sols es nota *für uns*, no dins de la «forma», no *für sich*. Així, la distinció entre dos modes de presència del *sich* fa de l'entramat estructural marxista un *für uns* distint del *für sich* constitutiu d'un dels dos ordres de l'estructura, mentre que en Saussure els dos ordres són, si bé estructuralment diferents i en absolut intercanviables, sens dubte també estructuralment «en si», locució que, en romandre sola, demostra la seva improcedència descriptiva. Llis i ras: la constitució de l'entitat lingüística «en si» consisteix en la recíproca remissió entre els dos ordres, mentre que la constitució «en si» de l'estructura econòmica de la societat civil comporta la seva pròpia i central referència a les formes en què aquest «en si» s'expressa «per a si».¹⁸

Segons les consideracions anteriors, allò que només es constata remetent a un «altre» és en tots dos casos el que hom anomena una «estructura» i, en tots dos casos, estructura denota quelcom que es contraposa a contingut, a «matèria». En Saussure, per exemple, (i) el significat no és el «so material», la «cosa purament física», (ii) el significat no constitueix el pur contingut de la ment o la «cosa en si», i (iii) el lligam entre significat i significat no té caràcter «natural».¹⁹ Cada element es defineix diferencialment en relació amb tots els altres elements que pertanyen al mateix ordre, de manera que ni el significat correspon a «substància material», ni el significat, a «substància psíquica»; estructura vol dir «forma», no «substància».²⁰ Doncs

17. Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a *Gesammelte Werke* 9, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.

18. Afegirem, *en passant*, que el lligam entre «forma» i *für sich* no esgota, ni de bon tros, la connexió hegeliana. De fet, atès que els mots que Marx emprà en referència a la forma són «aparença», «manifestació», «relació essencial», etc., convindria pensar i enriquir tals distincions des de la «doctrina de l'essència» de la *Wissenschaft der Logik* (cf. *Gesammelte Werke* 11, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978), la qual cosa ens permetria –bo i relativitzant el dualisme excessivament dicotòmic de Saussure– fer justícia al dinamisme intern de la lògica del capital. Per descomptat, aquest repte l'hauem de reservar per a futures publicacions.

19. Cf. Saussure, *op. cit.*, p. 100-103.

20. Cf. *Ibid.*, p. 157: «La lingüística treballa en la zona limítrofa on els elements de dos or-

bé, d'acord amb el que acabem d'assenyalar, posat cas que la relació marxiana entre S-M i F sigui rigorosament estructural, no paga la pena d'esmerçar esforços a confirmar que entre el que Saussure anomena «substància» com a contraposat a «estructura» i l'ús marxista del mot «substància» s'hi percep un nexa tal volta d'homonímia, però no pas d'identitat conceptual. En el sentit saussurià, en Marx no hi ha substància.

Això mateix admet la formulació següent: l'estructura no és «real», però es «realitza» o no es realitza i, per tant, el seu compliment o incompliment es prova en «reals». Que no és real vol dir que no és cap cosa, cap contingut «empíric», asserció que no hauria de sorprendre ningú que recordi que el joc estructural constitueix l'expedient a què ens ha dut el disbauxat exercici de delimitar l'absència de límits, de dir (i, per tant, reconèixer quelcom en) la pura nihilitat. En efecte, es tracta d'alguna «cosa» que, ensems, no és cap «cosa»: (i) diem que es tracta d'alguna «cosa» perquè, com a tot *subjectum*, li escauen predicats, determinacions; (ii) alhora diem que no és «res» en el sentit que no hi ha cap comunitat de continguts o propietats, positivament descriptibles, entre els conjunts que comparteixen estructura,²¹ ja que, a fi de reconèixer vincles isomòrfics, és menester tractar la diversitat «real» com a anihilable, com a reductible a no-res. Observem, doncs, que la temptativa de determinar o delimitar (sobre la base de) l'anihilament de tot real exigeix que de límit o determinació n'hi hagi en una marca només si el seu establiment o depassament no és possible sense l'establiment o depassament anàleg en l'altre ordre, via per la qual el límit d'allò *per se* il·limitat, nihílic, es conforma com a estructura, la qual, en tant que límit, «és», però, en tant que «d'un il·limitat» (de *nihil*), «no és», o també: en si mateixa no és real, però es realitza en reals.

En Saussure, els reals en què es realitza la llengua són les «parles» (*parole*).²² En Marx, l'estructura econòmica es realitza en dades susceptibles de «transformació material»; l'adjectiu «econòmic» especifica, doncs, que es tracta precisament *d'aquesta mena de reals*; no pas que els reals siguin econòmics, sinó que, econòmica, ho és l'estructura pel fet de realitzar-se en «materialment transformables». En aquest context, dada «material» significa, segons Marx, que el procediment per conèixer-la o constatar-la és el característic de la «ciència».²³

dres es combinen; *tal combinació produeix una forma, no una substància*» (*La linguistique travaille donc sur le terrain limitrophe où les éléments des deux ordres se combinent; cette combinaison produit une forme, non une substance*).

21. Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Lingüística fenomenològica*, Madrid: A. Machado Libros, 2001, p. 11-16.

22. Per exemple, cf. Saussure, *op. cit.*, p. 36 i ss.

23. Cf. MEW 13, *op. cit.*: «[...] transformació material, constatable amb l'exactitud que caracteritza les ciències de la naturalesa» ([...] *der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung* [...]).

Què vol dir «ciència»? Resposta esquemàtica: el concepte mateix de com han de traduir-se en general en termes de F les possibles determinacions S-M, que (recordem-nos-en) són tals en la mesura que s'hi tradueixen. Ara per ara ens abstindrem, però, d'endinsar-nos en l'orografia d'aquest territori, i en canvi, farem proa a la consolidació del nexa entre estructura, real i nihilitat.

4/ A tall conclusiu: notes per a una continuació

Un parell de paràgrafs més amunt hem emprat, de passada, com a sinònim de «real», l'expressió «contingut empíric»; ha estat de passada, però no debades. En efecte, hom podria reconstruir la totalitat de la història de la filosofia moderna parant esment en la distinció entre «racional pur» i «empíric». Àdhuc una noció relativament darrerrenca com la d'*estructura* n'és essencialment hereva, car el racional pur es diferencia de l'empíric en el mateix sentit en què allò estructural se separa dels reals en què es realitza. Tot seguit indicarem, de manera sumària, que el llenguatge racional pur és l'únic apte per a l'operació de reconèixer límits allà on el que es dona per descomptat és l'anivellació nihílica i, en conseqüència, l'essencial in-certesa o in-definició de qualsevol contingut.

Per «empíric» hom entén «contingent», *actualment* però *no necessàriament* «ens», un *quid* que podria no ser en absolut o ser-ne un altre; per tant, irreductiblement incert, indefinit, la qual cosa implica que, «per endavant», tot contingut particular es pren com no essent *de jure* res i, com que *per endavant* qualsevol «això» o «allò» ha estat *ja* anihilat, se suscita l'exigència de situar en el «per endavant» un cert tipus de procediment que no depengui de cap cosa particular, un cert tipus de procediment en si mateix anihilador, després en tot cas de qualsevol contingut particular, empíric; tal procediment és i no podria no ser el de la «matemàtica». En efecte, només des de l'operació pròpia d'aquest procediment, els continguts podran ser eventualment recuperats, però no com a tals continguts, sinó com a nihílicament reduïts a les possibilitats expressives d'un llenguatge (el matemàtic) que sols pot *dir* en el buit, que sols pot construir en el que Kant anomena «intuïció pura». ²⁴ També Marx, per cert, construeix en la intuïció pura, ja que, en pretendre «reflectir idealment la vida de l'objecte» (i.e. la societat moderna), la construcció que en resulta apareix com una «construcció a priori», ²⁵ a saber: construïda en el buit, sobre la pura absència de qualsevol contingut material/concret/particular, independent de tota dada de fet o empírica, puix les úniques dependències justificables són del tipus: la presència d'*a* comporta la de *b*, però la de *b* no la d'*a* i sí, en canvi, la de *c*, essent els elements en joc

24. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787).

25. MEGA II.6, *op. cit.*, p. 709.

no pas dades empíriques, sinó axiomes establerts per, a partir d'ells i de les regles d'inferència que corresponguin, anar demostrant teoremes. Doncs bé, Marx procedeix estructuralment, *a priori*, perquè el llenguatge matemàtic-estructural-apriori és el que, com hem insinuat, anihilant-les, en cert sentit es revela destre per recuperar les coses, això és, per recuperar-les de l'única manera en què hom pot fer-ho sobre base moderna, a saber: delimitant, definint, justament la seva condició d'il·limitades, in-defnides, in-certés; en suma: llur condició de *no-res*. En altres paraules: només el llenguatge matemàtic-estructural-apriori, que és l'únic que imprimeix el seu segell sobre la uniformitat i desqualificació del desert, pot efectivament cartografiar el desert, pot en efecte mostrar (paradoxalment, d'acord, però en qualsevol cas mostrar) la constitució nihílica del sistema civil.

Una altra manera de resseguir la constitutiva «inconstitució» absoluta de les coses (Nietzsche), la incertesa, indefinició i contingència dels continguts en general, consisteix a caracteritzar-los (en la línia del que proposa Marx) com a «materialment transformables». Susceptible de transformació vol dir: no lligat a determinacions o orientacions intrínseques; per tant, en si mateix contingent, alienable, *ergo* en si mateix «no-res». Qualsevol contingut és alienable/transformable *precisament* perquè és empíric i, consegüentment, la possibilitat de reconèixer-lo comporta la d'obligar-lo a acomodar-se a esquemes matemàtics; d'aquí que la ciència moderna sigui «física matemàtica», coneixement que constata allò materialment transformable «després» d'haver admès com a directriu prèvia l'adopció del tipus de sintaxi inherent a la noció de *transformabilitat*, puix és precisament la ciència (en el sentit modern del mot) la que opera segons el postulat que els ens són per principi reductibles a fórmules matemàtiques.²⁶ A l'efecte que aital reducció d'allò ens a expressió matemàtica sigui possible (a l'efecte que sigui possible alienar/transformar tot ens), cal garantir d'entrada la possibilitat de reduir-ho tot a quantitats d'una mateixa (per tant: uniforme, homogènia i desqualificada) substància, ço és, la possibilitat d'anihilar-ho tot per, reduït tot a una única i mateixa substància, poder comparar qualsevol cosa amb qualsevol altra en termes de «més» o «menys». Prescripció, la suara al·ludida, que dona sentit al fet que, en Marx, un dels ordres estructuralment necessaris hagi de ser precisament el de la substància-magnitud, de la qual tot *quid* tan sols representi una quantitat més gran o més petita. Que tot és u-mateix-homogeni-desqualificat vol dir que no hi ha «altre», però si no hi ha «altre» aleshores tampoc no hi ha pròpiament «u»: no hi ha *res*, puix quelcom absolutament indistingible i indiferenciable és quelcom absolutament absent, absolutament no-ens, per tant: no-res. Ara bé: si el «no-haver-hi-res» esdevé notable, aleshores ja no

26. Cf., per exemple, Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, a *Gesamtausgabe* 41, Frankfurt: Klostermann, 1984.

simplement no hi ha res, sinó que hi ha quelcom, a saber: hi ha *no-res*, i l'aporia implicada en aquesta afirmació, com hem procurat esbossar al llarg de tot l'escrit, constitueix el fons, no expressament pensat per Marx, d'allò a què, tanmateix, el text de Marx s'enfronta de manera pertinaç, d'ençà de 1857, en fer seva en uns termes molt precisos la pregunta per l'estructura econòmica de la societat civil. Perquè tot és u-mateix-homogeni-desqualificat, no hi ha res, però, justament perquè hi parem esment, ja hi ha quelcom, a saber: hi ha un no-res determinat, i per tant, *apareix*, però com que el que apareix és sempre quelcom i no pas no-res, necessita aparèixer *altrament*, de manera que és la continuada remissió a un altre distint de si el que delimita, per via interna, l'u-mateix-homogeni-desqualificat i el que atorga sentit i àdhuc caràcter necessari a l'ordre que Marx anomena «de la forma».

Bibliografia

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1978) *Wissenschaft der Logik*, a *Gesammelte Werke* 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1980) *Phänomenologie des Geistes*, a *Gesammelte Werke* 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- HEIDEGGER, Martin (1984) *Die Frage nach dem Ding*, en *Gesamtausgabe* 41. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1997) *Nietzsche*, a *Gesamtausgabe* 6.2. Frankfurt: Klostermann.
- HEINRICH, Michael (2006) *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (2001) *Lingüística fenomenològica*. Madrid: Machado Libros.
- MARX, Karl (1961) *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, a *Marx-Engels Werke (MEW)* 13. Berlin: Dietz Verlag.
- MARX, Karl (1978) *Briefe (Januar 1856–Dezember 1859)*, a *Marx-Engels Werke (MEW)* 29. Berlin: Dietz Verlag.
- MARX, Karl (1983) *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, a *Marx-Engels Werke (MEW)* 42. Berlin: Dietz Verlag.
- MARX, Karl (1983) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867*, a *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)* II.5. Berlin: Dietz Verlag, 1983.
- MARX, Karl (1987) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872*, a *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)* II.6. Berlin: Dietz Verlag.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>) auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967ff. und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Paolo D'Iorio, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975ff.
- SAUSSURE, Ferdinand (1995) *Cours de linguistique générale*. Paris: Éditions Payot & Rivages.

Els objectes en l'ètica heroica

MACARENA DENGRA ROSSELLÓ

Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB)

Resum: El nostre propòsit és veure el paper que juguen els objectes en el context de l'ètica heroica. En la seva anàlisi de l'epopeia, Hegel fa incís en l'estil minuciós de les descripcions de la *Iliada*, on fins i tot el més insignificant dels objectes cobra importància. La intenció d'Homer és destacar tots els aspectes de l'univers material dels campions. Són dos els tipus d'objectes lligats als valors heroics: els regals (coses metàl·liques) i les armes. L'intercanvi de regals forma part de les activitats honorífiques i de competència i les armes són inseparables de la seva condició de cabdills guerrers.

Paraules clau: Hegel, epopeia, *Iliada*, estil, herois, regals, objectes metàl·lics, armes.

Objects in Homeric ethics

Abstract: Our aim is to highlight the role played by objects in the context of heroic ethics. In his analysis of the epic poem, Hegel emphasizes the detailed descriptions found in *The Iliad*, where even the most seemingly insignificant object carries great importance. Homer's intention is to account for every aspect of the material universe surrounding the heroes. Two types of objects are closely linked to heroic values: gifts (often metallic objects) and weapons. Honor is commonly associated with material rewards, and the exchange of gifts functioned as a form of honorary recognition and competition. Weapons, in turn, are inseparable from the heroes' identity as brilliant and highly respected warriors.

Keywords: Hegel, epic poem, *Iliad*, style, heroes, presents, metallic objects, weapons.

La finalitat d'aquesta comunicació és veure el paper que juguen els objectes dins el món social i moral dels herois grecs.¹

1/ Anàlisi hegeliana dels poemes d'Homer

El nostre punt de partida és la interpretació dels poemes d'Homer des del punt de vista de la filosofia de l'esperit. La *Illiada* i l'*Odissea* suposa, per Hegel, la culminació del gènere èpic, la consolidació del que ell anomena «la epopeya propiamente dicha»,² és a dir, l'epopeia quan alcanza la seva plenitud, al grau més alt de desenvolupament. Així doncs Hegel extreu de l'obra d'Homer les determinacions de l'epopeia,³ alhora que manifesta:

En el *epos* propiamente dicho se expresa por vez primera de modo poético la consciencia ingenua de una nación.⁴

El contingut de l'epopeia el constitueix la totalitat dels aspectes espirituals i materials que integren la vida d'una nació: per una part tenim els valors, les creences, la mentalitat, les institucions, els costums, i per l'altra, el mode de vida material, els mitjans de satisfacció de l'existència exterior mitjançant les tècniques, el treball i les seves realitzacions. A banda d'això, l'epopeia requereix un perfeccionament poètic propi: que aquests aspectes materials i espirituals es manifestin mitjançant una acció humana concreta, un esdeveniment concret:

Pero lo auténticamente poético es lo concretamente espiritual en figura individual; y el *epos*, puesto que tiene como tema lo que es, obtiene como objeto el acaecimiento de una acción que debe llegar a la intuición en toda su amplitud de coyunturas y relaciones como rico acontecimiento en conexión con el mundo en sí total de una nación y de una época.⁵

A la *Illiada* l'acció individual que emana d'un centre és la còlera d'Aquiles, i a l'*Odissea* el retorn a Ítaca d'Odisseu.

Hegel prossegueix la seva anàlisi de la *Illiada* fent incís en la idiosincràsia de l'estil. Homer empra un tipus de descripció extremadament

1. Ens atenim a la definició d'objecte de Duchet com un element del món exterior fabricat per l'home i que es pot agafar o manipular. Queda descartada la roba, ja que pertany a un codi de significació diferent. Vegeu Claude Duchet, «Roman et objets: l'exemple de *Madame Bovary*», *Travail de Flaubert*, dirigit per Gerard Genette i Tzvetan Todorov, París: Points Essais, 1983, p. 11-43 [La cita correspon a la p. 11].
2. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, 1989, p. 752.
3. Baldament Hegel no ho especifica, pren la *Illiada* com a punt de referència. Vegeu Jean-Marie Shaeffer, *¿Qué es un género literario?*, Madrid: Akal, 2006, p. 28.
4. *Lecciones sobre la estética*, op. cit., p. 753.
5. *Ibidem*, p. 752-753.

acurada, on els aspectes materials, per banals que puguin semblar, es tenen en compte:

Ciertamente no se detiene mucho en escenas naturales tal como son apreciadas en nuestras novelas; es en cambio sumamente detallista en la descripción de un bastón, de un cetro, de un lecho, de las armas, de los atuendos, de las jambas de una puerta, y no olvida ni siquiera mencionar los goznes sobre los que una puerta gira.⁶

Auerbach explica que el fons de l'estil homèric consisteix en representar els objectes visibles i palpables en totes les seves parts, definits de manera exacta en les seves relacions espacials i temporals.⁷ A la poesia homèrica, fins i tot l'objecte més insignificant mereix ser lloat i destacat. Homer insisteix en enaltir les coses més irrellevants perquè la seva intenció és posar de manifest l'excel·lència de l'univers material dels herois.

2/ Idealització i passat extra-històric

Els esdeveniments que es relaten a la *Iliada* i l'*Odissea* haurien succeït a l'Edat de Bronze, durant l'esplendor de l'època micènica, en torn al 1400-1200 a. de C.⁸ A tot el sud de Grècia fins a Beòcia, a la frontera Nord, va florir una societat grega avançada dividida en petits estats, que arribà al seu zenit a les albors del segle XIII.⁹ En ambdós poemes Homer barreja trets de la societat micènica amb uns altres de la seva època (l'Arcaica, a finals del segle VIII o principis del segle VII abans de Crist).¹⁰

Però independentment dels indicis de veracitat històrica que puguem trobar als relats, l'essencial és assenyalar que Homer no els situa a cap època històrica. El fets que conta tingueren lloc a un passat mític, remotíssim, inscrit fora del temps humà, quan els déus intervenien en els assumptes dels homes¹¹ (per definició el mite se situa en el passat¹²). Situar els esdeveni-

6. *Ibidem*, p. 759-760. Tal i com assenyala Hegel, les descripcions d'Homer de la naturalesa en estat pur es caracteritzen per la seva brevetat. Quan sembla que es recrea en la bellesa de grutes i fonts, en l'ímpetu dels rierols o l'aspecte imponent de les muntanyes, irromp, sobtadament, el «factor humà»: construccions que testimonien la presència de l'home tal com síquies, tancats, o directament horticultors o pastors.

7. Erich Auerbach, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 12.

8. Jasper Griffin, *Homero*, Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 19.

9. John Chadwick, *El mundo micénico*, Madrid: Altaya, 1997, p. 34.

10. Griffin, *Homero*, *op. cit.*, p. 23.

11. Carles Miralles, «Introducción», *Historia de la literatura griega*, ed. A. López, Madrid: Cátedra, 2008, p. 9-29 [La cita correspon a la p. 14].

12. Carlos García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 19.

ments en un temps pretèrit extra-històric li permet crear uns poemes on la idealització es duta a l'extrem: els personatges i l'entorn natural, però també tot allò referent a l'obra humana: els conreus de la terra, el pasturatge, les construccions, els palaus, l'arquitectura d'interiors (es destaquen les bigues i les portes), els mobles i els objectes.

Homer reflecteix la bellesa i el fulgor de l'època heroica, de les portentes gestes dels campions, dels magnífics *aristoi* —la paraula *aristos* és el superlatiu de «selecte», «distingit» i el plural *aristoi* s'empra constantment en els poemes homèrics per designar la noblesa, l'aristocràcia¹³—, els millors, excel·lents, i braus cabdills guerrers, l'estament social que es dedica a la guerra i que destaca per damunt de la massa dels *anonumoi*, els «sense nom», aquells sobre els quals no val la pena dir-ne res, la multitud de combatents.¹⁴

3/ L'areté dels campions

L'ètica homèrica es fonamenta en el concepte d'*areté*, un terme que en català traduiríem per «virtut», en l'accepció de «potència, eficàcia d'una cosa» (DIEC2). L'*areté* és un atribut exclusiu de la noblesa i per tant els nobles són els únics que poden alcançar-la. Els homes ordinaris en manquen.¹⁵ Si parlem de guerrers, l'*areté* designa el valor, però de cap manera s'ha d'entendre com una qualitat moral subjectiva sinó com una capacitat objectivament constatable intrínsecament lligada a la força física i a l'habilitat amb les armes.

Els campions han de matar o morir gloriosament a mans d'un altre insigne contrincant del bàndol enemic. Gràcies a la «mort gloriosa» (*euklees thanatos*), accediran per sempre a un estat de celebritat indefectiblement lligat a la seva persona que representa el punt àlgid, la realització completa de la seva *areté*.¹⁶

La vida de l'heroi grec és una lluita constant per aconseguir la supremacia, una carrera per ser el primer.¹⁷ En el seu món «la consciència de sí» no és el resultat d'un exercici d'introspecció, sinó de la confrontació constant amb l'opinió de l'altre. La reputació i el renom són fonamentals en la construcció de la identitat personal. El campió «existeix» en la mesura en què és reconegut com a tal pels seus iguals (*homoioi*).¹⁸ Fins i tot en temps de

13. Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 21-22.

14. David Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble: Jérôme Millon, 2002, p. 21.

15. Jaeger, *Paideia*, op. cit., p. 21.

16. Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, París: Folio Histoire, 2011, p. 42-43.

17. Emilio Lledó, *La memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Madrid: Taurus, 1995, p. 33.

18. Bouvier, *Le sceptre et la lyre*, op. cit., p. 21.

pau han d'exhibir la seva superioritat amb proves esportives amistoses. De fet, a la *Iliada*, quan no lluiten contra els troians s'entretenen al campament –tenen els vaixells varats a la platja– amb jocs i competicions.

4/ El do de regals. El tresor

Però una altra manera que tenen els herois per demostrar la seva excel·lència es mitjançant els regals. Els campions guanyen fama i celebritat quan ofereixen presents a altres campions, fent palès, d'aquesta manera, l'abast de la seva riquesa. El do de regals forma part de la xarxa d'activitats honorífiques de competència. És tan honorable donar-los com rebre'ls per això els guerrers es vanen tant dels que han rebut com dels que han atorgat.¹⁹ Al llarg del poema trobem moltes enumeracions –catàlegs d'objectes–, fetes pel narrador o pels personatges. Les més cridaneres són las que inclouen objectes, cavalls i dones. Quan vol compensar Aquil·les per haver-li pres la seva part del botí (Briseida), Agamèmnon enumera totes i cada una de les coses que pensa lliurar-li:

*I com que m'he equivocat fent cas de les tristes freixures,
vull satisfer-lo de nou i donar-li un rescat sense termes.
Vull dir-vos a tots, un per un, els regals ple de glòria que dono:
set calderons de tres peus no tocats mai per la flama,
deu talents d'or, vint calderes que com el foc resplendeixen
i dotze cavalls ben fermes que amb les potes han guanyat premis.
[...]*

*I penso donar-li set dones que les seves tasques coneixen,
lèsbies, que quan ell prengué Lesbos ben construïda
em vaig escollir, i en bellesa vencien l'estirp de les dones.
Aquestes li penso donar, i amb elles la filla de Brises
que li vaig prendre. (IX, 119-132)²⁰*

Mitjançant els obsequis els herois es rendeixen honors entre sí, compensen greuges o segellen pactes d'amistat. Finley tria aquest passatge per explicar la importància del «tresor». Ens hem de fixar bé en l'ordre de l'enumeració d'Agamèmnon: no hi ha cap dubte que els cavalls, les dones lèsbies i Briseida són uns dons esplèndids, emperò el que l'Atrida ofereix en primer lloc no són ni les montures ni les boniques companyes, sinó els set calderons nous, els deu talents d'or i les vint calderes de coure.²¹

19. Finley, *El mundo de Odiseo*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 147.

20. *Iliada*, versió de Pau Sabater, Barcelona: Bernat Metge Universal, 2022.

21. Finley, *El mundo de Odiseo*, op. cit., p. 72-73.

La importància dels calderons, els talents i les calderes de coure rau en què es tracta d'objectes metàl·lics fabricats en bronze, ferro, or (amb menor freqüència en plata). Aquest tipus de coses (copes, crateres, trespeus, calderes...) és el que Homer anomena «el tresor» (*keimelion*). El gran avantatge d'aquests bens respecte als altres és que es poden emmagatzemar i sobretot, transportar. *Keimelion* significa literalment «quelcom que es pot guardar». Sense menystenir la seva utilitat pràctica o el seu valor estètic, aquests objectes funcionen principalment com a riquesa de prestigi: els dos usos del «tresor» eren posseir-lo i regalar-lo. Mentre no es presenti l'ocasió adient per honorar qualcú es desaven amb pany i clau.²²

Com que les donacions també tenen un valor simbòlic, donar i rebre són actes cerimonials.²³ Quan Aquil·les accepta l'oferta del rei de Micenes, els objectes en qüestió es depositen al centre de l'assemblea (xx, 243-249). Mitjançant els dons, els *aristoi* mostren la seva magnificència i, en el cas d'Agamèmnon, el seu immens poder.

5/ Les armes

Però són altres els objectes que gaudeixen d'una importància capital en estar intrínsecament lligats a la fama i a la glòria dels campions. Es tracta del que duen posat i dels instruments que manegen quan estan en plena acció, és a dir, quan estan demostrant que són precisament això, els millors. Òbviament ens referim a les peces que componen la panòpia i a les armes.

Molts dels atributs dels guerrers i pobles fan referència a l'equipament bèl·lic o a la destresa a l'hora de manejar-lo. Àmfios «que porta de lli la cuirassa» (ii, 830), Laòdoc, fill d'Antenor, «guerrer poderós amb la llança» (iv, 87), Àntif, el fill de Príam «amb cuirassa lluenta» (iv, 489-490), Hèctor «que s'arma de bronze» (v, 699), Trecos «el llancer» (v, 706), Sarpedó «que val per un déu i s'arma de bronze» (vi, 199), Tideu «que brandava la darga» (v, 126), Menesti «amb cuirassa lluenta» (xvi, 173), Pelàgon «famós per la llança» (xxi, 159), Hèctor «de l'elm que lambreja» (xix, 134), Dòlops «bon sabedor de la llança» (xv, 525). Pèons «d'arcs recorbats» (ii, 848), arcadis «els bons llancers» (vii, 134). Els aqueus es caracteritzen perquè «es vesteixen de bronze» (p. ex. xv, 56) o per les «belles gamberes» que porten (p. ex. iv, 414). El poble de Príam «és bo amb la llança de freixe» (iv, 44-47).

Els déus també reben apel·latius en relació a les armes: a Apol·lo se l'anomena «arc de plata» (i, 37), «el de l'espasa daurada» (v, 509), o «el déu de l'arc ple de fama» (xv, 55), i a Àrtemis, la seva germana bessona, «d'arc daurat» (xvi, 183). Zeus és el «de la darga de cabra» (iii, 426, v, 635) i Ares, el

22. *Ibidem*, p. 72.

23. *Ibidem*, p. 150.

déu de la guerra, el guerrer «que aguanta la darga» (v, 289) o que «punxa els escuts» (xxi, 392).

- *La lluentor, l'esclat del bronze*

Quan els herois estan en plena acció bèl·lica, l'«encant de la joventut» (*chariestate hebe*), queda arraconat a un segon plànol i el que destaca és el bronze del qual estan revestits amb la cuirassa, les gamberes, i casc.²⁴ La meravellós època mítica recreada per Homer, es caracteritza precisament per la lluentor del metall que cobreix el cos dels *aristoi*. Agamèmnon «el poderós» (xvi, 273), és el cap suprem de l'expedició a Troia. Les seves tropes són les més nombroses i preparades. Destaca entre tots embolcallat en una resplendor metàl·lica a l'alçada de la seva grandesa:

[...] d'aquests, manava cent naus el poderós Agamèmnon,
fill d'Atreu, i el seguien de molt les tropes més bones
i més nombroses, i ell es vestia amb el bronze que brillava,
ple de glòria i orgull, i entre tots els herois destacava
perquè era el més noble de tots i manava moltes més tropes. (ii, 576-580).

En veure mort el seu estimat Leucos –Àntif li ha clavat la pica a l'engonal– Odisseu, ataca, rabiós, des de les primeres rengleres:

Odisseu es va enfurismar que l'haguessin matat i va anar-se'n
pels rengles primers, tot armat de bronze que lluu com la flama,
i aturant-se-li ben a la vora la llança radiant va tirar-li
ullant ben bé al seu voltant (iv, 494-497).

Les armes atorguen als campions el seu terrible aspecte i l'escut, la llança i l'espasa²⁵ amplien l'abast de les seves proeses físiques.²⁶ Al camp de batalla, han de treure l'armadura a l'enemic vençut perquè necessiten la prova empírica de la seva victòria. Un motiu molt recurrent –una escena típica– és quan el vencedor arrabassa la cuirassa de les espatlles del caigut.²⁷ Això és el primer que fa Aquil·les en acabar amb Hèctor:

24. J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, op. cit., p. 61-62.

25. Alguns com Teucres, del bàndol aqueu, i Pàndar, del bàndol troià, entren l'arc i les fletxes en lloc de la llança. Vegeu, p. e., viii, 309, 323-324 i iv, 105, 116-118. Paris porta llança i un buirac amb l'arc. Vegeu iii, 16-18.

26. J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, op. cit., p. 23.

27. Les anomenades «escenes típiques» són situacions freqüents narrades segons un model més o menys fixe. Resulten fonamentals en la construcció del poema: sacrificar els animals, preparar els aliments, oferir libacions als déus, armar-se per la batalla, pujar i baixar dels carros... La tècnica de l'escena típica proporciona al poeta una bastida bàsica que li

*[...] i va estirar del mort la llança de bronze
i la va apartar i li va robar les armes sangoses
dels muscles. (xxii, 367-369)*

Cebríones, l'auriga d'Hèctor, jeu en terra enmig d'una polseguera. Patrocle li ha donat una pedrada a l'entrecella i l'ha fet tombar del carro. Els aqueus s'afanen per agafar el cadàver i llevar-li les armes:

*Arrossegaren Cebríones fora l'abast de les llances
i el clamor dels troians i li van robar les armes dels muscles [...].
(xvi, 781-782)*

Les armes poden gaudir de la celebritat i del prestigi dels campsions. N'hi ha que són conegudes per tothom. Hèctor arria la seva quadriga per tal de fer via i arribar al carro de Nèstor i Diomedes. Vol la cuirassa del Tídidia i el valuós escut de l'ancià, del qual coneix fins i tot el detall de les nanses:

*Ara tireu tots junts i correu, que potser podrem prendre
l'escut de Nèstor, que fins el cel la glòria n'arriba,
i diuen que és tot d'or, l'escut mateix i les nanses,
i també, de les espatlles del que doma cavalls, Diomedes,
la cuirassa bigarrada que Hefest amb traça va fer-li. (viii, 191-195)*

- *Els objectes en acció. Les armes com a subjecte de l'oració*

Les armes tenen tanta importància en si mateixes que Homer les té en compte amb independència del cos del campsion: descriu (o narra) la seva trajectòria i el seu moviment. Un recurs molt habitual és fer de les armes el subjecte de l'oració. Són elles, i no els guerrers que les porten, les que realitzen l'acció del verb. L'efecte és doncs, que tenen vida pròpia. Menelaus aconsegueix fregar Alexandre amb la pica, però ell finalment, l'esquiva:

*L'escut lluent, el va travessar la llança feixuga,
es va clavar ben clavada a la bigarrada cuirassa
i va passar la túnica vora el flanc d'Alexandre.
Ell, però es va vinclar i de la negra mort va salvar-se. (iii, 357-360).*

permet adaptar cada situació a un propòsit específic. Vegeu Matthew Clark, «Formulas, metre and type-scenes», *The Cambridge Companion to Homer*, ed. de Robert Fowler, Nova York: Cambridge University Press, 2013, p. 117-238 [La cita correspon a la p. 135].

Quan grecs i troians lluiten pel cadàver de l'auriga Cebríones (troià), les fletxes surten disparades de les cordes dels arcs:

*Al voltant de Cebríones, moltes llances punyents van clavar-se,
i moltes fletxes alades que havien saltat de les cordes,
i van colpejar els escuts un munt de roques enormes
mentre lluitaven per ell; i al mig de la gran polseguera
jeia enorme, oblidat de menar els cavalls amb destresa. (xvi, 772-776).*

Però Homer no tan sols descriu l'acció de les armes, sinó que les personifica, les dota de qualitats específicament humanes, amb desitjos, intencions i voluntat pròpies:²⁸

*Els argius van resistir plegats, i es va alçar una cridòria
estrident a una banda i altra, i de les cordes les fletxes
saltaven; i les llances, des de les mans atrevides,
unes a la carn dels homes guerrers es clavaven,
i moltes en l'endemig, abans d'arribar a la pell blanca,
es clavaven a terra, anhelant d'afartar-se de carn dels qui lluiten.
(xv, 312-317)*

Tlepòlem està ferit de mort, però també ell ha clavat la pica a Sarpedó (Sarpedó és fill de Zeus). Aquí la llança està «embogida»:

*Tlepòlem, pel seu cantó, va tocar-lo amb la llança allargada
a la cuixa esquerra, i la punta va clavar-s'hi tota embogida
i va fregar-li l'os, però va salvar-lo el seu pare. (v, 660-662)*

Patrocle conta a Aquil·les la desfeta de l'exèrcit aqueu:

*Ja no va boja a les mans del fill de Tideu, Diomedes,
la llança, i ja no defensa els dànaus del mal i el desastre [...].
(xvi, 74-75)*

- *Objectes amb imatge. L'èfrasi homèrica*

A la *Iliada* trobam descripcions de les imatges que estan llaurades o pintades a les armes dels *aristoi*. Es tracta dels primers exemples literaris del que posteriorment s'ha anomenat «èfrasi», l'artifici retòric que consisteix en des-

28. Hélène Monsacré, *Les larmes d'Achille. Héros, femme et souffrance chez Homère*, París: Le félin, 2010, p. 63.

criure una figura artística mitjançant el llenguatge.²⁹ Quan Agamèmnon es vesteix per anar a la batalla, el narrador explica com és la seva cuirassa, l'escut i el talalí. La descriu en el moment en què el rei de Micenes se l'ajusta al pit. És un obsequi d'hospitalitat de Cíniras, rei de Xipre:

*D'esmalt de color blau fosc la resseguien deu franges
i dotze que eren d'or i vint d'estany, i pujaven
cap al coll tres serps del mateix esmalt a dreta i esquerra
semblant als arcs de colors que el fill de Cronos recolza
als núvols, perquè siguin pels homes mortals un prodigi.* (XI, 24-28)

Després de penjar-se a les espatlles un talabard daurat del qual penja una espasa amb tatxes d'or, ficada dins una beina d'argent (XI, 29-31), agafa una arma defensiva, l'escut amb la cara de Gòrgona Medusa,³⁰ una imatge que s'identifica amb el poder del rei i amb l'espant que suscita la guerra:³¹

*Al damunt, la Gòrgona d'ulls ferotges el coronava
llambregant espantosa, i tenia al voltant l'Espant i la Fuga.
L'escut s'aguantava amb un talabard d'argent que tenia
una serp enroscada amb tres caps que a banda i banda es giraven,
i era d'un sol coll que tots tres tenien naixença.* (XI, 36-40)

També llueix una serp tricèfala esmaltada en el seu talabard (XI, 38-40). Aquest rèptil és un dels animals que se sol representar a la iconografia de la Gòrgona.³²

Tanmateix, l'exemple més paradigmàtic d'ècfrasi homèrica és l'escut d'Aquil·les. Forma part de l'esplèndida panòplia que li fabrica Hefest. Ho-

29. Vegeu Ana María Platas Tasende, *Diccionario de términos literarios*, Madrid: Espasa Calpe, 2007, p. 201.

30. La Gòrgona es caracteritza perquè sempre es representa de cara. A diferència de les convencions figuratives que regeixen l'espai pictòric grec de l'època arcaica, a ella mai se la mostra de perfil, sinó enfrontada a qui la contempla. L'altre tret que la distingeix és la seva «monstruositat», una barreja d'animal i humà. Independentment de quines siguin les formes de distorsió emprades, deformant el rostre humà s'aconsegueix un efecte inquietant i estrany, expressió de quelcom monstruós entre grotesc i aterrador. Vegeu Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona: Gedisa, 2013, p. 43-44.

31. Carla Bocchetti, *El espejo de las musas. El arte de la descripción en la Ilíada y la Odisea*, Santiago (Chile): Centro de Estudios Griegos Bizantinos y Neohelénicos, 2006, p. 158. En línia per Center for Hellenic Studies. <https://chs.harvard.edu/book/bocchetti-carla-el-espejo-de-las-musas-el-arte-de-la-descripcion-en-la-iliada-y-odisea/>

32. Les serps són uns dels monstres engendrats per Forcis i Ceto. Els crits plorans de la gargamella o de les temibles mandíbules de les Gòrgones, són els de les serps quan grunyen o fan cruixir les dents (*Od.* XI, 605). En les representacions també apareixen llangardaixos, aus, feres o hipocamps. Tanmateix, l'animal que es relaciona més estretament amb la Gòrgona és el cavall. Vegeu Vernant, *La muerte en los ojos, op. cit.*, p. 70-71 i p. 50.

mer descriu el procés de creació de les imatges (des del vers 483 al 608 del cant XVIII). Hefest comença pel cel, la terra, la mar, els astres, i el cosmos. Després trobem dues ciutats, una en pau i l'altra en guerra:

*Per començar, va posar-hi el cel, el mar i la terra,
el sol que mai no es cansa i, amb ell, el ple de la lluna
i encara tots els prodigis amb què el cel es corona,
Les Pleïades i les Hiades i Orió que té tanta força,
i l'Ossa també, que de sobrenom en diuen el Carro [...].* (xviii, 483-487)

A la ciutat que gaudeix de la pau es representen dues situacions: la celebració d'unes noces i una disputa a un judici. Les núvies desfilen pels carrers, al so d'himnes nupcials, sota la llum de les torxes acompanyades de joves que ballen fent voltes (xviii, 490-496). Mentre les dones miren l'espectacle, els homes estan units a la plaça pública en torn a dos litigants. Un d'ells insisteix en què ha pagat la indemnització corresponent per assassinat i l'altre afirma que ell no ha rebut res (xviii, 497-508):

*Hi havia dos talents d'or al bell mig del lloc on jutjaven
per donar-los a qui, d'entre ells, digués la sentència més recta.*
(xviii, 507-508)

La ciutat en guerra està assetjada per dos batallons «que brillaven amb les armes» (xviii, 510). Han de decidir a l'assemblea entre saquejar la ciutat o bé repartir-se les riqueses de la vila a parts iguals. Però els habitants de la ciutat atacada no s'acovarden i, mentre les dones, els vells i els nins defensen les murades, els homes preparen una emboscada. Comença la batalla entre els dos bàndols enemics (xviii, 510-534):

*Van entaular i van combatre a les ribes del riu la batalla
i es tiraven els uns als altres les llances de punta de bronze.*
(xviii, 533-534)

Hefest ha representant a la terrible Keres participant a un carnatge colossal. Keres —que Pau Sabaté tradueix per Mort—, és la figura femenina de la mort i encarna la repulsió que provoquen els cadàvers descompostos o devorats per les feres. Thánatos és masculí, lligat a la «bella mort» (*kalos thanathos*) del guerrer, està reservat pels difunts que representen el passat de la ciutat, és a dir, els *aristoi*. A Keres, en canvi, li correspon la immensa massa dels *anonymoi*.³³

33. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, op. cit., p. 133.

Duu a les espatlles una capa tenyida de vermell (*daphoinos*) i l'acompanyen la Discòrdia i el Tumult:

*La Discòrdia i el Tumult també hi eren, i la funesta
Mort, que a un, ferit o no, amb vida el deixava
i l'altre, ja mort, l'arrossegava dels peus per la brega,
i duia un mantell a l'espatlla vermell de la sang de molts homes.
I ells, mentre eren vius, s'anaven fent companyia
tot combatent, i arrossegaven els morts uns dels altres.* (xviii, 535-540)

Després de l'escena de la massacre, ve la sembra, la sega i la collita. Tot transcorre en perfecta harmonia, ordre i coordinació, en el si d'una naturalesa generosa de la qual l'home en treu profit amb el seu esforç. Els camps són fèrtils i espaiosos i les collites abundants. En l'escena de la sembra, la idealització arriba a tal extrem que, cada vegada que els llauradors donen mitja volta amb l'arada, un home els ofereix vi per encoratjar-los (xviii, 541-546). El narrador intervé per observar que l'or ha pres el color negrós d'un solc: el déu artesà ha estat capaç de fer que l'artifici assembla a la realitat; amb altres paraules, Hefest ha aconseguit un efecte de mimesi:³⁴

*I el camp per darrere era negre i la terra semblava llaurada
encara que era d'or, i això era una gran meravella.* (xviii, 548-549)

A l'escena de la sega es representa cada etapa, des que tallen les messes fins que fermen les garbes mentre els nins repleguen el que poden. L'acció transcorre a un predi reial (xviii, 550-557):

*Tres homes lligaven les garbes i al seu darrere venien
nens que espigolaven i als braços portaven manades
sense parar.* (xviii, 554-556)

Es mostra la collita amb una bucòlica escena de verema, amb joves d'ambdós sexes, ben contents, que transporten en senalles el fruit recol·lectat. Hefest reproduceix els matisos obscurs dels raïms:

34. Tatarkiewicz explica que Plató i Aristòtil varen desenvolupar el concepte d'imitació que es va fer més popular. Per ells, «imitació» va significar copiar l'aparença de les coses. Aquest concepte es va originar com a resultat de la reflexió que es va fer de la pintura i de l'escultura. La paraula *mimesis* és posthomèrica, no apareix ni a Homer ni a Hesíode, i la seva etimologia és obscura. Vegeu Wladislaw Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Madrid: Tecnos/Alianza Neomeópolis, 2006, p. 301-302.

*També va posar-hi una gleva tota feixuga de vinyes,
bonica i feta d'or i els negres carrols en penjaven,
dels ceps que s'enfilaven en pèrgoles fetes de plata.
Una rasa de pedra blava hi va traçar, i una tanca
d'estany, i hi havia un sol viarany que menava la vinya,
que hi passaven els portadors quan era temps de verema.
Alegres i juganers hi anaven nois i fadrines
i duïen el fruit, que era dolç com la mel, en cistelles trenades.
(xviii, 561-568)*

Amb la descripció de l'escut, Homer ha volgut representar pictòricament la globalitat dels aspectes de la vida humana que ha introduït al llarg del poema.

La fonamentació del nacionalisme

JAUME FARRERONS

Societat Catalana de Filosofia

Resum: Un lloc comú de procedència liberal afirma que el nacionalisme, a diferència del liberalisme (A. Smith) o del comunisme (Marx), seria una doctrina política irracional mancada de referents filosòfics rellevants, pretensió que, evidentment, no es correspon amb la realitat. Anant molt més enllà de la fàcil refutació del tòpic, es poden aportar evidències aclaparadores d'una temàtica *nacionalista* que ocupa *de facto* el lloc central de la reflexió filosòfica actual. La crisi del liberalisme a escala mundial i l'evolució de l'Estat d'Israel, modèlica per a la resta d'Occident, permeten pronosticar que l'esmentada ubicació fàctica de rellevància esdevindrà abans o després una situació *de iure* reconeguda per tots els operadors institucionals.

Paraules clau: Nacionalisme, legitimació, ontologia.

The foundation of nationalism

Abstract: A common liberal cliché holds that nationalism—unlike liberalism (as in Adam Smith) or communism (as in Marx)—is a political doctrine lacking significant philosophical foundations. This claim, however, is clearly unfounded. In fact, compelling evidence suggests that nationalist themes now occupy a central position in contemporary philosophical reflection. The global crisis of liberalism and the nationalist turn of the State of Israel—a model increasingly followed by other Western nations—indicate that nationalism's current *de facto* relevance may soon be recognized *de jure* by institutional actors across the board.

Keywords: Nationalism, legitimacy, ontology.

Molt s'ha escrit sobre el nacionalisme els darrers cent anys, tot i que tal vegada no prou, atès que durant aquest període el nacionalisme ha estat, al meu parer, la més poderosa de totes les influències sobre la vida pública d'Occident, i avui dia ho és a tot el món.

(Isaiah Berlin, 1964)

En el present treball pretenc escometre la qüestió de la fonamentació filosòfica d'una *ideologia*:¹ el nacionalisme, però no em referiré a cap nacionalisme en particular.² Interessa, a més, el nacionalisme concebut en termes *normatius*, és a dir, aclarir de què parlem quan diem, per exemple de l'ens X, que és una «cullera» i *compremem* quins són els requisits que *ha* de reunir imperativament un objecte qualsevol perquè pugui ser anomenat «cullera».³ No acceptarem, doncs, com a obvietat la legitimitat d'un «nacionalisme liberal», de la mateixa manera que no podríem admetre sense més arguments que hi hagi «culleres voladores». La cosa roman força més diàfana en el cas d'ideologies com ara l'anarquisme, la socialdemocràcia o el comunisme: ningú no acostuma a adjectivar el substantiu «nacionalisme» («nacionalisme anarquista») o a emprar el sema per a adjectivar altres ideologies («comunisme nacionalista», etc.). Aquí caldria recórrer sempre a una «explicació addicional».⁴ El nacionalisme «formal» amb «continguts» liberals pot existir a la realitat igual que podem usar una cullera per gratar-nos l'esquena; de fet, ha existit històricament un nacionalisme liberal, però nosaltres ens preguntarem exclusivament pels continguts *substancials* del nacionalisme.

El nacionalisme és una ideologia *política*. La fonamentació del nacionalisme comporta, en termes filosòfics, atorgar credibilitat teòrica a aquesta ideologia o explicar les raons que permeten sostenir argumentalment la seva legitimitat. No es tracta, emperò, d'unes raons qualsevulla, sinó de raons *filosòfiques*, «fonamentació» en sentit radical, és a dir, d'allò que interessa al concepte mateix de la *veritat* i al significat de l'existència que «nosaltres» som (Heidegger) abans d'esdevenir un «jo». Aquest àmbit sembla, emperò, que ens allunya molt de «la política». Tanmateix, una tal apreciació únicament estaria justificada si acceptéssim el dogma, completament gratuït, que la po-

1. Sobre el concepte transcendental d'ideologia/cosmovisió quant a *Vorhabe* del *Dasein*, cfr. Jaume Farrerons, *Verdad y muerte. Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929)*, Universitat de Barcelona, 2018, 155 i ss. <https://www.tesisenred.net/handle/10803/666634#page=1> [Data d'accés: 1 de març de 2025].
2. El nacionalisme és constitutivament *pluralista* i, en un determinat sentit, *politeista*, però el politeisme *secularitzat*.
3. El liberalisme és una altra ideologia, no sols diferent, sinó antagònica al nacionalisme.
4. La fonamentació del nacionalisme comporta una *crítica sistemàtica integral* del liberalisme.

lítica és una activitat humana derivada i de segon ordre o, en altres termes, circumstancial, optativa, superficial i prescindible, idea típicament *liberal-llibertària* que els grecs heroicotràgics fundadors de la filosofia, per exemple, haurien contemplat amb estupor. La política, tot i que evidentment *no* la «política» liberal (o àcrata subcultural) de la *society* individualista,⁵ pot ser pregona i, tal vegada, allò més *abismal* en l'home. Resta dit així, *en passant*, que *ex hypothesi* caracteritzarem *simètricament* el liberalisme com a projecte secular de banalització de la política i, al capdavall, de radical despolitització.⁶ El nacionalisme expressaria la voluntat *oposada* de «polititzar» tots els aspectes de la vida social en una «praxi combatent» que grups politicoreligiosos com ara els *sionistes*, cristians o jueus, comprenen molt bé.⁷ Tot seguit 1/ esbossarem l'indefugible marc interpretatiu, de naturalesa política, que permet comprendre (*versteh*) la *ideologia nacionalista*. Després, 2 / ens desplaçarem fins al bell mig del text ontològicofonamental de Heidegger, moll de l'os de l'esmentada legitimació filosòfica. La qual es podrà desenvolupar, però ja en altres estudis, tot adoptant aquest context hermenèutic quant a constel·lació de punts òntics de referència (com ara l'antítesi *society/Volksgemeinschaft*, el primer que detectem a *Sein und Zeit*) que confegiran, de fet, el *guió temàtic* de la fonamentació.

1/ La fòbia neoliberal al nacionalisme

El nacionalisme no gaudeix de bona premsa.⁸ Podem afirmar sense exa-

5. Cfr. Luis Dumont, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid: Taurus, 1982.
6. L'instrument d'aquesta despolitització serà l'economia i l'anomenada «societat civil» quant a adversària de l'Estat i, en darrer terme, aliada subreptícia de la religió neotestamentària bíblica de «salvació» estrictament «individual». Sobre l'individualisme, el nacionalisme i la temptativa «totalitària» (el feixisme) de restaurar la comunitat nacional holista a Europa, cfr. Luis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Ed. du Seuil, 1983, 134 i ss.
7. De la relació entre liberalisme i sionisme ens n'ocuparem, no obstant, en una altra ocasió, en el benentès que *sols llavors* podrem capir realment què significa la ideologia liberal quant a enemic polític del nacionalisme *gentil* i la seva relació amb la pseudosecularització de l'herència bíblica on rau la civilització occidental moderna.
8. La ciència política i les ciències socials, influïdes per la ideologia neoliberal mitjançant els mateixos dispositius amb què al segle passat fou colonitzada la ciència econòmica (empreses o fundacions privades financen les universitats, les facultats i les càtedres d'economia), tampoc no poden ocultar la seva animadversió envers el nacionalisme. Un exemple d'aquest fenomen seria Ernst Gellner, principal referent de la investigació universitària sobre la matèria: «El nacionalismo no es el despertar de las naciones hacia su conciencia propia: inventa naciones donde no las hay (...)» (Ernst Gellner, *Thought and Change*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1964, p. 168). Afirmacions com aquesta es poden trobar fàcilment en l'àmbit acadèmic i, per tant, hom pot ja imaginar-se amb les que ensopegarà en els àmbits periodístic i polític. En tot cas, aquí i ara ens interessa més

gerar que, des de fa almenys mig segle,⁹ la majoria dels mitjans de comunicació, normalment empreses privades, desenvolupen a Europa una campanya mediàtica de propaganda i àdhuc d'aculturació americanitzant amb l'ajut de periodistes professionals, *opinadors*, polítics i els encara anomenats «intel·lectuals», tot plegat a fi i efecte de dissuadir les persones perquè deixin de sentir-se nacionalistes. I esdevinguin individus, per dir-ho així, «practicants» autoconscients d'un individualisme ideològic: només «si mateixos», «jo» i «cosmopolites» amics, per suposat («fraternitat»), de tothom.¹⁰ Els promotors de l'empresa acostumen a identificar-se amb l'etiqueta de «liberals», paraula que «sona» bé; i, en alguns casos, defensen obertament el «capitalisme» (de ja no tan bon dir!) o, si més no, els seus valors-insígnia: la llibertat, la propietat, el subjecte calculador (i del «desig») quant a *emprenedor* (suposada unitat bàsica del pensament polític i moral), la *society* de contracte i mercat («tot és mercat») davant l'obsoleta i «col·lectivista» comunitat del poble (*Volksgemeinschaft*), l'*enriqui-u-vos!* descarnadament hedonista de la publicitat comercial (amb la figura mítica del o la «triomfador/a» econòmic/a), etcètera. Al darrere d'aquest discurs «liberal» (o, més ben dit, *neoliberal*) desfila a continuació el que se'n deriva d'un plantejament *existencial* coherent: el feminisme andròfob radical, el moviment *polític* LGTB, el transgenerisme, l'avortament lliure, gratuït i *incentivat*, l'identitarisme suburbial, la immigració descontrolada en forma d'onades de milions de «refugiats», el multiculturalisme relativista, el pacifisme...¹¹ Segona fase de «l'alliberament» de «l'individu» que, en aquest cas, acostuma a ser promoguda per una *esquerra* que ja no s'adreça als treballadors nacionals, els obrers o les famílies europees tradicionals, sinó a «les dones», els homosexuals, els nouvinguts, les «minories» (llista inacabable)... –inclosos els bilionaris, la *minoría* per excel·lència.¹² Es normalitza aleshores una suposada *rebel·lió*

el *fenomen social* que el debat purament teòric a fi i efecte de poder determinar, més endavant, si aquest debat teòric roman ja sobredeterminat i «contaminat» per l'antinacionalisme «preteòric» fins i tot en autors com el citat, però també en altres clàssics (Benedict Anderson, Eric Hobsbawm, Anthony Smith, Elie Kedourie, etcètera). Cfr. Anthony Smith, *Nacionalismo y modernidad: un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*, Madrid: Istmo, 2001; Philip Spencer, *Nationalism: a Critical Introduction*, Londres: Sage, 2002.

9. El *neoliberalisme*, una versió radical del liberalisme clàssic que comença a imposar els seus dogmes a partir dels mandats de Margaret Thatcher i Ronald Reagan, es pot fer servir de fita cronològica. La manifestació purament filosòfica del liberalisme serà el *postmodernisme*. Cfr. Fernando Escalante Gonzalbo, *Historia mínima del neoliberalismo. Una historia económica, cultural e intelectual de nuestro mundo, de 1975 a hoy*, México: Turner, 2016; David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal, 2007; Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Madrid: Akal, 2016.

10. Cfr. Antonio Niño, *La americanización de España*, Madrid: La Catarata, 2012.

11. Cfr. Enric Prat (ed.), *Pensamiento pacifista*, Barcelona: Icaria, 2004.

12. Propietària de les empreses periodístiques involucrades en la campanya antinacionalista.

«contra els prejudicis»¹³ que, en aquest sentit, continua sent liberalisme tot i insistir a apropiat-se dels rètols «esquerra», «progressisme». «modernitat» i d'altres d'equivalents, però en un escenari on els rics són cada cop més rics, i els pobres, cada cop més pobres. L'esquerra anarquista, àcrata o llibertària,¹⁴ que ho era gairebé tota i també la marxista des de la perspectiva *utòpica* dels *valors antropològics últims*, troba en aquest «individualisme per a la multitud» («precariat») un sobtat punt de confluència axiològic amb el llibertarianisme estatofòbic de dretes. Fins i tot alguns *patriotes* catalans i partits sencers d'aquest camp polític aclareixen que ells són «independentistes, però no nacionalistes»: faltaria més!¹⁵ Es redueix nacionalisme a «feixisme» i, consegüentment, gosar de declarar-se nacionalista pot incórrer en el neosatanisme secular universal del «mal absolut».¹⁶ El liberalisme practica els bombardejos «humanitaris» i els bloquejos comercials amb milions de víctimes en el mateix moment en què exalta l'individualisme quant a institucionalització de l'individu i la «societat civil» com a valors suprems de les persones («drets humans»): de fet, està pensant en els membres de l'oligarquia, no en el *poble* (els «pobres», «no-escollits»), greument menyspreat pels doctrinaris liberals.¹⁷ Però el liberalisme dissimula menys encara la seva irracionalitat quan assimila el nacionalisme, condició de possibilitat de la sobirania nacional –i, *per tant*, de la sobirania *popular*– al presumpte odi del nacionalista envers les *altres* nacions. Per què no sobredeterminar, en canvi, l'odi de l'individu

13. Cfr. Joseph Heath i Andrew Potter, *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*, Madrid: Santillana, 2005, 49 i ss. Els autors poden ser liberals i fins i tot «antifeixistes» sense adonar-se que critiquen les darreres conseqüències del liberalisme, fenomen que també s'observa entre els creients catòlics més reaccionaris pel que fa al liberalisme, incapaços d'entendre que la «primera globalització» és cristiana i catòlica. La incongruència de les dretes populistes arriba al punt de promoure una política neoliberal «en economia» i ultracatòlica en l'absurda (o hipòcrita) «guerra cultural» contra el liberalisme.

14. Rudolf Rocker, *El nacionalismo*, Barcelona: Tierra y Libertad, 1936.

15. Max Zañartu, «Ser independentista però no nacionalista», 11-11-2015, consultat el 29 de setembre de 2023: <https://revistamirall.com/2015/11/11/ser-independentista-pero-no-nacionalista/>

16. També és freqüent la repetició de «mantres» d'argumentari com ara el que vincula nacionalisme a populisme (hom parla a cops de «nacional-populisme» tot buscant la mixtificació amb «nacional-socialisme»), el qual resta definit amb el tòpic «explicacions senzilles a qüestions complexes»; paradoxalment, una explicació senzilla a una qüestió complexa.

17. Són conegudes i tòpiques entre els acadèmics, però *no* entre la gent (*soft power*), les afirmacions dels pares fundadors de la «gran» «democràcia» americana: James Madison: «(...) la democracia es la forma más vil de gobierno. Las democracias siempre han sido espectáculos de turbulencias y disputas incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad»; Thomas Jefferson: «La democracia no es nada más que el dominio por el populacho y la turba, donde el 51% de las personas pueden arrebatar los derechos del otro 49%»; Alexander Hamilton: «Todas las comunidades se dividen entre los pocos y las mayorías. Los primeros son los ricos y bien nacidos; los otros, la masa del pueblo. El común de la gente es turbulenta y cambiante; ellos pocas veces dan muestra de juicio o de determinaciones correctas».

a la resta d'individus (la «competitivitat» capitalista, plenament *acreditada*)¹⁸ o, a la inversa, el respecte del nacionalista a totes les nacions?¹⁹ Tanmateix, aquest «nacionalisme filosòfic», la *natiofilia*, és precisament el que predica el fundador històric del nacionalisme, l'alemany Johann Herder.²⁰ Els exemples podrien multiplicar-se, però entenem que, amb els que s'han exposat, ja en tenim prou. De fet, resulta ociós acreditar l'existència d'un antinacionalisme mediàtic liberal omnipresent perquè es tracta de fets de domini públic, tot i que calia referenciar almenys, per a entendre'ns, *l'amplitud i profunditat del fenomen social* en qüestió sota la punta de l'iceberg de la campanya periodística.²¹ Tot seguit presentarem un exemple de la campanya mateixa com a tal encarnada per una figura concreta. Algú que és físic nuclear (i, per tant, una persona culta) i ha dedicat bona part de la seva obra escrita, si no tota, a *difamar* el nacionalisme.

2/ Aleix Vidal-Quadras: un exemple de *natiofòbia*

Segons Aleix Vidal-Quadras, el nacionalisme seria, en efecte, una «*mall de tautologies, tópicos sentimentaloides, retòrica huera, apenas digna de análisis*».²² No obstant això, ell mateix transcriu dos fragments que descobreixen la nació i el nacionalisme en el *cim* de la filosofia occidental: «Examinadas con la lente de aumento evangélica, hay dos tremendas afirmaciones de Hegel: “En la existencia de una Nación, el objetivo sustancial es llegar a ser un Estado y preservarse como tal” y “El Estado es la concreción de la Idea Ética”, cuya combinación produce el chasquido restallante de la blasfemia».²³ Si seguíssim furgant en l'obra de Hegel, emperò, faríem fàcilment troballes *pitjors* encara,

18. En aquest sentit, convé contrastar la *natiofilia* de Herder amb el darwinisme social del liberal Herbert Spencer, autor del clàssic *The Man versus the State* (1885), tal com va deïxar reflectit a *Social Statics* (1850): «The forces which are working out the great scheme of perfect happiness, taking no account of incidental suffering, exterminate such sections of mankind as stand in their way. ... Be he human or be he brute – the hindrance must be got rid of» (https://en.wikipedia.org/wiki/Social_Statics, p. 417-419) [Data d'accés: 13 d'abril de 2025].

19. Anotem aquí la procedència *bíblica* i, per tant, protoliberal, dels supremacismes occidentals, ben visible en l'etapa colonial clàssica. Cfr. Louis Sala-Molins, *Le livre rouge de Yavhé*, París: La Dispute, 2004; Jean-Pierre Castel, *Le déni de la violence monothéiste*, París: L'Harmattan, 2010; Jean Soler, *L'invention du monothéisme. Aux origines du Dieu unique*, París: Fallois, 2002; Michaël Prior, *Bible et colonialisme. Critique d'une instrumentalisation du texte sacre*, París: L'Harmattan, 2003.

20. Caldria afegir, en el mateix sentit, que les ideologies i les nacions no perpetren crims: la responsabilitat penal és sempre estrictament individual.

21. Cfr. Daniel Bernabé, *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Madrid, Akal, 2018.

22. Aleix Vidal-Quadras, *Cuestión de fondo*, Barcelona: Montesinos, 1993, p. 28.

23. *Ibidem*, p. 71.

com ara la següent: «*Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en el que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo. Pero los pueblos (...) son naciones*».²⁴ Per tant, la nació és el lloc en què la veritat, no una veritat abstracta, no una mera «idea» (en el sentit d'Ortega y Gasset), sinó una *creença* (executiva: que reclama *sacrificis*), pot aparèixer a la història. Les afirmacions de Vidal-Quadras resulten interessants no sols per la combinació de baixíssim nivell teòric i àmplia difusió periodística, sinó per les ressonàncies semàntiques que palesen, com ara la paraula *blasfèmia*, apareguda més amunt. Tot i així, en el pròleg a *Cuestión de fondo*, un altre intel·lectual liberal força conegut, a saber, Mario Vargas Llosa, desqualifica el nacionalisme tot assimilant-lo a la religió, significat que, en aquest cas, adopta una *connotació despectiva*. El nacionalisme es definiria, doncs, com un conjunt de «ideas rudimentarias, que no se propone fundamentar racionalmente la verdad, sino revestir con la apariencia de una doctrina lo que no es más que una posición, un instinto o un acto de fe».²⁵ El nacionalisme no és ja *ni* tan sols una doctrina, sinó alguna cosa similar a un *tic*. El rigor i rang teòric de l'obra de Vidal-Quadras resta en evidència quan caracteritza el socialisme, l'altra ideologia maleïda pel Consens de Washington, com una filosofia que «explota el deseo tiernamente humano de vivir sin trabajar y el rencor que despierta el que tiene más que uno».²⁶ El liberalisme no explotaria, en canvi, la *cobdícia*.²⁷ De fet, Vidal-Quadras està preocupat per la gent del comú, a qui vol «defensar» de... la seguretat social, la sanitat universal o l'educació pública obligatòria: «Si la nación es la medida de todas las cosas, la persona y su esfera individual quedan ahogados y expuestos a ser sacrificados al insaciable Moloch nacional».²⁸ Emperò, quan és una multinacional –i n'hi ha de molt més poderoses que la majoria dels Estats nacionals– allò que esclafa *l'esfera individual* dels treballadors, no ens hem de preocupar perquè una empresa roman sempre, al cap i a la fi, cosa *privada* i, per tant, també «individu» («persona jurídica»)²⁹. Finalment, dada important, reapareix *motu proprio* la religió, concretament el judeocristianisme, tot recuperant de sobte la *connotació apreciativa* que havia perdut en la caracterització del nacionalisme: «*La deificación de la nación*,

24. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 1985, p. 68-69 (Traducció al castellà de José Gaos).

25. Mario Vargas Llosa, *Cuestión de fondo*, op. cit., pròleg, p. I.

26. Aleix Vidal-Quadras, *Amarás a tu tribu*, Barcelona: Planeta, 1998, p. 43.

27. El famós «*Enrichissez-vous!*» de François Guizot. Cfr. Burkart Sievers, «Reflexiones socio-analíticas sobre la codicia capitalista», *Praxis: revista de psicología*, 22, 2012, p. 79-104; Michael Hudson, *Matar al huésped. Cómo la deuda y los parásitos financieros destruyen la economía global*, Madrid: Capitán Swing, 2018.

28. Aleix Vidal-Quadras, *Cuestión de fondo*, op. cit., p. 172.

29. Cristina Galindo, «Cuando las empresas son más poderosas que los países», *El País*, 6 de novembre de 2017. https://elpais.com/economia/2017/11/03/actualidad/1509714366_037336.html (Consultat el 27 de setembre de 2023).

*que es una contingencia —las naciones no son esencias eternas, sino que aparecen y desaparecen a lo largo de la historia—, subvierte gravemente la escala cristiana de valores. (...) el nacionalismo... es cristianamente reprochable».*³⁰ Els «individus», com se sap gràcies a la «revelació», sí que serien, en canvi, eterns —sobretot quan parlem de potentats o prominents—, car atresoren rere les targetes de crèdit un trosset de Déu anomenat ànima (immortal, per suposat); l'existència de la qual, a diferència del *Volksgeist*, hauria estat «racionalment» acreditada i *no* es redueix en cap cas a «una posició, un instint, un acte de fe».³¹ Vidal-Quadras ens explica, per concloure, el paper culpable del nacionalisme en les guerres, violències, dictadures, genocidis, terrorisme, etcètera, però omet acreditar la ubicació del «liberalisme» en el moment en què el «gran capital» apàtrida instrumentalitzava els sentiments nacionals dels pobles per a provocar o aprofitar-se'n, d'aquestes desgràcies;³² tot plegat amb l'única finalitat d'afavorir l'enriquiment d'una oligarquia econòmica que ha convertit en realitat «el deseo tiernamente humano de vivir sin trabajar» i, per si encara fos poc, espera *perviure* eternament en el *paradís*, allà on el treball és un càstig diví feliçment abolit per l'elecció dels *salvats*.³³ El signe identificador dels quals, el «poble escollit», no ho oblidem ni perdem tampoc mai de vista aquest extrem, serà la *riquesa* (Max Weber). En definitiva, *el nacionalisme és pecat*.³⁴

Els exemples personals concrets d'antinacionalisme «popular» (populista?) podrien multiplicar-se (Albert Einstein, Isaac Asimov, Carl Sagan...), però la propaganda liberal contra el nacionalisme pul·lula sempre dins els mateixos paràmetres i postulats pseudofilosòfics que acabem de resumir. Es tracta, sens dubte, d'un discurs d'odi, una *natiofòbia* completament aliena a la suposada manca de fonament del nacionalisme i, per tant, d'un automatisme visceral. El motiu és que el liberalisme no pot realitzar el seu projecte *profètic*, bíblic *neotestamentari*, tot just secularitzat, sense anorrear els Estats i, en primer lloc, la fonamentació *nacional-popular* que els fa possibles.³⁵ Però

30. Aleix Vidal-Quadras, *Cuestión de fondo*, op. cit., p. 170, p. 171.

31. Cfr. Gonzalo Puente Ojea, *El mito del alma. Ciencia y religión*, Madrid: Siglo XXI, 2000.

32. Cfr. Jean-Pierre Fléhard, «La Grande Guerre: 11 500 morts et 13 000 blessés par jour pendant trois ans et demi», Gilles Perrault (Dir.), *Le livre noir du capitalisme*, Pantin: Le Temps des Cerises, 1998, p. 88-103.

33. Cfr. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Berlín: Area Verlag, 2006.

34. Cfr. José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Barcelona: Ned, 2020.

35. Cfr. Alonso Aguilar Monteverde, *Globalización y capitalismo*, México: Plaza & Janés, 2002; Julio Godio, *El mundo en que vivimos: un ensayo sobre el derrumbe del socialismo real y el significado de la autorrevolución del capital*, Buenos Aires: Corregidor, 2000; Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, México: Siglo XXI, 1996; Zygmunt Bauman, *La globalización: consecuencias humanas*, México: FCE, 2002 i *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Madrid: Espasa, 2010.

amb els Estats nacionals cau ensems la condició de possibilitat de la *democràcia*, perquè «la humanitat» no és cap subjecte polític sobirà. El projecte liberal culmina així en una *governança mundial sense Estat*, en el marc d'un mercat global on les nacions –totes excepte una– han desaparegut.³⁶ El liberalisme cerca produir una *society* nodrida per *individus-massa* completament desarrelats de tot lligam nacional, cultural, geogràfic, familiar, etc., que se sentin «ciutadans del món» o «germans en la humanitat» (tots plegats *fills del pare Jahvé*), la qual cosa significa: obedients en la governança, una *oligarquia*.³⁷ Pretendre, com ha afirmat algun expert en la matèria, que l'hostilitat liberal al nacionalisme³⁸ remet sols a un problema terminològic, a una qüestió, per tant, de vocabulari que es resoldria intercanviant el *significant* «nacionalisme» pel *significant* «patriotisme» o per quelcom d'equivalent amb el *mateix* *significant*, equival a ignorar l'enormitat d'aquesta realitat sociopolítica.

3/ Del tòpic ideològic a l'evidència filosòfica³⁹

El *Volksgeist* no conclou la seva vida filosòfica amb Herder; se'n troba a doll a Fichte i Hegel, filòsofs que tampoc no poden, sense mala fe, ser qualificats d'irrellevants. D'altra banda, si fem un salt a temps menys reculats, ensopegarem amb les obres d'Edward Sapir⁴⁰ o Benjamin Whorf⁴¹ i, al capdavant, resultarà que *la llengua és un transcendental constituent de món*. Segons Cristina Lafont, es tracta del «papel 'constitutivo' del lenguaje en nuestra relación con el mundo» anomenat *linguistic turn*, objecte central del debat

36. Cfr. Josep Maria Colomer, *Democracia y globalización. Ira, miedo y esperanza*, Barcelona: Anagrama, 2021; David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge: Polity Press, 1995.

37. «World Government», Enciclopèdia Stanford de Filosofia, 4 desembre 2006, revisió substantiva de 5 gener 2021: <https://plato.stanford.edu/entries/world-government/> (Consultada 29 de setembre de 2023).

38. Subratllem que aquesta hostilitat liberal es modera molt o desapareix davant el sionisme, és a dir, del nacionalisme jueu.

39. Aquesta part de la ponència resta il·lustrada en dos articles meus publicats després del congrés de Manresa (15-17 de juny de 2023), a saber: Jaume Farrerons, «Sentit i significat. L'esfondrament del paradigma lingüístic i el retorn al paradigma del Dasein», *Col·loquis de Vic xxvii. La Llengua*, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans), 2023, p. 211-217; Jaume Farrerons, «La función de la muerte como instancia constituyente del Dasein», *Salamanca, xxviii Encuentro Internacional* (27-29 octubre 2021), Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Ediciones Universidad de Salamanca, 2023, p. 147-160. No repetirem el que ja hem dit en els textos referenciats més enllà del resum bàsic que faci intel·ligible la nostra exposició aquí.

40. Eduard Sapir, *Anthropologie*, París: Ed. de Minuit, 1967; *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, México: FCE, 1956.

41. Cfr. Benjamin Lee Whorf, *Pensamiento, lenguaje, realidad*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.

intel·lectual secular que Vidal-Quadras sembla ignorar. No sols això, la problemàtica nacionalista es planteja de forma extrema a l'obra de Heidegger, un filòsof que, comparable amb escriu a Marx o a Adam Smith, prové d'una determinada tradició que Cristina Lafont haurà *velis nolis* de tenir en consideració «(...) puesto que en dicha tradición se ponen ya de relieve las características esenciales de la concepción específica del lenguaje desarrollada por Heidegger. En atención a sus representantes principales y siguiendo a Ch. Taylor, esta tradición puede denominarse como la tradición Hamann-Herder-Humboldt». ⁴² Però aquesta és la tradició de la filosofia, plenament vigent gràcies a Heidegger, on beu ara mateix el «nacionalisme filosòfic». ⁴³ El nacionalisme representat per l'Estat d'Israel no sols marca el camí del futur polític en un sentit *holista* i antiliberal, *sinó que el desenvolupament de la filosofia condueix, de forma paral·lela, al nacionalisme*. En efecte, sense «veritat» no hi ha filosofia i el paradigma lingüístic, el *linguistic turn*, emprat contra el *Dasein* durant la segona meitat del segle xx, ens tancava al carreró sense sortida de les «mònades idiomàtiques» (solipsisme grupal). No obstant, donem per fet que la filosofia ha deixat enrere de forma irreversible el realisme ingenu i el naturalisme de «sentit comú» (amb el seu catecisme: hi ha fets/coses i el món és el lloc on romanen aquests ens, estrictament nominalistes, on destaquen els «individus»); el darrer intent de ressuscitar aquesta filosofia antifilosòfica foren la filosofia analítica del llenguatge, l'escola de Viena i el primer Wittgenstein, però ha fracassat, de faísó que el camí envers la universalitat passa *de la primera a la segona secció de Sein und Zeit*. Ara sabem, de forma ja irreversible –almenys a Europa– que les «coses» i els «fets» són constituïts, i el llenguatge, constituent. És el que ens explica Cristina Lafont. ⁴⁴ Però ara fixem-nos en el problema que Cristina Lafont *volia* resoldre:

El reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo permite superar la concepción tradicional del lenguaje como mero «instrumento» para la designación de entidades supuestamente independientes del lenguaje, quedando así de manifiesto el papel «constitutivo» del lenguaje en nuestra relación con el mundo. ⁴⁵

La qüestió és que no hi ha un «llenguatge» en general, *sinó llengües*, de faísó que «*el giro lingüístico parece eliminar toda posibilidad de una perspectiva*

42. Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura al mundo*, Madrid: Alianza, 1997, p. 22.

43. Malgrat tot, segueix sense aclarir-se per quin motiu una comunitat autònoma catalana amb govern propi i mig segle de governs suposadament nacionalistes no ha estat capaç de traduir al català *Sein und Zeit*, l'obra cabdal de Martin Heidegger.

44. El seu intent de reconstruir el «naturalisme de sentit comú» amb una nova *teoria referencialista del llenguatge* ha estat tristament refutada; tanmateix, ara i aquí no ens ocuparem pas d'aquesta escaramussa.

45. Cristina Lafont, *op. cit.*, p. 18.

universalista».⁴⁶ Cada idioma configura «el seu univers» monàdic i aquesta seria la fonamentació ontològico-lingüística del nacionalisme, però el preu, a banda de la contradicció performativa inherent a aquest plantejament, és el *sacrifici* de la filosofia i, per tant, l'irracionalisme, porta oberta a la barbàrie.

Tanmateix, com he explicat a altres llocs i singularment en la meua darrera comunicació als Col·loquis de Vic sobre el llenguatge,⁴⁷ *el gir lingüístic no ens obliga a renunciar al concepte de veritat*. El que ens obliga és a acomiadar-nos de l'anomenat sentit comú, el realisme ingenu i el naturalisme en filosofia. Hem d'anar més enllà, sí, però en direcció oposada als intents de retrocedir envers el paradigma de la cosa (naturalista) reivindicat per Cristina Lafont. *La llengua no és sols constituent, és també constituïda*. La instància constituent última (el «fonament darrer») és el que Heidegger anomena *Volksgemeinschaft*, la «comunitat del poble». Aquesta terme remet al *fenomen* que l'ontologia fonamental ha descobert: el *Dasein*, singularment en la seva dimensió comunitària, car el *Dasein* és sempre i *essencialment* un *Mitsein* («ser-amb»). I Heidegger ho deixa molt clar a la seva obra capital on, malgrat els greus errors hermenèutics dels intèrprets, mai no parla del famós «individu» liberal, sinó d'un ens que —ha dit i repetit— no es el «jo», sinó un «nosaltres» transcendental constituent de món. El *Dasein* designa la unitat bàsica del pensament nacionalista. El *Dasein* és 1/ temps *originari* finit, fonament de la historicitat (aquesta també *radicalment finita* i incompatible amb la utopia, religiosa o laica); 2/ sentit (pre-lingüístic), no cos/cosa; 3/ projecte (*Entwurf*), praxi executiva, contra l'«estructura» abstracta i ahistòrica dels estructuralistes; 4/ comprensió (*Verstehen*) preteòrica, condició de possibilitat del coneixement, de la filosofia i de la ciència (que pot ser autèntica o inautèntica en funció de la seva relació *normativa* amb la veritat de l'existència); 5/ «nosaltres» (*Mitsein*), mai «jo», que resta suprimir (la veritat quant a *desposseïció* de l'ego i constitució del «si mateix» comunitari). La fonamentació del nacionalisme descansa en un dels tres *ek-stasis* de la temporalitat (tret 1) que configuren el *Dasein*, a saber, l'ek-stasi del passat, el «*naixement*». El «*naixement*», dins l'estructura temporal original i en qualitat d'*instància prelingüística de sentit constituent praxico-política col·lectiva del llenguatge*, és el *transcendental* del nacionalisme i, alhora, el lligam d'aquesta ideologia (*Vorhabe* comprensiu autèntic) amb la *veritat universal* de la raó. Fet que permet de resoldre el problema del relativisme lingüístic de les llengües nacionals i fonamentar un veritable *internacionalisme*, perquè el sentit ontològic és universal, però allò que universalitza és precisament *el poble, la nació i l'Estat sobirà quant a «sub-*

46. *Ibidem*.

47. Jaume Farrerons, «Sentit i significat. L'esfondrament del paradigma lingüístic i el retorn al paradigma del *Dasein*», *op. cit.*

jectes» de la història. Universalitat no es confon, en efecte, amb mundialisme o globalització: cadascú a casa seva, però tothom ha de tenir una «casa»; el nacionalisme comporta la solidaritat dels nacionalistes i el respecte envers *totes* les nacions. Des d'ara, i a despit del discurs liberal natiòfob, filosofia i nacionalisme caminen junts de la mà.

El suïcidi des d'un punt de vista filosòfic

ORIOL PONSATÍ-MURLÀ

Societat Catalana de Filosofia

Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide.
(Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, 1942, p. 15)

Resum: Si no hi ha dubte que la filosofia s'ha ocupat des de sempre del suïcidi, podem dir que actualment continua despertant el mateix interès? Paradoxalment, a mesura que els esforços realitzats per la bioètica han permès normalitzar la mort voluntària en casos de malaltia terminal o incurable (eutanàsia), la filosofia sembla haver-se despreocupat de tota la resta de circumstàncies que poden justificar (o no) el suïcidi. Paral·lelament, la imparable ampliació de l'àmbit d'actuació de la psicologia i de la psiquiatria han acaparat completament tant la reflexió com l'actuació en aquest àmbit, fins a reduir el suïcidi a un problema exclusivament de salut mental i, per tant, d'ordre estrictament individual.

Paraules clau: Suïcidi, eutanàsia, filosofia moral, ètica, gènere.

Suicide from a philosophical point of view

Abstract: There is no doubt that philosophy has long engaged with the question of suicide. But can we still say it holds the same level of philosophical interest today? Paradoxically, while bioethics has contributed to the normalization of voluntary death in cases of terminal or incurable illness (euthanasia), philosophy appears increasingly disengaged from broader reflections on the many other circumstances that might justify –or fail to justify– suicide. Meanwhile, the growing dominance of psychology and psychiatry has led to the near-complete appropriation of both the analysis and management of suicide, reducing it to a matter of mental health and framing it strictly as an individual issue.

Keywords: Suicide, euthanasia, moral philosophy, ethics, gender.

1/ Introducció

Seria difícil trobar, des de Plató fins a Heidegger, gaires filòsofs que no hagin dedicat, d'una manera o d'una altra, alguna atenció al problema de la mort voluntària. En alguns casos (Plató i Aristòtil), es tracta de referències breus però concloents. Entre pensadors d'època romana com Ciceró o Sèneca, la qüestió pren un caire preeminent com a conseqüència de la recepció de les idees estoiques. En l'antiguitat tardana i en un context cristià, la *mors voluntaria* és tolerada, generalment, només en contextos martirials fins a l'arribada d'Agustí d'Hipona, que dedica esforços ingents a recuperar la tesi, que ja havia estat anunciada per Lactanci, del suïcidi com a homicidi (d'un mateix) i la seva prohibició en qualsevol cas. A partir d'aquí, l'altra gran columna del pensament cristià medieval, Tomàs d'Aquino, acabarà de fonamentar la interdicció moral del suïcidi que serà plenament vigent al món cristià fins ben bé al segle XVIII. La Il·lustració, mitjançant les plomes de Montesquieu, Hume (que hi dedicarà un tractat sencer), Voltaire, Rousseau, Diderot, Kant, o Madame de Staël tornarà a posar la qüestió sobre la taula de debat des d'un posicionament crític, tot i que no sempre coincident. I ocuparà igualment l'atenció dels principals filòsofs tant del segle XIX com del XX: Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Durkheim, Landsberg (en qui, més enllà de la teoria, la qüestió pren un caire personal tràgic), Camus, Wittgenstein, Cioran, Jean Améry...¹

En un moment en què la mort per suïcidi ja fa anys que és la primera causa de mort no natural (molt al davant dels accidents de trànsit) en joves d'entre quinze i trenta-quatre anys, la filosofia no pot renunciar al patrimoni d'idees acumulat durant vint-i-quatre segles sobre aquesta qüestió ni a continuar aportant el seu punt de vista crític i transversal (antropològic, moral, polític, biopolític, bioètic...) a un problema tan sensible com és el de la mort voluntària. La desatenció de la filosofia envers el problema del suïcidi creiem que exigeix ser contrastada amb un recordatori de quins són alguns dels àmbits des dels quals la mort voluntària té un interès netament filosòfic. El text que segueix té l'única pretensió d'esbossar un mapa elemental d'itineraris que la filosofia pot –i ens sembla que hauria de– recórrer en relació amb un problema social tan escruixidor com, ben sovint, ocult.

2/ Suïcidi i llengua

El primer aspecte del suïcidi que creiem que hauria de despertar l'interès d'aquells que, en bona part, centrem la nostra dedicació professional en

1. Per no carregar el text amb les referències concretes als textos de cadascun d'aquests autors, remetem el lector a l'antologia de textos filosòfics sobre el suïcidi que vam compilar fa uns quants anys, en què trobarà tant la referència completa de cada text, com la seva traducció al català (Ponsatí-Murlà, 2015).

l'establiment de distincions conceptuals, és el merament lingüístic. El terme *suïcidi* està format de manera anàloga a termes com *homicidi*, *regicidi* o *tiranici*, és a dir, sempre a partir de l'arrel del verb llatí *occido* ('matar') i d'una arrel a partir del genitiu llatí, que indica qui és objecte de la mort: l'home, el rei, el tirà o, en el cas de *suïcidi*, un mateix (*sui*: 'd'ell mateix'). La primera qüestió que resulta interessant del terme és que es tracta d'un neologisme que no va començar a estendre's i normalitzar-se per Europa, després del seu sorgiment a Anglaterra a finals del segle XVII, fins ben entrat el segle XVIII.² Mai no havia existit, en llatí ni clàssic ni medieval, cap terme que designés la mort voluntària com l'acte de matar-se un mateix, amb tota la intencionalitat (i, sobretot, la responsabilitat –moral, penal...–) que això implica. En aquest sentit, l'anàlisi de les diverses formes emprades pels antics per designar el suïcidi (predominantment, *mors voluntaria*) és indestruïble del sentit que s'ha donat, al llarg dels segles, a aquest tipus de mort. Resulta molt més interessant, encara, la formació del verb *suïcidar-se*, que queda restringit en un àmbit exclusivament romànic (francès, italià, portuguès, castellà, català) i que té un caràcter netament reiteratiu: si el suïcidi ja implicava l'acció mitjançant la qual algú es donava mort a si mateix, la incorporació del clític *-se*, propi de verbs pronominals i reflexius, converteix el verb en una anomalia sense comparació amb cap altre verb i acaba designant l'acció mitjançant la qual algú es dona mort *ell mateix a si mateix*, recalcant –i exagerant–, per tant, la dimensió reflexiva i la responsabilitat del subjecte que porta a terme l'acció sobre si mateix. Totes aquestes singularitats, en aparença d'ordre estrictament lingüístic, no poden deixar de cridar l'atenció del filòsof que vulgui comprendre a fons la naturalesa del terme i del concepte que el terme intenta transposar.³

3/ Suïcidi i història del suïcidi

Com qualsevol altre concepte filosòfic, el suïcidi no ha estat analitzat ni valorat de la mateixa manera al llarg de la història. Fer història de la filosofia del suïcidi vol dir, doncs, reconstruir la història del suïcidi entesa des de perspectives com la història de les mentalitats, de l'art, de la literatura, del dret, o de la religió i, a partir d'aquí, intentar entendre per quin motiu, en cada època, s'ha bastit un determinat constructe filosòfic o un altre per posicionar-se davant el suïcidi. Dit d'una altra manera, intentar entendre quins

2. Si al lector li interessa una caracterització històrica del suïcidi a Europa pot consultar Minois (1995). Daube (1972) ofereix una perspectiva general i plurilingüística sobre el terme *suïcidi*.

3. Hem mirat de reconstruir, des d'una perspectiva lingüística i gramaticohistòrica, la història de la formació del verb *suïcidar-se* en les diverses llengües romàniques i les seves peculiaritats morfològiques i semàntiques a Ponsatí-Murlà (2024).

són els temors, la sensibilitat, les circumstàncies econòmiques, polítiques o legals de cada època. Així, la permissivitat davant el suïcidi expressada per alguns pares de l'Església primerencs en un context martirial, es deixa entendre fàcilment en un context en què les onades de persecucions contra els cristians són encara presents o recents, però aquesta permissivitat desapareix completament a partir del segle iv, quan el cristianisme esdevé religió oficial i el pretext persecutori no només desapareix, sinó que és aprofitat per aquelles sectes —com la donatista— les doctrines de les quals l'Església oficial considerava heterodoxes o herètiques. Aquesta circumstància, sumada a la greu crisi econòmica, demogràfica i política que viu l'imperi en els dos agònics segles previs a la seva dissolució al costat occidental, sembla difícilment destriable de la rotunditat amb la qual un Agustí d'Hipona, en el tombant del segle v, es posicionarà de manera ferma i definitiva contra la mort voluntària.⁴

Si és cert que les idees no es poden desvincular de les circumstàncies que les veuen néixer (que primer venen, sempre, les circumstàncies, i d'aquí en neixen les idees, mai a la inversa), també és innegable que el camp de batalla de les idees constitueix en certa manera un reducte polemològic fins a cert punt autoreferencial i que, a l'hora de construir un determinat argument o altre, el filòsof no pot sinó remetre's —per rebatre-les o per reafirmar-les— a les idees exposades per autors anteriors. En el camp concret de la història filosòfica del suïcidi, la influència exercida, en primer lloc, per Agustí d'Hipona i, més tard, per Tomàs d'Aquino, estendrà una ombra densa i compacta fins ben entrat el segle xviii que obligarà, fins i tot als autors il·lustrats contraris a posicions dogmàtiques cristianes, a moure's en l'estret marge de discussió que els havien llegat els pensadors medievals. I no només això: per rebatre el sòlid argument triàdic de Tomàs (el suïcidi és un pecat contra Déu, contra la societat i contra un mateix), qualsevol filòsof modern disposava, només, del relativament fràgil utilatge conceptual heretat dels antics estoics. Intentar combatre, en ple segle xviii, tesis cristianes medievals amb arguments d'un estoic romà del s. i dC només pot donar resultats, com a mínim, singulars. I no podem perdre de vista els límits que imposen aquesta mena de diàlegs diacrònics que sovint acaben donant resultats anacrònics quan encarem, per exemple, la lectura d'una obra com el tractat de 1777 *On Suicide*, de David Hume, en què el delit per contrarestar la posició tomista l'acaba portant a fer afirmacions, especialment, en relació amb la segona dimensió, la social, del problema del suïcidi, que acaben resultant gairebé més difícils d'acceptar que no pas les de Tomàs mateix.

4. Dos exemples de literatura acadèmica que analitzen aquest aspecte des d'una interessant perspectiva sociològica i històrica són Vandekerckhove (2000, p. 32-33) i Minois (1995, p. 29). Hem procurat oferir una visió de conjunt de l'evolució del pensament d'Agustí sobre el suïcidi en un treball recent (Ponsatí-Murlà, 2023).

4/ Suïcidi i eutanàsia

Si en el primer punt fèiem referència a les peculiaritats del substantiu *suïcidi* i del verb *suïcidar-se*, i miràvem de cridar l'atenció sobre la necessitat de comprendre bé tant la història de la formació d'aquests mots com les seves implicacions semàntiques, convé cridar igualment l'atenció sobre aquells termes que deliberadament s'allunyen lèxicament del terme *suïcidi* amb la intenció d'allunyar-se'n, també, semànticament. El cas més clar és, sens dubte, el de la paraula *eutanàsia*. És ben conegut que aquest neologisme està format a partir de l'adverbi grec εὖ i el substantiu θάνατος, i la seva conjunció ens remet a una 'bona mort'. El simple fet d'adjectivar, o adverbialitzar, una determinada mort com a bona implica, naturalment, que n'hi ha d'altres que no ho són, de bones. Atès que acostumem a utilitzar el terme *eutanàsia* especialment en un àmbit mèdic, en el context de malalties cròniques que, sovint, comporten un patiment prolongat, podem entendre ben legítimament, és clar, que aquesta *bona mort* es contraposa a la *mala mort* que viuria aquell que fos privat de l'eutanàsia, sotmès a una agonia innecessàriament dolorosa o a un estat prolongat d'incapacitat que la persona afectada considera denigrant, inacceptable o, simplement, innecessària. Vist així, no deixa de ser ben interessant que l'eutanàsia es converteixi en la prolongació, en clau laica, de les diverses formes mitjançant les quals el cristianisme, des de temps immemorials, ha procurat confortar sacramentalment els moribunds (unció dels malalts, o extremunció, i viàtic), pràctiques concretes que s'emmarquen en la tradició, molt més àmplia, de l'*ars bene moriendi*. En definitiva, es tracta de portar a terme qualsevol actuació que tingui per objectiu fer això que la llengua popular anomena «ajudar a ben morir». És obvi que, en clau cristiana, l'intent de confortar davant una mort imminent no implica en cap cas fer res que vagi encaminat a avançar o precipitar aquesta mort, i aquesta podríem considerar que és una diferència prou important. Però ens sembla igualment innegable que no és gens complicat detectar un comú denominador en l'estratègia de legitimació subjacent tant a les pràctiques cristianes com a l'eutanàsia moderna: pal·liar el dolor, acompanyar el moribund en el seu darrer viatge, confortar-lo en la tribulació que representa invariablement el final de la vida.

El que resulta sens dubte més interessant de l'eutanàsia en relació amb al suïcidi no és, però, només la diferència nominal, sinó, evidentment, l'intent de distinció conceptual que s'amaga rere la divergència lèxica. D'acord amb el que estableix la disposició addicional primera de la Llei orgànica 3/2021, de 24 de març, de regulació de l'eutanàsia: «La muerte como consecuencia de la prestación de ayuda para morir tendrá la consideración legal de muerte natural a todos los efectos, independientemente de la codificación realizada en la misma». La consideració legal de l'eutanàsia com a mort natural estableix una barrera infranquejable entre suïcidi (és igualment revelador que la llei en

qüestió deixi del tot de banda l'expressió ambigua «suïcidi assistit») i eutanàsia. Fins a quin punt, però, aquesta distinció és sostenible? Imaginem un individu afectat per una malaltia greu i incurable, un supòsit que li permetria perfectament acollir-se al protocol de prestació d'ajuda per morir. Decideix, però, no fer-ho i troba la manera d'adquirir els quinze grams del barbitúric pentobarbital que, degudament barrejats en les proporcions adequades amb etanol, aigua, propilenglicol, sacarina i xarop simple, li permetran obtenir una solució letal, que en pocs minuts el deixarà en estat de coma i, poc després, li proporcionarà la mort de manera absolutament indolora. En cas que aquest mateix individu hagués decidit acollir-se al que preveu la Llei 3/2021, la seva mort hauria pogut tenir lloc com a conseqüència de la ingesta d'un preparat de característiques idèntiques. La mort li hauria pogut advenir en el mateix lloc (la llei permet que l'eutanàsia sigui aplicada en el domicili particular del pacient) i, fins i tot, en el mateix moment (la llei també permet triar el moment que el pacient prefereixi). No hi hauria, per tant, cap mena de diferència ni en el lloc ni en el moment ni en el procés que conduiria aquest individu a la mort. L'única diferència seria que ho hauria fet sol, en lloc d'envoltat d'un equip mèdic, i sense haver-se sotmès a la supervisió d'un metge responsable i un metge consultor, ni haver deixat constància documental de consentiment informat. Són suficients, aquestes diferències, per poder afirmar que, en un cas, es tractaria d'un suïcidi (considerat, sempre i en tots els casos, com una mort violenta) mentre que, en l'altre, es tractaria d'una mort natural? Sembla que, més enllà del que en pugui dir la llei, ens trobem davant un problema conceptual que bé exigiria certa reflexió. Hem de tenir present que, segons la resposta que donem a aquest problema, la xifra anual de suïcidis varia de manera molt substancial. Només durant l'any 2022 –el primer any sencer del qual disposem dades, des de l'aprovació de la Llei 3/2021, que va ser a finals de març– a Catalunya van sol·licitar l'eutanàsia 175 persones i es va prestar ajuda per morir a 91 persones.⁵ Això vol dir que, a la xifra oficial de suïcidis de l'any 2022, naturalment, no hi constarà cap d'aquests 91 casos. Segons el recompte realitzat per l'Idescat, el 2022 van cometre suïcidi 614 persones.⁶ Si l'eutanàsia fos considerada un cas de suïcidi assistit, en lloc d'una mort natural, i incorporada al còmput de suïcidis, el nombre de casos per a l'any 2022 hauria estat, doncs, de 705. Un 15% més (encara).

5. Dades obtingudes de l'*Informe anual sobre la aplicació de la Ley orgánica de regulación de la eutanasia durante el año 2022 en Cataluña*, elaborat per la Comissió de Garantia i Evaluació de Catalunya i editat pel Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya: https://canalsalut.gencat.cat/web/_content/_Professionals/Consells_comissions/comissio-garantia-i-avaluacio-catalunya/informes/memoria-pram-es-22.pdf [Consultat el 2/3/2025.]

6. <https://www.idescat.cat/indicadors/?id=aec&n=15594> [Consultat el 2/3/2025.]

5/ Suïcidi i gènere

Al llarg de les últimes dècades, la reflexió filosòfica ha incorporat de manera creixent la perspectiva de gènere en els seus estudis. Això implica un debat constant i constantment aprofundit sobre igualtats i desigualtats, sobre igualtats i diferències. Com que és inqüestionable que les diferències entre home i dona han tendit tradicionalment a provocar més desigualtats en la dona que no pas en l'home, la perspectiva de gènere acostuma a identificar-se, de manera gairebé exclusiva, amb perspectiva de gènere femení. La focalització en les desigualtats que, tradicionalment i actualment, pateixen les dones pel simple fet de ser dones, però, és perfectament compatible amb l'anàlisi i la denúncia de les desigualtats que pateixen altres col·lectius minoritaris o minoritzats. Això ens permet mantenir sota el nostre focus d'atenció, també, les desigualtats per raó d'origen, de llengua, d'inclinació sexual, o de renda econòmica. El temps permetrà que, a poc a poc, anem incorporant, en la nostra perspectiva d'anàlisi i denúncia de les desigualtats, l'home com a objecte de desigualtat. En alguns casos, aquesta incorporació ja s'ha portat a terme de manera adjectivada: l'home en la mesura que és pobre; l'home en la mesura que és estranger; l'home en la mesura que és homosexual. Però estem lluny d'estar preparats, socialment, per afrontar aquelles desigualtats que sofreix l'home de manera estructural, no pas pel fet de ser pobre, estranger o homosexual, sinó pel simple fet de ser home. Dit d'una altra manera, els privilegis i els avantatges que la condició masculina pot haver conferit tradicionalment i encara en molts casos actualment continua conferint als homes no poden ser confosos amb una absència total i absoluta de desigualtats en l'àmbit masculí. El cas del suïcidi representa, com a mínim, un recordatori clar de la necessitat de començar a abordar les desigualtats d'una manera global i omnicomprensiva i posar sobre la taula un tema tan incòmode com evident: el de la vulnerabilitat masculina.

Es dona el cas —i aquesta és una constant que no és excepcional de Catalunya, sinó que és compartida tant amb el conjunt de l'Estat espanyol com amb la de la resta de països europeus— que aproximadament el 75% dels suïcidis registrats corresponen a homes. En el cas de Catalunya i de l'any 2021, per exemple, del total de 576 suïcidis, 435 van ser masculins (75,5%). Estem parlant de gairebé el doble del total de víctimes mortals en accidents de trànsit que hi va haver durant el mateix any. Les causes d'aquesta diferència tan cridanera ens són conegudes des de fa anys (Murphy, 1998). Tot i que aproximadament la meitat dels suïcidis tenen com a rerefons un episodi depressiu i les dones tenen el doble de probabilitats de patir una depressió important que no pas els homes (cosa que semblaria indicar que la proporció entre suïcidis masculins i femenins hauria de ser exactament la inversa de la que és), els homes disposen de menys recursos per reconèixer la seva vulnerabilitat i sol·licitar ajuda, tant a la seva xarxa de relacions personals com als

professionals de la salut. D'altra banda, la ideació suïcida en l'home s'acostuma a traduir en un suïcidi reeixit en el primer intent perquè acostuma a utilitzar mètodes més violents i, per tant, eficaços, per procurar-se la mort. Les estadístiques, en canvi, mostren que les dones acumulen més intents de suïcidi que no pas els homes, cosa que permet convertir el primer intent en una ocasió per intervenir i evitar intents ulteriors.

6/ Suïcidi i voluntat

Durant segles, la voluntarietat ha caracteritzat el suïcidi, fins al punt que l'adjectiu que, en llatí, tant en època antiga com medieval, més freqüentment s'assigna a la *mors* per suïcidi és *voluntaria*. És clar, però, que la determinació de la voluntarietat d'un acte és una qüestió netament filosòfica i que, en el cas del suïcidi, és ben enraonat sotmetre a debat fins a quin punt l'acció és voluntària o no. Una divisió tan clàssica com la que proporciona Aristòtil, en el llibre III de l'*Ètica nicomaquea*, (1109b 30 - 1111a 20) entre accions voluntàries, involuntàries, no voluntàries i mixtes, ens portaria ràpidament a prendre consciència que, en molts casos de suïcidi, fa realment de mal dir que ens trobem davant una acció voluntària. Com que un suïcidi no es pot desvincular de les circumstàncies que el motiven, la determinació del caràcter voluntari o involuntari de l'acció també haurà de tenir necessàriament en compte aquestes circumstàncies. Pot ser considerat voluntari, el salt al buit des de dalt d'un edifici en flames que, inexorablement, s'acabarà cremant sencer, o enfonsant-se (pensem en les corprenedores imatges de diverses persones saltant des dels pisos superiors dels dos edificis del World Trade Center, en l'atemptat de l'11 de setembre de 2001)? És voluntària, la mort d'algué que conscientment i deliberadament s'infligeix per salvar una tercera persona? En aquells casos en què concorren circumstàncies alienes a la decisió del subjecte, tant de caràcter natural (l'adveniment d'una malaltia greu, que altera de manera profunda la seva qualitat de vida) com social (la pobresa extrema, una pressió laboral, emocional o psicològica sostinguda i que esdevé insuportable –des del *bullying* en adolescents fins a la interiorització d'un fracàs vital com a conseqüència de la impossibilitat de respondre a les expectatives socialment imposades), es pot dir que el suïcidi tingui lloc de manera voluntària? És a dir, que realment, l'individu no *vulgui* viure més? O, més aviat, exemples com aquests posen de manifest que l'individu no *pot* viure més *en unes determinades circumstàncies*, no desitjades i indesitjables? Faria de mal dir que ens trobem exactament davant el mateix fet quan algué se suïcida després de fer front a un desnonament que quan ho fa com a conseqüència d'haver llegit el *Fedó* de Plató, convençut que la millor manera de viure filosòficament és anticipant la pròpia mort.

És igualment raonable pensar que la voluntat queda si més no parcialment compromesa en aquells (o, com a mínim, en alguns) casos de suïcidi en què

aquest té lloc amb el rerefons d'un problema de salut mental. Afirmar que qualsevol persona amb una depressió no és mestressa de la seva voluntat seria, certament, excessiu. Però sembla prou evident que una malaltia que és capaç d'afectar la volició humana en ordres tan bàsics com el de la ingesta d'aliments o la capacitat per llevar-se del llit per anar a treballar bé deu condicionar, d'una manera o altra, la volició davant una decisió que, per irreversible, requerriria una enteresa volitiva màxima.

Fins i tot més enllà de la voluntarietat o no voluntarietat, les circumstàncies que motiven un suïcidi en poden alterar substancialment la naturalesa, fins al punt que fa de mal afirmar que ens trobem, realment, davant un mateix acte. Que algú decideixi pujar al terrat de casa seva i precipitar-se al buit després d'haver rebut els resultats d'una prova mèdica que li revelen una malaltia terminal és el mateix que algú decideixi pujar al terrat de casa seva i precipitar-se al buit perquè aquell dia li toca netejar el lavabo i no li va bé? Els fets poden ser idèntics, però la manera com els categoritzem en funció de les raons que els motiven n'alteren necessàriament la percepció, la comprensió i la valoració que en fem. Si sotmetéssim, en definitiva, un mateix acte, factualment idèntic, a contextos i motivacions diverses, ens acabàriem adonant que la noció mateixa de *suïcidi* ens trontolla i, excepte casos extrems i extremament clars, ens costa afirmar que tant un cas com l'altre representen, *igualmente*, suïcidis.

7/ Suïcidi i moral

Hem deixat pel final la que, aparentment, és la perspectiva filosòfica més fàcil de vincular al suïcidi. Durant segles, més que no pas objecte de descripció i comprensió, el suïcidi ha estat objecte de judici –i condemna– moral. D'un judici moral, és clar, completament condicionat per una òptica moral cristiana en què la perspectiva teològica (l'ofensa a Déu) i la moral, pròpiament, es barrejaven. Ara bé, resulta ben interessant que, en la seva triple condemna del suïcidi, Tomàs d'Aquino hi incorpori un argument que, com és habitual en ell, obté d'Aristòtil: el mancament des d'un punt de vista social. El suïcida es faria culpable d'una falta que, aquesta sí, és plenament moral, i fins i tot política, com a conseqüència d'haver desatès les seves obligacions amb la comunitat. És a dir, Aristòtil – Tomàs conceben l'ésser humà no pas com una mònada autònoma, que pot disposar de si mateixa, sinó com una baula en un entramat de relacions i obligacions. Si mancar, en vida, a un compromís adquirit amb la comunitat ens reporta retrets i condemnes, per quin motiu no hauria de ser igualment objecte de retret i de condemna mancar voluntàriament al compromís bàsic de ser-hi i oblidar que ser vol dir, sobretot, ser-per-als-altres? Al marge de retrets i condemnes, no sembla pas que sigui cap disbarat intentar avaluar el suïcidi des d'un punt de vista moral a partir de les conseqüències innegablement morals que comporta i des de

la comprensió de qualsevol subjecte com a part d'un constructe social de la qual és part inalienable. Quin som, en definitiva? Pares de; fills de; germans de; esposos de; amants de; amics de. Quan morim intencionadament és un pare, un fill, un germà, un espòs, un amant, un amic –que som però no som ben bé nosaltres, és a dir, som nosaltres però per a algú– que matem. I d'algun manera la nostra mort té un abast que va molt més enllà de nosaltres mateixos. Aquell de qui era pare, ja no es pot ben bé dir en propietat el meu fill; aquell de qui era fill ja no es pot dir ben bé en propietat el meu pare; etc. Aquesta experiència –l'experiència de la mort com un fenomen que genera modificacions concèntriques des del seu epicentre cap als cercles de relacions propers– és comuna a qualsevol forma de mort. També a una mort natural, o com a conseqüència d'un accident. Però quan té lloc de manera deliberada sembla sensat que les seves conseqüències siguin avaluades des de la mateixa perspectiva moral des de la qual ens serviríem per avaluar les conseqüències de qualsevol acte deliberat.

Tot i ser dos pensadors amb ben poques coses en comú, Ludwig Wittgenstein i Albert Camus semblen haver detectat tots dos el caràcter no només moral sinó nuclear que té el suïcidi en l'àmbit moral. En una anotació al seu diari de guerra (Wittgenstein, 1984, p. 187), feta el 10 de gener de 1917, Wittgenstein hi escrivia: «Si el suïcidi és permès, llavors tot és permès. Si hi ha alguna cosa que no estigui permesa, llavors el suïcidi no és permès». I hi afegia: «Això projecta llum sobre l'essència de l'ètica. Perquè el suïcidi és, per dir-ho així, el pecat bàsic». D'aquesta manera, Wittgenstein situava la norma que ens obliga a romandre vius en una posició preeminent respecte de qualsevol altra norma. En puritat, hauríem de dir, en una metanorma. La norma de totes les normes, la que dona sentit a qualsevol altra norma, és la prohibició de suïcidar-se. De manera similar a com qualsevol norma de qualsevol joc pressuposa la metanorma (la majoria de vegades, tan òbvia, que ni tan sols és explicitada en les regles del joc) segons la qual, els jugadors jugaran. Quin sentit tindria, efectivament, regular quan i com es pot xutar la pilota, on s'ha d'introduir per anotar un punt, què passa quan surt del terreny de joc per un costat o per un altre, si no poguéssim pressuposar que els jugadors roman- dran al terreny de joc i no l'abandonaran, pel motiu que sigui, en qualsevol moment? L'àrbitre té –sota determinades circumstàncies– el dret d'expulsar un jugador (com el jutge té el dret de privar de llibertat un ciutadà o, fins i tot, de posar fi a la seva vida), però aquesta expulsió (condemna) esdevé una norma més, perfectament integrable en el conjunt de normes (lleis) que componen el joc (la vida). Albert Camus sembla haver arribat a una conclusió semblant quan dedica *El mite de Sísif* (Camus, 1942), precisament, a intentar desmarcar l'absurd (la manca de sentit) de la necessitat de suïcidar-se. Al capdavant, reconèixer que les normes són absurdes potser no és del tot un bon motiu per introduir-hi una nova norma –el suïcidi– que suposa, de fet, la impossibilitat de jugar. El joc sovint no té gràcia i les regles que el regeixen

poden ser ben millorables, però tot i així, és possible trobar alguna mena de sentit a jugar un joc sense sentit.

Aquest caràcter nuclear del suïcidi en termes morals pot portar, és clar, també, a la conclusió oposada. El que aquí ens interessen no són pas les conclusions a les quals es pugui arribar, sinó posar de manifest el cúmul de possibilitats que el suïcidi obre en termes de reflexió filosòfica. En aquest sentit, Michel Foucault (1976, p. 177-211; 1994, p. 777-779), en el marc de la seva reflexió de caràcter biopolític, acabarà arribant a la conclusió que el suïcidi és l'últim reducte de sobirania dels cossos davant un sistema que voldria poder decidir, per ells, com han de viure i com han de morir.

8/ Conclusió

Afortunadament, el suïcidi ha començat a sortir, ben recentment, de la zona fosca en què la por i el tabú l'havien tingut clausurat durant dècades. Cada cop és més habitual que els mitjans de comunicació relatin casos de suïcidis, o de temptatives de suïcidis o expliquin el relat de supervivents a un intent de suïcidi per tal de conscienciar la població d'un problema quantitativament escandalós i proporcionar instruments i recursos per evitar-lo. Aquest gir, esperat i lloable, això no obstant, té la limitació de vincular sistemàticament el suïcidi i la salut mental, com si, sempre i en tots els casos, darrere un suïcidi hi hagués un trastorn patològic. Innegablement és així en molts casos. De la mateixa manera que, innegablement, en molts casos, el que ha conduït a l'aparició de la malaltia no són pas circumstàncies genètiques o atzaroses, sinó causes de caràcter ambiental perfectament detectables i evitables. I de la mateixa manera, és clar, que no és en absolut condició necessària que es faci present un problema de salut mental per desencadenar un suïcidi.

L'associació unívoca entre suïcidi i salut mental té la virtut social de descarregar-nos socialment de qualsevol responsabilitat. Al capdavall, les malalties, totes les malalties, són estrictament individuals. Les pateix qui les pateix i no les pateix qui no les pateix. Que siguin considerades, quan ho són, un problema de salut pública, no les converteix, encara, en un problema social. Reconèixer que, independentment de causes de caràcter mèdic, darrere un suïcidi poden haver-hi confluït una enormitat de factors ambientals que no tenien en absolut un caràcter necessari equival a obrir la porta a preguntar-nos què és el que potser no estem fent del tot bé, com a societat, quan no som capaços de crear les condicions mínimes d'habitabilitat en un món —posem per cas, Catalunya— del qual, anualment, mig miler llarg de persones decideixen marxar.

Bibliografia

- ARISTÒTIL (2015) *Ètica nicomaquea*. Text establert, traduït i anotat per Josep Batalla. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum.
- CAMUS, Albert (1942) «L'absurd et le suicide», a *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurd*. Paris: Gallimard, p. 15-23.
- DAUBE, David (1972) «The Linguistics of Suicide». *Philosophy and Public Affairs*, 1 (4), p. 387-437.
- FOUCAULT, Michel (1976) «Droit de mort et pouvoir sur la vie», a *Histoire de la sexualité, vol. I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, p. 177-211.
- FOUCAULT, Michel (1994) «Un plaisir si simple», a *Dits et écrits 1954-1988, vol. III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, p. 777-779.
- MINOIS, Georges (1995) *La société occidentale face à la mort volontaire*. Paris: Fayard.
- MURPHY, George E. (1998) «Why women are less likely than men to commit suicide». *Comprehensive Psychiatry*, vol. 39, n. 4, p. 165-175.
- PONSATÍ-MURLÀ, Oriol (Ed.) (2015) *O no ser. Antologia de textos filosòfics sobre el suïcidi*. Girona: Edicions de la Ela Geminada.
- PONSATÍ-MURLÀ, Oriol (2023) «From “Mors Pro Summo Munere Desideretur” to “Occidere Se Ipsum”: An Overall Approach to Augustine on Suicide». *Augustinian Studies*, vol. 54, n. 1, p. 57-76.
- PONSATÍ-MURLÀ, Oriol (2024) «És un verb lèxicament reflexiu, o un verb pronominal inherent, suïcidar-se?». *Estudis Romànics*, vol. XLVI, p. 221-238.
- VANDEKERCKHOVE, Lieven (2000) *On punishment: The Confrontation of Suicide in Old-Europe*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1984) *Tagebücher 1914-1916*, a *Werkausgabe* vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

METAFÍSICA, ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA,
ESTÈTICA I TEORIA DE LES ARTS

Una nova teoria de la comicitat

ALEXANDRE SANVISENS HERREROS

Universitat de Barcelona

Resum: En aquesta comunicació, l'autor presenta una nova teoria de la comicitat que té en compte tots els factors que es recullen per separat en les diverses teories que s'han donat al llarg de la història: l'oposició a una norma, la incongruència, el sentiment de superioritat, l'alleujament de la tensió, l'agressió, el joc, l'expectativa frustrada, la sorpresa... i, ahora, incorpora totes les aportacions de la neurofisiologia. Es tracta de la teoria de la injustícia ontològica, segons la qual, allò còmic ens fa captar, mitjançant una incongruència enginyosa, una injustícia ontològica, és dir, una usurpació d'una categoria ontològica superior per part d'alguna persona o ésser personalitzat que té una categoria ontològica i axiològica inferior. L'emoció associada a aquesta captació és, per a l'autor, l'eufòria existencial, una constatació vivencial de la pròpia existència personal formant part d'un grup social ben determinat.

Paraules clau: Rialla, humor, broma, injustícia ontològica, eufòria.

A new theory of comicity

Abstract: In this presentation, the author introduces a new theory of comicity that synthesizes the diverse elements traditionally treated in isolation by historical theories, such as norm violation, incongruity, the feeling of superiority, tension relief, aggression, play, frustrated expectations, and surprise—while also integrating insights from neurophysiology. This is the theory of *ontological injustice*, which posits that the comic arises when we perceive, through a clever incongruity, an ontological injustice: that is, the usurpation of a higher ontological category by a person or personalized being of a lower ontological and axiological status. The emotion associated with this recognition is, according to the author, *existential euphoria*: a lived affirmation of one's own existence as a member of a clearly defined social group.

Keywords: Laughter, humor, joke, ontological injustice, euphoria.

1/ El riure

El tema de la comicitat i l'humorisme és fonamental en antropologia. Es pot definir l'ésser humà com aquell que és capaç de riure d'allò còmic.

La rialla és una resposta organitzada de caràcter hereditari¹ que pot tenir tres causes: la primera, una activitat purament fisiològica neuronal; la segona, una emoció com l'alegria, la mescla de por i alegria (en les pessigolles), o l'eufòria; la tercera, una elaboració mental intel·lectual que porta a un tipus especial d'emoció (eufòria existencial)² de caràcter unitiu social i que duu a una reacció fisiològica neuronal.

Aquesta tercera causa del riure pot ser una forma de joc (la broma)³ comuna a l'ésser humà i a certs animals, o bé la comicitat (enginy còmic i comicitat directa). Aquí només analitzarem la comicitat.

2/ La comicitat

En l'actualitat, existeixen diverses teories sobre la causa de la comicitat, algunes de les quals, si no totes, tenen precedents en l'antiguitat. Cap

1. Ja va observar Darwin el 1872 que la rialla, com a expressió, és innata, ja que es presenta en cecs i sords de naixement. Cf. Charles Darwin, *La expresión de las emociones*, Pamplona: Laetoli, 2009, p. 189. Ara bé, el sentit de l'humor no és innat, sinó que s'aprèn entre els sis i els dotze mesos, observant les reaccions dels progenitors. Cf. Gina C. Mireault *et al.*, «Infant humor perception from 3 to 6 months and attachment at one year», *Infant Behavior and Development*, n. 35, 2012, p. 797-802.
2. La paraula *eufòria* ve del grec εὐφορία de εὖ (bé, bon) i φορος (portador). Portar (o suportar bé) una càrrega. Tenir força o energia per suportar la càrrega de la vida. Estar animat, tenir autoestima, optimisme, benestar, alegria desbordant, exaltació, excitació, entusiasme, exacerbació. Es dona en condicions de seguretat en el nen. És un estat d'ànim o una emoció contagiosa, social, que es comparteix amb el grup social real o imaginari (en cas d'estar sol), en què se sent o experimenta la pròpia existència com a membre del grup, i, des del meu punt de vista, és l'emoció pròpia de la comicitat. També és al darrere d'altres causes del riure.
3. Estan documentades bromes en gats, guineus, garses, corbs, lloros, ximpanzés, gorilles, orangutans, bonobos, etc. Cf. Alexandre Sanvisens H., *El libro del buen humor*, Madrid: Vivelibro, 2022, p. 48-50. Acompanyant el joc alegre de molts animals (com gossos, rates o ximpanzés, apareixen sovint emissions de sons anàlogues a la rialla de l'ésser humà). El riure en el joc és un indicador que la lluita no és agressiva. També els dofins quan lluiten lúdicament emeten sons característics. Robert Provine pensa que el joc amb pessigolles és l'estímul bàsic del riure en animals (rates, gossos, elefants, etc.). Així es creen vincles socials. Darwin va observar que el riure per pessigolles és un reflex, mentre que el riure d'allò còmic no ho és, però que, en ambdós casos, és necessària la condició de tranquil·litat (de seguretat). El Dr. Luis Fernández Navarro, en la seva tesi doctoral de 2019 va demostrar l'existència de diferències molt significatives entre el riure dels humans i el dels simis. Altres autors, com la Dra. Marina Davila també han trobat diferències bàsiques entre els sons humans i els dels simis. (Cf. Alexandre Sanvisens, *op. cit.*, p. 183-184).

d'aquestes teories no és capaç d'explicar completament el fenomen. Podríem classificar-les en cinc grups principals, a banda de la teoria de Bergson.

2.1/ Teories de la superioritat

Tomas Hobbes, en la seva obra *Leviatán* de 1651, va proposar que el sentiment de triomf, orgull o poder que se sent en notar la superioritat respecte d'una altra persona, d'un grup de persones o fins i tot d'un mateix en el passat, és la causa de la rialla d'allò còmic.⁴ Allò còmic és l'ésser inferior mateix que manifesta ignorància, deformitat o inadaptació de qualsevol tipus.

És fàcil constatar que el sentiment de superioritat no és necessari per experimentar l'emoció de la comicitat i que no sempre que es té un sentiment de superioritat sorgeix aquesta emoció. El que sí que és necessari és que algú quedi devaluat o rebaixat, però això no implica el sentiment de superioritat en l'observador.

2.2/ Teories de la incongruència, absurd, contrast, ambivalència

La incongruència és una incompatibilitat lògica entre dues representacions d'una mateixa realitat física, mental o conceptual que la ment no pot assimilar, i desencadena la hilaritat. Hi ha molts tipus d'incongruència i cadascun dona lloc a un tipus de teoria de la comicitat:

- a) Entre dues idees de la mateixa cosa que es presenten juntes (Francis Hutcheson).⁵
- b) Entre allò elevat i allò trivial en un mateix ésser (de Herbert Spencer).⁶
- c) Entre el concepte i l'objecte a què es refereix (Arthur Schopenhauer⁷ i també G.W.F. Hegel⁸).
- d) Entre la causa i l'efecte, o més aviat entre l'expectativa i el resultat (Immanuel Kant,⁹ Friedrich Teodor Vischer,¹⁰ K.Ch. Friedrich Krause,¹¹ Theodor Lipps,¹² etc.). S'espera una gran cosa (gran causa o efecte) i el resultat és un no res (expectativa frustrada).

4. Thomas Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Madrid: Alianza editorial, 2018.

5. Francis Hutcheson, *Thoughts on Laughter and observations on «the Fable of the Bees»*, Glasgow: R. Urie, 1729.

6. Herbert Spencer, «The physiology of laughter», *MacMillan's Magazine*, vol. 1, 1860, p. 8.

7. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona: Orbis, 1986, Vol. 1, llibre 1er, cap. 13.

8. Georg W. Hegel, *De lo bello y sus formas*, Madrid: Espasa Calpe, 1958 (3ª. ed.).

9. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Madrid: Libr. de Victoriano Suárez, 1914 (2 vols.) (secció 54).

10. F. Teodor Vischer, *Über das Erhabene und komische*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1967.

11. Karl Ch. F. Krause, *Compendio de estética. 2ª. ed. Aumentada con la Teoría de la música*, Madrid: Librería V. Suárez, 1883, p. 127-133.

12. Theodor Lipps, *El humor y lo cómico. Un estudio estético-psicológico*, México: Herder, 2015.

- e) Entre idees relacionades amb la mateixa cosa de forma sorprenent sempre que no s'involucri una emoció superior (compassió, pena, por, indignació, disgust, desaprovació moral, etc.) (James Beattie).¹³
- f) Entre sentiments oposats, com per exemple entre amor i odi en un mateix subjecte (John Young Thomson Greig).¹⁴
- g) Entre les percepcions incompatibles d'una mateixa situació en dos marcs de referència diferents (Arthur Koestler).¹⁵
- h) Entre dos *scripts* (guions, «rols», conceptes de tipus funcional o professional) aplicats a la mateixa persona en el cas de l'humor verbal (Victor Raskin,¹⁶ Salvatore Attardo¹⁷).

2.3/ Teories de la sortida de la norma

Tota persona ridícula i tot fet còmic s'escapa de la norma (norma social, norma de vestir, normes estètiques, normes literàries, etc.). Aquesta escapada de la norma es pot considerar una forma de llibertat inconscient, pròpia del joc, i productora de plaer.

Auguste Penjon¹⁸ considerava l'espontaneïtat i la llibertat com l'essència d'allò agradable i d'allò còmic. Camille Mélinand¹⁹ pensava que la fugida de les normes clàssiques (allò insòlit i allò barroc) era la causa del riure per comicitat, tot i que calia complementar aquesta llibertat amb algun contrast o incongruència entre dos pensaments contradictoris. La mateixa cosa apareix com a absurda des d'un punt de vista, però raonable des d'un altre punt. També Friedrich Georg Jünger considerava l'oposició a una norma com l'element clau de la comicitat.²⁰

L'inconscient treballa durant el somni fugint de tota norma, i el resultat de la seva activitat és sovint còmica. L'elaboració dels acudits segueix en molts aspectes la forma onírica de considerar les coses (un joc d'idees amb llibertat) (teoria de Freud²¹) en la qual es dona sempre algun estalvi de despesa psíquica, base del plaer.

13. James Beattie, *Essays, (An essay on laughter and ludicrous composition)*, Edinburg: William Creech, 1776.

14. J.Y.T. Greig, *The Psychology of Laughter and Comedy*, New York: Dodd, Mead and Co., 1921.

15. Arthur Koestler, *The act of creation*, London: Hutchinson, 1964.

16. Victor Raskin, *Semantic mechanisms of humor*, Dordrecht-Boston-Lancaster: D. Reidel, 1985.

17. Salvatore Attardo i Victor Raskin, «Script theory revisited: joke similarity and joke representation model», *Humor*, n. 4, (3-4), 1991, p. 293-347.

18. Auguste Penjon, «La rière et la liberté», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 36, 1893, p. 113-140.

19. Camille Mélinand, «Pourquoi rit-on? Étude sur la cause psychologie du rire», *Revue des deux Mondes*, tom. 127, 1895, p. 612-630.

20. F. Georg Jünger, *Über das Komische*, Berlin: Widerstands Verlag, 1936.

21. Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Madrid: Alianza Editorial, 1973 (3ª ed.).

És cert que en tota comicitat hi ha una fugida de la norma, però no tota fugida de la norma, encara que sigui amb degradació, provoca hilaritat.

2.4/ Teories lúdiques de l'humor

Max Forrester Eastman²² considerava la comicitat com un derivat del joc despreocupat, de la broma. Era una mena de decepció lúdica, simulada, sense dolor ni perjudici.

Leonard Feinberg²³ sosté una teoria de la comicitat basada en allò que ell anomena agressió lúdica (i que classifica entre les teories de la superioritat). La tècnica fonamental de la comicitat és, per a ell, la distorsió de la realitat. La rialla és una forma d'agressió disfressada contra l'ésser inadaptat en societat o inferior. Però també parla Feinberg de l'agressió abstracta, contra la hipocresia, contra la repressió, contra les normes o els cànons, contra la idea de disseny, contra tot, contra la lògica, etc.

2.5/ Teories de l'alleujament

L'alleujament de la tensió nerviosa explica possiblement el plaer del riure, però no la causa. Són molts els autors que parlen d'aquest alleujament. Potser el primer va ser Herbert Spencer, a qui ja ens hem referit. Ell pensava que la incongruència creava una tensió en la ment, en no ser capaç de donar-li una interpretació. El riure seria, llavors, una mena de catarsi. Hi ha altres formes de veure aquest alleujament segons les altres teories de la comicitat.

2.6/ Teoria de Henri Bergson²⁴

La hilaritat apareix quan descobrim un mecanisme o una rigidesa en el si d'un ésser viu, un automatisme instal·lat en allò vivent. Les característiques d'allò mecànic en contraposició a allò vivent són la rigidesa, l'automatisme (falta de llibertat), la producció en sèrie (repetició) (*versus* allò irreplicable), falta de comprensió o visió intuïtiva, etc. Veure aquestes característiques en un ésser humà (o un ésser humanitzat) provoca la hilaritat i la rialla pròpia de la comicitat. Però no és la incongruència la causa del riure, sinó la comprensió de la suplantació d'allò vivent humà per allò mecànic, amb la corresponent degradació que porta cap al just càstig social expressiu, que és la rialla.

22. Max F. Eastman, *The sense of humor*, New York: Charles Scribner's Sons, 1922.

23. Leonard Feinberg, *The secret of humor*, Amsterdam: Rodopi, 1978, p. 27-28.

24. Henri Bergson, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid: Espasa Calpe, 1973.

3/ La teoria de la injustícia ontològica

La comicitat és una activitat mental de caràcter intel·lectual en la qual es capta alguna cosa enginyosa que ens permet intuir alguna peculiaritat en les persones que d'alguna manera les degrada o rebaixa justament de categoria, i fa sentir a aquell que riu una eufòria existencial de caràcter social (grup) que s'expressa en la rialla.

La primera observació que cal fer entorn a la fenomenologia del riure és que a ningú no li agrada que els altres es riguin d'ell. La rialla és tinguda com un càstig, una mena d'agressió social molt sofisticada (fins i tot s'ensenyen les dents en riure, com ja havien observat Darwin i altres autors). Això ens porta a pensar que la persona que fa riure està cometent alguna mena d'injustícia contra el grup social a què pertany. En tot grup social (fins i tot en els grups animals) hi ha una jerarquia. Uns pertanyen a una categoria superior; d'altres, a una d'inferior. Si un individu intenta usurpar alguna categoria superior a la seva, comet una injustícia que és castigada amb una forta agressivitat. Però si aquesta usurpació és com un joc que no implica drets vitals, llavors produeix una reacció igualment punidora, però simbòlica o purament expressiva, que és la rialla.

La rialla es produeix contra una persona o ésser personalitzat²⁵ que, essent d'una categoria ontològica (i axiològica) inferior, es fa passar com si fos d'una categoria superior. Es riu quan es capta aquesta injustícia ontològica que es manifesta com una ambivalència (un ésser amb dues categories a la vegada, cosa impossible o absurda).

4/ Classificació de la comicitat

Segons la categoria d'ésser que té l'usurpador i la categoria usurpada, podem distingir tres tipus de comicitat representats pels tres exemples paradigmàtics següents:

- a) L'individu que camina dignament i, de sobte, ensopega i cau estrepitosament.
- b) El nen petit que porta un barret de copa.
- c) Déu en el cel molt interessat pels resultats de les carreres de cavalls d'Ascot.

En el primer exemple, en la imaginació, veiem un ésser que cau perquè no té la destresa i dignitat d'un ésser humà. Veiem, doncs, un autòmat personalitzat que es fa passar per humà (disfressat d'humà). Un mecanisme

25. Podem riure d'éssers inanimats o d'animals, però amb la condició d'humanitzar-los o personalitzar-los. Aquesta idea es va fer clara en J. Paul Friedrich Richter en la seva *Introducció a l'estètica* de 1804. I encara més en Friedrich Theodor Vischer el 1837 en el seu opuscle *Sobre lo sublime y lo cómico*. (F.T. Vischer, *op. cit.*).

o ésser de categoria *subhumana* (inferior a la humana) usurpa la categoria d'ésser humà.

En el segon exemple, veiem un nen (ésser humà de categoria inferior respecte a la intel·ligència, la destresa, la fortalesa, la cultura, la formació en general) que es fa passar (pel barret, que és per a ell com una disfressa, una forma d'engany), per un ésser humà adult (per tant, de categoria ontològica i axiològica superior).

En el tercer exemple, veiem un ésser interessat per les carreres, i per tant, purament humà, però que està disfressat de Déu o que, en l'acudit, es fa passar per Déu (ésser de categoria sobrehumana).

Aquests tres exemples, com dic, són paradigmàtics dels tres grans grups en què jo classifico la comicitat:

- a) Comicitat *subhumana*: un ésser no humà personificat (una cosa, un mecanisme, un animal, etc.) usurpa la categoria humana.
- b) Comicitat humana: un ésser humà de categoria inferior (per la força, la intel·ligència, la bellesa, la destresa, la moralitat, etc.) usurpa una categoria humana superior.
- c) Comicitat sobrehumana: un ésser humà usurpa la categoria d'ésser sobrenatural o sobrehumà (fantasma, sant, Déu, forces naturals o l'atzar mateix guiat per Déu, com es considera en moltes religions).

5/ La teoria de la injustícia ontològica incorpora totes les altres

Allò que fa riure és la captació de la injustícia ontològica, però allò que ens fa veure aquesta usurpació d'una categoria superior per part d'un ésser inferior és precisament allò que defineix les diferents teories del riure que hem explicat: la fugida de la norma, la incongruència, contrast, absurd o ambivalència, la rigidesa en allò vital, i en definitiva, tot allò propi de la llibertat del joc i de l'inconscient.

No és allò absurd en si el que fa riure, sinó el fet que algun col·lectiu personal imaginari o un mateix abans d'haver captat l'equívoc o el frau intel·lectual ho consideri com una cosa sensata o normal. Aquestes persones són uns insensats que es fan passar per membres normals de la col·lectivitat social, i se'ls castiga amb el riure.

No és l'expectativa frustrada allò que fa riure, sinó l'ésser inferior que es feia passar per superior en força, intel·ligència, etc. Com és natural, l'acció d'aquest ésser inferior frustra la nostra expectativa com a éssers enganyats pensant que estàvem davant algú d'una categoria superior. Com que és el cas que davant algú de categoria superior preparem una energia de contenció, d'admiració, de destresa, d'intel·lecte, etc. considerable, llavors, quan descobrim que l'ésser que tenim al davant és de categoria inferior, l'excés d'energia preparada es pot alliberar en forma de rialla, alliberant la tensió (teoria de l'alleujament).

El sentiment de superioritat respecte a l'ésser ridícul es dona en alguns casos i pot ser un gratificant afegit, però no és necessari en absolut per al riure.

Heus aquí que la teoria de la injustícia ontològica²⁶ té en compte tot allò que s'ha considerat en les diverses teories de la comicitat que hi ha hagut al llarg de la història.

La teoria de la injustícia ontològica és una generalització i reformulació de la teoria bergsonianiana del riure. Bergson va descobrir que els valors que fan pujar de categoria són els característics de la vida en tots els seus nivells: la flexibilitat, l'adaptabilitat, el fet de ser irrepetible, la racionalitat, etc. i que tot allò que fa baixar de categoria té a veure amb una mena de mecanisme, d'artificialitat, de rigidesa, de producció en sèrie, etc. El riure surt, segons Bergson, quan veiem un mecanisme rígid insert en un ésser viu personal. A la formulació bergsonianiana, tot i essent correcte, li falta una formulació definida i una generalització per encabir la comicitat sobrehumana, que és allò que constitueix la meua aportació.

La teoria de la injustícia ontològica té en compte també les noves aportacions de la neurofisiologia. Al cap i a la fi la captació de la injustícia ontològica requereix la captació de la norma i de la incongruència o de l'ambivalència i això requereix una captació intel·lectual de l'enginy, propi també dels fets intel·lectuals seriosos, i generalment amb sorpresa. Per això els centres cerebrals implicats de forma necessària en aquestes captacions es posen actius durant la captació de la comicitat.

26. Aquesta teoria pot ser provada de forma empírica a través de la interpretació de múltiples acudits, anècdotes i històries còmiques. Cf. A. Sanvisens, *El libro del buen humor*, Madrid: Vivelibro, 2022.

La «contemplació per a obtenir amor» de sant Ignasi de Loiola a la llum de la metafísica de sant Tomàs d'Aquino

PATRICIA MESSA

Universitat Abat Oliba CEU

Resum: Emmarcats dins l'any ignasià que ha commemorat la ciutat que ens acull, volem destacar la fonamentació metafísica de la meditació coneguda com a «contemplació per a obtenir amor», que comprèn el n. 230 fins al n. 237 dels *Exercicis Espirituals* de sant Ignasi. Per això, prendrem com a referència la metafísica de Tomàs d'Aquino. En cada número del text trobarem intrínsec un principi metafísic. Aquests es podrien agrupar en: el bé és estimat en tant que és comunicable a l'amant i Déu crea per comunicar la seva bondat (n. 231); la bondat divina és el principi i la fi de tot el creat, i el bé és difusiu i comunicatiu de si (n. 234); Déu és el dador de l'ésser i trobem en l'ordre creat una jerarquia segons els graus d'ésser (n. 235); l'home ocupa un lloc preeminent en aquesta jerarquia (n. 236); i, finalment, que la creació és vestigi de Déu (n. 237). En aquesta comunicació farem esment de cadascun d'aquests principis i n'esbossarem les característiques més importants a fi de subratllar l'arrel filosòfica d'aquest fragment i posar en relació els dos autors que, tot i que diferents en el temps, caminen en la mateixa direcció.

Paraules clau: Ignasi de Loiola, Tomàs d'Aquino, metafísica, contemplació, bondat divina, amor.

The «Contemplation to obtain love» of Saint Ignatius de Loyola in the light of the metaphysics of Saint Thomas Aquino

Abstract: Framed within the Ignatian Year that commemorates the city hosting us, this presentation seeks to highlight the metaphysical foundation of the meditation known as the «Contemplation to Attain Love», which spans numbers 230 to 237 of the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius. To do so, we draw on the metaphysical framework of Thomas Aquinas. Each section of the Ignatian text reveals an intrinsic metaphysical principle, which can be grouped as follows: the good is measured by the communicability of the lover, and God creates in order to share his goodness (n. 231); divine goodness is both the origin and the end of all creation, and the good is by nature self-diffusive and communicative (n. 234); God is the giver of being, and within creation there exists a hierarchy according to degrees of being (n. 235); the human being occupies a preeminent place within this hierarchy (n. 236); and finally, creation itself is a vestige of God (n. 237). This presentation will address each of these principles, outlining their key features to underscore the philosophical foundation of this meditation and to bring into dialogue two thinkers—St. Ignatius and Aquinas— who, though separated by time, walk a common metaphysical path.

Keywords: Ignatius of Loyola, Thomas Aquinas, metaphysics, contemplation, divine goodness, love.

En aquesta breu exposició farem esment de cadascun dels punts que componen aquesta meditació i n'esbossarem les característiques principals amb la finalitat de subratllar l'arrel filosòfica d'aquest fragment i posar en relació els dos autors que, tot i que diferents en el temps, caminen en la mateixa direcció.

Si fins ara els *Exercicis* han estat un recorregut ascendent, en aquesta meditació trobarem un procés descendent des d'on l'home pot contemplar, com una cascada, la bondat de Déu. El que allí es contempla xopa tota l'existència, i per això, el fi d'aquest text és que, contemplant l'amor de Déu a través de la creació, puguem tornar amor amb amor.

1/ Contemplació del bé diví: fi últim de la vida humana

Feta aquesta breu introducció, creiem necessari aturar-nos en la noció de *contemplació*, ja que és el concepte en què s'emmarca la reflexió. Sant Tomàs és clar a l'hora d'assegurar que el fi últim de l'home és la contemplació de l'essència divina.¹ En contemplar-la s'aquieten tots els apetits i es copsa el desig de felicitat.² Per això podem dir que en la contemplació també hi trobem la doctrina de l'acte i la potència presentada per Aristòtil.

La contemplació és una activitat que es troba en l'intel·lecte, ja que és qui aprehèn l'esplendor de les formes intel·ligibles. Això no vol dir que la voluntat no tingui també un paper important, perquè pel Doctor Angèlic la contemplació no és només fruit de l'intel·lecte, sinó també fruit de la voluntat.

Això és el que l'Escola Tomista de Barcelona s'ha esforçat a remarcar: per a la contemplació no només és necessari un esforç intel·lectual, sinó també es requereix la voluntat. En aquesta línia, Canals afirma:

La contemplació, perfectiva de la vida humana, no és un mer intel·lectualisme, sinó una operació que neix de l'amor. Per això aquieta el cor de l'home. (...) La primàcia final de la contemplació, la no escissió ni antítesi entre el teòric i el pràctic, es comprèn només si no s'ignora la implantació de l'amor en l'ordre contemplatiu, de la qual es deriva l'exigència i l'imperi de l'amor sobre la praxi.³

Des d'aquesta perspectiva, la contemplació és essencialment una comunicació de vida personal, on «un obre el cor al seu amic perquè pugui donar-se

1. S. Th., I-II, q.3, a.5 i a.8; Q. De Virtutibus, a.5, ad 8.
2. Martín F. Echavarría, «La vida mística, perfección del hombre según santo Tomás», *e-aquinas*, n. 1, 2003, p. 51.
3. Francisco Canals, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal», *Espíritu*, xxv, 1976, p. 128.

un diàleg amistós, en el qual tots dos es miren i contemplen amb amor».⁴ La contemplació, per tant, esdevé un diàleg cordial.

Tanmateix, contemplant el bé, l'home és perfeccionat i transformat per allò que contempla. De manera que la contemplació esdevé necessària per al dinamisme perfectiu de la vida humana.⁵

El fruit de la contemplació és, per una part, la saviesa⁶ i, per una altra, el pas de la unió afectiva, en què es vol anar a trobar el bé estimat, a la unió real, en què es dona la presència i possessió de l'objecte estimat gràcies a l'intel·lecte.⁷ Per això, en aquesta unió real i definitiva és on la persona descansa, tots els moments previs no són sinó potencialitat del fi últim.

Nogensmenys, aquesta unió que permet la contemplació, i que es dona gràcies al coneixement, també es fa possible a causa de la semblança entre l'amant i l'estimat fruit de l'amor.⁸ Ja que qui estima s'assembla a l'objecte estimat. En conseqüència, podem reafirmar el que l'Escola Tomista de Barcelona ha volgut destacar argumentant que la contemplació és una activitat intel·lectual però també amorosa.

Feta aquesta breu reflexió sobre la naturalesa de la contemplació i els seus fruits, endinsem-nos pròpiament en el text de sant Ignasi, en què posarem en relleu els principis metafísics que l'acompanyen.

2/ N. 231: Amor i comunicació

El n. 231 diu: «L'amor consisteix en una comunicació de les dues parts, a saber, donar i comunicar l'amant a l'estimat el que té, i així l'estimat a l'amant».⁹

La premissa metafísica que aquí trobem es pot formular amb les paraules del mateix Tomàs d'Aquino: «Bonum amatur inquantum es communicabile amante»,¹⁰ és a dir, el bé s'estima en tant que és comunicable a l'amant. L'amor per excel·lència, i que aquí queda reflectit, és aquell que comunica i manifesta la mateixa bondat; i això és el que fa Déu màximament.

Tanmateix, quan sant Tomàs parla de l'amor en el tractat sobre les passions, assegura que un dels efectes de l'amor és l'èxtasi,¹¹ i així és com Déu posa de manifest el seu amor. Surt de si mateix per comunicar allò que Ell és.¹² En

4. Enrique Martínez, «Contemplación de la belleza y perfección de la vida humana», *Espritu*, LXII, 2013, p. 69.

5. *Ibidem*, p. 68.

6. S. Th., II-II q.45 a.5, in c.

7. S. Th., I-II, q.28, a.1, in c.

8. S. Th., I-II, q.27, a.3, in c.

9. Ignasi de Loiola, *Exercicis Espirituals*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2008, p. 40.

10. S. Th., I-II, q.28, a.4, ad 2.

11. S. Th., I-II, q.28, a.3.

12. S. Th., I, q.39, a.5, ad 6; q.41, a.3, in c.

paraules de l'Aquinat: «Surt d'absolutament fora de si perquè vol el bé per a l'amic i treballa per ell com si estigués encarregat de la seva cura i de proveir les seves necessitats per causa del mateix amic».¹³ Aquesta idea la retrobarem al n. 236 dels Exercicis.

Aquest èxtasi que hem descrit correspon a l'amor de benevolència, i d'aquest tipus d'amor és d'on neix la creació, ja que Déu crea no per necessitat,¹⁴ sinó per comunicar la seva bondat.¹⁵ Per això podem dir, amb sant Tomàs, que és l'amor diví qui crea la bondat en les coses. De manera que la creació és una materialització de la bondat divina i de la seva màxima liberalitat i generositat.¹⁶ Per tant, Déu és la causa de la bondat en les coses creades, però el més important, és causa perquè és bo, màximament comunicatiu de la seva perfecció, del seu amor.¹⁷ En definitiva, «perquè és bo, existim».¹⁸

A més a més, Déu vol donar-se a si mateix a nosaltres, de manera que l'amor de Déu no és només benvolent, sinó també oblatiu. Tanmateix, hem d'apuntar que Déu té dilecció per nosaltres, és a dir, busca la unió amb el seu estimat, ja que l'amant estima l'estimat com si fos ell mateix.¹⁹

En definitiva, en el n. 231 i durant tota la contemplació per a obtenir amor, es posa en relleu l'amor benvolent i oblatiu que ens té Déu i la seva dilecció per nosaltres. L'amor de benevolència, que busca el bé de l'estimat; l'amor oblatiu pel qual l'amant es dona a l'estimat; i l'amor de dilecció, que busca la unió real.

3/ N. 234: Manifestació de la bondat divina en la creació

Passem ara al punt n. 234, que diu així: «El primer punt és portar a la memòria els beneficis rebuts de creació, redempció i dons particulars, ponderant amb molt d'afecte quant ha fet Déu per mi, i quant m'ha donat del que té i, en conseqüència, el mateix Senyor desitja donar-se'm quan pot, segons la seva ordenació divina».

Com es pot comprovar, aquest número s'arrela en el que ja hem esmentat en el número anterior. El n. 234 dels *Exercicis* sintetitza, en primer lloc, el principi metafísic que la bondat divina és inici i fi de tot el creat.²⁰ Canals ho expressava amb aquestes paraules:

13. S. Th., I-II, q.28, a.3, in c.

14. S. Th., I, q.19, a.3, in c.

15. S. Th., I, q.32, a.1, ad 3.

16. Francisco Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona: Scire, 2004, p. 311.

17. S. Th., I, q.13, art. 2, in c.

18. S. Th., I, q.13, a.2, in c.

19. S. Th., II-II, q.25, a.2, in c.

20. S. Th., I, q.44, a.4 in c.

El teocentrisme autèntic de sant Tomàs ens convida a contemplar la bondat divina difusiva de si mateixa, identificada amb l'amor donant i purament liberal, com la que posa en marxa la mateixa eficiència creadora i orienta el govern provident sobre l'univers.²¹

És a dir, Déu crea l'univers com a manifestació de la seva bondat, per a comunicar-la a la seva creació i que tots els ens creats puguin participar d'ella.²² Això ens porta a fer referència al principi que sosté que el bé és difusiu, doctrina proposada pel Pseudo-Dionís i assumida i perfeccionada pel Doctor Comú.²³ I el bé és difusiu de si per la comunicativitat de la perfecció de l'acte, ja que és de la natura de qualsevol acte el fet de comunicar-se a si mateix,²⁴ i a la bondat divina li correspon això en grau màxim perquè Déu és l'Acte Pur.²⁵ De manera que Déu, sent acte, comunica com a principi la seva perfecció, allò que és en essència, és a dir, la seva bondat.²⁶ A més a més, quan Déu crea, ho fa no sols perquè les coses existeixin, sinó perquè aconseguixin la seva perfecció imitant així la bondat divina.

4/ N. 235: Escala dels éssers

Que Déu comuniqui la seva bondat a diferents ens segons l'essència d'aquests és el que trobarem al punt n. 235, que diu: «Mirar com Déu habita en les criatures, en els elements donant l'ésser, en les plantes vegetant, en els animals sentint, en els homes donant entendre i així en mi donant-me l'ésser, animant, sentint i fent-me entendre; així mateix, fent temple de mi, sent creat a imatge de la divina majestat».

Sant Ignasi és clar a l'hora de presentar els graus d'ésser i una jerarquia dins la creació. Aquesta escala i jerarquia neix de l'ordre que Déu dona als éssers i és, precisament, en aquest ordre en què es veu reafirmada la bondat divina en la creació. Citant sant Tomàs: «Mitjançant aquest ordre, es manifesta millor la bondat divina comunicada, perquè com que la bondat divina no podria ser representada prou per a una sola criatura, va produir-ne moltes i diverses, a fi que el que faltava a una per representar la bondat divina fos suplert per les altres».²⁷

A més a més, com el Doctor Angèlic argumenta, Déu habita en les coses per presència, essència i potència. «Cal dir que és en tots per potència en tant

21. Francisco Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, op. cit., p. 320.

22. De Div. Nom., c.1, lect. 1; c.4, lect. 9; S. Th., I, q.106, a.4, in c.

23. S. Th. I, q.73, a.3, ad 2.

24. De Pot., q.2, a.1, in c.

25. S. Th., I, q.19, a.2, in c; ad 3-4.

26. De Pot., q.2, a.1 in c; C.G., I, c.37, n.5.

27. S. Th., I, q.47, a.1, in c; q.108, a.2, ad 2.

que tot està sotmès al seu poder; que és per presència en tots en tant que tot queda al descobert davant d'Ell; que és en tots per essència en tant que és present en tots com a raó de ser».²⁸

El ser és participat en diversos graus pels éssers creats. De manera que, com més gran sigui la participació, més actualitat, bondat i perfecció tindrà aquell ens. Així, els graus d'ésser presenten una jerarquia des dels nivells més baixos,²⁹ en què la materialitat és més gran, fins als àngels incorporis, màximament acte dins la seva creaturitat.³⁰ I com més perfecte és un ens, més comunicatiu de la seva perfecció serà. El vivent serà més perfecte com més íntim sigui l'emanat per ell.³¹

L'home ocupa un lloc preeminent en aquesta escala, ja que es troba al cim dels éssers corporis però a la faldilla dels éssers immaterials. Tanmateix, l'home és creat a imatge i semblança de Déu. Aquesta imatge, però, no es dona per la nostra estructura entitativa, sinó per la memòria, la intel·ligència i la voluntat, perquè són els actes pels quals l'esperit recorda, entén i estima Déu.³² En canvi, la semblança amb Déu es dona en qualsevol criatura que rep l'ésser. En el dir del P. Orlandis: «Més que a les altres causes, pertany a la bondat divina difondre en altres éssers el seu propi bé, quan és possible, produir éssers semblants a si».³³

Tot i que sigui en diferent mesura, tots els éssers creats volen aconseguir la seva pròpia perfecció, retornar a la seva causa, assemblar-se a Déu. I en l'home això es dona eminentment. Gràcies al coneixement i a l'amor, es manifesta una participació més elevada en l'ésser, per la qual podem dir que l'home és creat a imatge i semblança de Déu.³⁴

5/ N. 236: Déu treballa pels homes en totes les coses creades

El n. 236 pren com a punt de partida el que s'ha exposat en el número anterior, però aquest cop va un pas més enllà. Diu: «El tercer a considerar és com Déu treballa i labora per mi en totes les coses creades sobre la terra, així com en els cels, elements, plantes, fruits, bestiar, etc. donant l'ésser, conservant, vegetant, sentint, etc.».

Aquest punt va en la línia de l'anterior, però podem destacar que aquest treball que Déu fa és, principalment, conservar-nos en l'ésser. Així ho re-

28. S. Th., I, q.8, a.3, in c.

29. C.G., IV, c.1, n.2; c.11, n.3, n.8 I n.11; S. Th., I, q.115, a.1 in c.

30. Super De divinis nominibus c.4, lect.16.

31. C.G., IV, c.11; S.Th., I, q.27, a.1 ad 2. Veure també: Martín F. Echavarría, «La vida mística, perfección del hombre según santo Tomás», *op. cit.*, p. 34.

32. S. Th., I q.93 a. 7, in c.

33. Ramón Orlandis, *Pensamientos y ocurrencias*, Barcelona: Balmes, 2000, p. 391.

34. C.G., II, c.46.

cull sant Tomàs: «Del fet que Déu regeix les coses amb la seva provisió, se segueix que les conservi en l'ésser. Ja que la conservació és una prolongació de l'ésser».³⁵ I a la *Summa teologica* testimonia: «Com vulgui que Déu és per essència el mateix ésser, és necessari que el ser creat sigui el seu propi efecte. Aquest efecte el causa Déu en les coses, no sols quan comencen a existir, sinó al llarg del seu existir. Així doncs, com més existeix una cosa, tant més necessària li és la presència de Déu segons la manera pròpia de ser».³⁶

Aquesta premissa troba el seu reflex en l'últim vers de la *Divina Comèdia*, «l'amor que fa moure el sol i les altres estrelles».³⁷ És a dir, Déu és l'amor diví que ho mou tot cap a la seva bondat, també totes les coses creades perquè nosaltres ens hi apropem i amb el nostre intel·lecte reconeguem en els vestigis de la creació, no només la causa primera, sinó l'amor diví que crea fruit de la seva bondat, perquè tots ens assemblem a Ell i copsem així la nostra perfecció.

6/ N. 237: Tots els béns descendeixen de dalt

Finalment, el n.237 exposa: «El quart: mirar com tots els béns i dons descendeixen de dalt, així com la meua mesura de potència, i de la summa i infinita de dalt, i així la justícia, la bondat, pietat, misericòrdia, etc. així com del sol descendeixen els raigs; de la font, les aigües, etc.».

En aquest últim punt, volem destacar que el bé és proporcional a cada ésser, i que podem comprendre i unir-nos a Déu segons la nostra naturalesa. Sant Tomàs subratlla aquesta idea quan parla del bé, ja que diu que ha d'haver-hi una semblança entre la naturalesa de l'ésser que tendeix al bé i aquell bé al qual tendeix; i això segons la potencialitat de cada ésser. El Doctor Angèlic ho expressa amb aquestes paraules: «Quan el que mou és més elevat, és tant més necessari en el mòbil una disposició a ell proporcionada».³⁸

En definitiva, tot descendeix de dalt per part de la summa potència de Déu,³⁹ i és rebut pels éssers segons la seva essència, per això, les naturaleses intel·lectuals poden rebre més perfectament les bondats i perfeccions de Déu, i de la mateixa manera que poden unir-se a Ell també més excel·lentment. I per aquesta raó, els homes són estimats per si mateixos i són considerats éssers personals.

35. C.G., III, c.65.

36. S. Th., I, q.8, a.1, in c.

37. Paradís, XXXIII, 145.

38. S. Th., I-II, q.68, a.1, in c.

39. S. Th., I, q.25, a.1.

7/ Conclusions

Com a cloenda, volem recapitular els principis metafísics que hem esmentat. Aquests són: el bé és estimat en tant que és comunicable a l'amant; Déu crea per comunicar la seva perfecció, que és la seva bondat; la bondat divina és el principi i fi de tot el creat; tot agent obra en tant que està en acte; el bé és difusiu i comunicatiu de si; Déu és el dador de l'ésser; Déu ens conserva en l'ésser i fa possible una escala jerarquitzada en la creació segons els graus d'ésser, en què l'home ocupa un lloc preeminent dins d'aquest ordre; i finalment, que la creació és el vestigi de Déu en les coses.

Com a conclusió, volem fer notar que la contemplació per a aconseguir amor, per una banda, condueix a viure una humilitat metafísica en què reconeixem que tot és do, i que tot està regit per un ordre que manifesta la bondat divina. I la contemplació que s'observa en els *Exercicis* coincideix també amb el fi últim de la vida humana, de manera que una contemplació per a obtenir amor ajuda i s'encamina a obtenir la perfecció de l'home, que és la contemplació divina,⁴⁰ com hem esmentat.

I per altra, vol interpel·lar l'home perquè faci reforma de la seva vida segons l'amor de Déu que ha contemplat, i així viure ordenats a Ell. En altres paraules, rebre un amor, coneixement i goig de Déu de manera que, coneixent-lo, puguem estimar-lo i gaudir d'Ell en una unió real. Ja que el fi de la vida humana és la contemplació que neix de l'amor i que espira amor.

No volem acabar aquesta comunicació sense fer esment de les paraules de Bofill que recullen i sintetitzen el que aquí hem exposat:

Per aquesta activitat intel·lectual, imperada, no per la voluntat efectiva, sinó per la voluntat afectiva, aquest objecte que constitueix un escàndol per a la interpretació intel·lectualista de la doctrina de l'Angèlic, en una paraula: la Persona, el supòsit espiritual, quan és contemplat per amor i és contemplat com a amant, esdevé finalment present a nosaltres; per la contemplació, l'estimat «fit praesens voluntati»; i aquesta sí que és comunió actual i perfecta. Jo i tu, amb mi i amb tu; aquesta és la més perfecta de les relacions reals. Per ella queda vençuda definitivament la solitud, en quedar igualment satisfetes tant les nostres aspiracions a ser compresos, benivolguts, estimats, com aquelles altres de direcció contrària, a vessar en uns altres la plenitud del nostre cor en afable confiança. Per ella queda l'home situat en el seu veritable ambient, a saber: la família i la Societat, i ocupa el seu lloc en l'Univers. La mesura d'aquesta perfecció i del goig corresponent ens el farà albirar la consideració del que ella significa: l'enriquiment d'una Persona pel que hi ha de més valuós en l'Univers sencer, a saber: per una altra Persona, que es lliura a si mateixa no en algun dels seus aspectes o béns més o menys exteriors, sinó introduint-nos en l'íntim de la seva vida i del seu ser.⁴¹

40. *Ètica nicomàquea*, X, c.8, 1178b 21-23.

41. Jaume Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona: Ariel, 1950, p. 164-165.

Isolament, seguretat i solitud en Emanuele Severino

FRANCESC MORATÓ

Societat Catalana de Filosofia

Resum: Allò que el coneixement (i no només) significa al nostre temps exigeix especialització científica i divisió del treball. Fins i tot algunes de les millors anàlisis psicològiques (Binswanger, Borgna) mostren com de difícil és l'existència enmig d'atractius (i de vegades contradictoris) motius. A més, des del segle XIX, l'avorriment s'ha tornat l'horitzó de tots els sentiments i de totes les possibles respostes humanes. També la veritat pot aparèixer avorrida. En un altre sentit, en ocasions, autors com ara Wittgenstein poden haver contribuït amb importants raons a la convicció que totes les coses i experiències estan separades entre si: «Què té a veure la història amb mi?, meu és el primer i únic món». Resulta clar, per exemple, que una economia interessada en el conjunt de la vida, i no només en el benefici, no pot acceptar aquest punt de vista. I si és veritat que amb el declivi de l'idealisme i de la fenomenologia, hom està més prop de la pèrdua de la totalitat, no és menys veritat que aquesta possibilitat existia des dels fonaments més antics de la metafísica, des que la idea, o el subjecte (suport), foren considerats elements eterns separats de les coses i experiències temporals.

Paraules clau: Severino, història, veritat, apertura, empíric, transcendent, *eidōs*, *hypokhēimenon*.

Isolation, security and solitude in Emanuele Severino

Abstract: What Knowledge (and not only) means in our time, demands scientific specialization and division of labor. Even some of the best psychological analyzes (Binswanger, Borgna), show how difficult it is to exist in the midst of attractive (and sometimes contradictory) motives. Moreover, since the 19th century, Boredom has become the horizon of all feelings and all possible human responses. The truth can also appear boring. In another sense, on occasion, authors such as Wittgenstein may have contributed with important reasons to the conviction that all things and experiences are separate from each other: «what does history have to do with me? Mine is the first and only world». It is clear, for example, that an economy interested in the whole of life and not only in profit, cannot accept this point of view. And if it is true that with the decline of Idealism and Phenomenology we are closer to the loss of Totality, it is no less true that this possibility existed from the oldest foundations of Metaphysics, since the Idea, or the subject (support), were considered eternal elements separate from temporal things and experiences.

Key words: Severino, history, Truth, opening, empirical, transcendental, *eidōs*, *hypokhēimenon*.

Els termes del títol són tan polisèmics, que he de sacrificar una part del contingut, quan no de la traïció pura i dura, de l'abast del qual es prometia, des de l'autor que ens proposem parlar: Emanuele Severino. Comencem pel nivell més difícilment objectable, més fàcilment familiar i reconeixible. El text pertany a una de les obres més completes del període últim: *Oltrepassare* (2007). Tot i així, és de les més decidides a respondre qüestions que els seguidors més fidels demanàvem com –són només dos exemples– el que jo anomenaria *credibilitat* (i no subsidiarietat) del que passa en la història i en el temps, respecte a una altra realitat més estable. L'entitat ontològicament plena d'aquestes qüestions, sense empal·lidir davant cap altra de científic-natural. I l'acotament dels límits de la matemàtica per mitjà de la delicada qüestió infinit potencial – infinit actual. Aquestes, però, són qüestions més llunyanes per al tema que prometíem:

El pensament del nostre temps nega una unitat qualsevol de la totalitat dels ens, és a dir, que nega la presència en les diferències, de quelcom d'idèntic. A aquesta negació correspon la negació d'una unitat en les totalitats parcials. L'especialització científica, per exemple, fa seu el mateix posicionament que en l'art produeix el *fragment*, en l'acció la divisió de treball en augment i, en conjunt, la convicció que les coses del món estan separades les unes de les altres i poden ser usades i viscudes en aquesta llur separació. En aquesta perspectiva, hom nega àdhuc que «la història d'Occident» pugui ser una totalitat unificada, o sigui, també en aquest cas, que les infinites diferències que constitueixen aquesta «història», tinguin quelcom d'idèntic. El coneixement racional del desenvolupament històric –se sol dir– és coneixement de la diferència, o d'un grup de diferències, ben lluny, en qualsevol cas, de constituir quelcom com ara «la història d'Occident».¹

El mateix fenomen repetit en els àmbits científic, artístic i humanístic. Especialització científica, divisió del treball... fa molt que sabem del seu pes i avenç en la cultura moderna, de vegades des de posicions filosòfiques no coincidents. Menys present en el discurs «normal» majoritari, i sense ser un descobriment la «fragmentarietat» que acompanya els discursos justificatius de la pràctica artística contemporània. La posició davant la història, finalment, una manera de plantar cara a l'ambició de Hegel. El que acaba omplint els pessebres de l'escepticisme que afecta molt més els objectius de la història i la humanística, que els de les ciències naturals, àdhuc de certes conviccions de l'anomenat «sentit comú», que no deixen de condicionar la vida i les decisions de cada dia.

En qualsevol cas, expressions com «isolament» o «solitud», «seguretat» o «terra segura» van en augment i importància en l'obra de Severino, i són

1. Emanuele Severino, *Oltrepassare*, Milano: Adelphi, 2007, p. 133.

responsables de la seua originalitat, però també del desconcert que sol produir. Lluny de quedar circumscrites a un àmbit determinat mentre deixarien els altres inafectats, aquestes fórmules contaminen (feliçment) cadascuna de les accions i sentiments de la nostra vida. Vull dir, lapidàriament, que ni l'amor, ni la bona disposició, ni el tarannà, ni la vivència del benestar i la plenitud són el mateix com a esdevinguts *isoladament*, com a fets de l'interior de la *terra segura*, que des d'un hipotètic (com a tal, comprensible des del moment que no deixa de ser un habitant de l'interior, un mortal, qui es pronuncia) exterior. Dit amb exemples, no és el mateix l'amor si és afectat d'isolament i solitud (perfectament compatibles amb una altíssima intensitat i complicitat per part dels interessats durant un temps més o menys llarg), ni són el mateix, en un cas i l'altre, activitats tingudes per excelses com la poesia o la pràctica artística. I, evidentment, tampoc no ho haurien de ser (i això ho afegeixo jo) el desamor, ni els estats emocionals que hom hi associa: tristesa, depressió, *malinconia*. Tampoc són el mateix, en cap cas, la biologia, centrada en la suposada autosuficiència d'allò tingut per *natural*, ni l'economia que no vol saber-se'n res de la història; ni la matemàtica que se salta els seus propis límits en oblidar-se que el seu àmbit és estrictament el d'allò quantitatiu. Exercint totes elles una forma o altra d'*isolament*, convençudes de garantir-se'n i fer garantir el món on pertanyen, les coses de què s'ocupen: la *seguretat*. Al capdavant, són molts els que fa temps que adverteixen, en tot cas, d'aquesta curtedat de mires, d'aquesta parcialitat metodològica, considerada, però, en general, dintre els paràmetres «normals» —per a aquells que ni els passa pel cap que les coses podrien ser d'altra manera— efectiva i pràctica. Podríem dir, fins i tot, que una de les característiques, no menors precisament, de l'anomenat «progrés» la representa, justament, aquest acotament (*reforçat*, quasi *blindat*) de qualsevol qüestió.

Isolament i seguretat, a més, gaudeixen —el primer com a motiu desencadenant, però també com a mitjà o recurs, i la segona com a objectiu a assolir— d'una llarga presència en la literatura psicològica més seriosa, particularment aquella dedicada a la comprensió de l'obra d'art, i els lligams d'aquesta amb el dolor causa de la malaltia. N'hi hauria prou d'endinsar-se en algunes pàgines bellíssimes de *professionals* com al seu temps L. Binswanger o, més recentment, E. Borgna. No em resisteixo de citar un extracte d'un petit escrit del psiquiatra suís dedicat a Hugo von Hofmannsthal i, particularment, d'una frase: «Allò que siga l'esperit, només l'oprimit (*Bedrängte*: acosat, assetjat) ho copsa», inclosa, al seu torn, al *Buch der Freunde* de 1929. Per bé que el text que cite a continuació pertanyi a *Der Dichter und diese Zeit*:

... hi ha esperits capaços de viure sota la pressió immensa de tota l'existència amuntegada, tal com és el cas dels poetes... El poeta pateix en totes les coses, i en tant que pateix en elles, les gaudeix. «No ha d'espantar cap pensament sorgit d'ell». «Està tan enamorat del treball artesà del terrissaire o del sabater,

que mai no s'apartaria de la finestra, si no fora perquè, a continuació, també ha de veure el caçador, el pescador o el carnisser». El poeta, doncs, és qui sofreix oprimint per les «coses» i aquell embarcat en una marxa constant que constantment ha de partir. Així doncs, a tot arreu, i enlloc, és casa seva.²

És la «pressió immensa de tota l'existència amuntegada» allò que fa que l'atenció es giri envers l'*isolament*, allò que fa d'ell una sortida possible, per bé que provisional, perseguint sempre certa *seguretat* (estabilitat). Igualment no se'ns escapa que serà sempre amb un cert neguit, que s'allunya de la finestra... Si continuéssim per aquesta senda, ens els trobaríem, com a pols oposats d'un camp en què té lloc la nostra vida, rere tots i cadascun dels nostres comportaments, «normals» o «patològics», dels mecanismes psíquics.

Fixem-nos, amb el fi de provar fins a quin punt som fràgils i el nostre equilibri inestable, en un àmbit almenys: l'avorriment. Amb el llistó ben alt llegat per tota la literatura que ha fet d'ell el sentiment «poètic» *fin du siècle* per excel·lència. Centrem-nos en dos analistes «prosaics»; estèticament, potser, no tan ambiciosos (però enormement oportuns comptant amb allò que ara ens interessa). L'un, E. Borgna, que considera «element constitutiu de l'avorriment la dis-sonància (el des-equilibri) entre l'hegemonia de la racionalitat i l'assecat de les emocions. L'accentuació i l'exasperació (la radicalització) de la racionalitat semblen anar acompanyades per la desertització emocional i per la sostracció dels sentiments, per l'erosió de les regions irracionals de la vida».³

Trenta anys abans, Severino, a *Studi di filosofia de la prassi*, plantejava quelcom de molt semblant en termes que van d'allò pla a la quasi humorada:

Qui posseeix la veritat... és... un home que fa el que tots els altres homes: dorm, es diverteix, treballa. Per això justament, *sovint es cansa de posseir la veritat* i, precisament, és quan passa això que es posa a dormir, a divertir-se, a treballar. És a dir que retorna sovint a la vida prefilosòfica. Que és tant com dir que surt de la veritat... surt de la veritat en tant que pensa en quelcom diferent, o fa de quelcom diferent la seua manera de viure. Té el record d'haver estat en la veritat, té la convicció de poder-hi tornar, però aquell record i aquella convicció no tenen veritat.⁴

En síntesi: la veritat pot resultar avorrida. Enfilat aquest camí, però, ves a saber on ens pot conduir. Ell mateix sembla tenir-ho en compte quan no s'està de dir: «El lector pensarà que la condició que li demano per no

2. Ludwig Binswanger, «Sobre la frase de Hugo von Hofmannsthal...» a *Obras escogidas*, Barcelona: RBA, 2006, p. 569.

3. Eugenio Borgna, *Malinconia*, Milano: Feltrinelli, 2017, p. 133.

4. Emanuele Severino, *Studi di filosofia della prassi*, 3ª edizione, Milano: Adelphi, 1984, p. 56 [Cursiva meua].

semblar ridícul als seus ulls és que també ell es torni ridícul». ⁵ En qualsevol cas, no tenim excusa per no prendre'ns ben seriosament les raons adduïdes per qui, per ell mateix, o pels altres, és considerat ridícul. Ocasions vindran perquè plantejaments més especulatius i ambiciosos tinguin lloc, sense amagar, però, el fil que els uneix a aquest pla, diguem-ne, elemental o bàsic, en el qual ja hem advertit els costos de l'isolament, per exemple, en separar la veritat de la quotidianitat. La qual cosa domestica la primera –la torna in-nòcua i «especialitzada»–, però deixa completament desprotegida la segona. En qualsevol cas, la trajectòria de Severino representa un esforç per detectar la presència i els efectes, igualment intensos en tots els ordres com a recurs/mitjà: l'isolament; com a objectiu: la seguretat; com a estat d'ànim conseqüent: la solitud, tantes vegades acompanyada d'avoriment. La causa, el motiu desencadenant de tot el procés no és altre que el que estava destinat a convertir-se en el principi més característic i debatut del seu pensament: la negació explícita que l'esdevenir disposi de la capacitat de testimoniar la procedència i el retorn de les coses del/al no-res.

La condició humana disposa de moltes raons per enfil·lar aquest camí i, encara més, una de les seues seccions (el pensament occidental, amb Grècia com a bressol) té el mèrit d'haver mirat el fons del pou i haver-ne parlat. De fet, resulta coherent que al prefaci a la segona edició dels *Studi* del 62, un tema –la inevitabilitat de l'isolament– que ve d'abans, de la *Struttura originaria*, conflueixi amb el que havia de ser la gran aportació dels escrits del seixanta, *Ritornare a Parmenide* en cap, però també en *L'essenza del nichilismo* (1972): la victòria definitiva sobre *l'evidència originària* de l'esdevenir, del principi que diu que res del que és pot no ser –*bebiotatè arché* o *principium firmissimum*–, per bé que en la present dotat d'una ambició i uns objectius que les fonts originals –Parmènides i Aristòtil sobretot– mai no havien assolit:

De fet, només perquè l'obertura originària de la veritat no és la totalitat acomplerta i concreta de l'ens, pot irrompre en el cercle de l'aparèixer de la veritat la voluntat d'isolar la terra del destí de la veritat i el testimoni de l'isolament. ⁶

Ni l'isolament, ni el seu testimoni (llenguatge) poden ser evitats. Podem, però, fer per no oblidar-ho. Cosa de la qual ha estat plenament conscient (a diferència del que han fet altres «savieses»: primitives, orientals, mítiques,

5. *Ibidem*, p. 62.

6. *Ibidem*, p. 20. La primera frase és una de les expressions més econòmiques i eficients de l'anomenada contradicció C, que travessa tota l'obra més especulativa de Severino des de la *Struttura* ... fins a les de l'últim i fecundíssim període de les dues primeres dècades del segle.

etc.) allò que diem filosofia i que arranca, justament, del suara esmentat principi, aparentment tautològic i innocu; vàlid per a la lògica i enganyós per a la vida. És gràcies a la *filosofia* latent del pensament d'Occident, inclòs aquell present al món de la vida (*Lebenswelt*) que no podem desentendre'ns de l'isolament i del llenguatge, de les arts i les ciències que ens aporten.

Recordem un altre cop que la interacció entre els termes de què hem parlat, repartida entre un nombre variat de seus, ha estat, potser, el tema més recurrent d'una obra construïda pas a pas durant sis dècades. A *Essenza del nichilismo*, «La terra e l'essenza dell'uomo», ja trobem assercions tan decisives com: «L'arrel de la no veritat és l'isolament de la terra de la veritat, o sigui la fe que la terra sigui la regió de què amb seguretat cal ocupar-se».⁷ Aprofitava, a més, per tal de despullar el taló d'Aquil·les, entre tendències filosòfiques contemporànies, generalment tingudes per indiferents entre si. Per un costat que «Els "llenguatges perfectes" que el neopositivisme ha intentat construir, miren d'expressar de manera perfecta la solitud de la terra. (Tant com els formalismes són la consideració de l'estructura formal d'aquesta solitud)».⁸ Aquesta «solitud» troba una de les seues expressions més acabades, prominents i difoses (encara que personalment dubto que hom n'extragui totes les conseqüències) en la proposició 1.21 del *Tractatus* de Wittgenstein: «Quelcom pot, o no, esdevenir-se i la resta quedar igual», la qual però, estava ja present, amb un sentit encara més sentit inquietant, als *Notebooks*: «Què té a veure amb mi la història? El meu món és el meu primer i únic món», 2-9-1916.⁹ Amb premisses com aquestes, ningú no hauria d'estranyar –i no deixa de ser un exemple que podríem retrobar en el comportament de totes i cadascuna de les matèries– que la majoria d'economistes guardonats i reconeguts, amb alguna excepció puntual, coincideixin en la necessitat d'estructurar el discurs econòmic al marge de les preocupacions ecològiques, sense dubte per tal de salvar les pretensions científiques i segures d'aquell.

Qui diu història diu ensems tota la humanística, per no dir: la manera humanista d'entendre àdhuc les ciències formals i naturals. Amb amics com Wittgenstein, a certa manera d'entendre la filosofia (òbviament amb més ambicions que l'anàlisi interminable del llenguatge) no li calen enemics.

Ara, tampoc hi ha sortida en allò que els hàbits escolars ens presenten com a camí oposat, car «La fenomenologia no testimonia tot allò que apareix, sinó allò que des del principi ha estat isolat del tot que apareix i ha estat posat com el tot que apareix».¹⁰ És a dir, que també passa en aquelles corrents que, no sempre per causa d'elles mateixes, sinó des d'un plantejament

7. Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano: Adelphi, 1972, p. 210 [Cursiva meva].

8. *Ibidem*, p. 213.

9. Ludwig Wittgenstein, *Notebooks*, Oxford, Blackwell, 1969.

10. Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 214.

certament simple i mediàtic, semblen menys rupturistes amb la tradició i que, com és el cas, vistes superficialment, apel·len al caràcter fundant d'un aparèixer que sembla l'expressió de màxima coherència del sentit comú. Dic «menys rupturista» perquè a *La morte e la terra* sostindrà obertament:

Hom pot dir, d'una banda que després de l'idealisme clàssic i de la fenomenologia, el pensament filosòfic ha perdut de vista el sentit transcendental d'aquest aparèixer (transcendental); per l'altra que la ciència, tot i fonamentar-s'hi, l'ha deixat sempre a l'esquena sense mirar-lo a la cara, ni tan sol quan es proposa ser la «teoria del tot».¹¹

El text continua al·ludint a qüestions familiars al discurs de Severino: l'aliança inevitable entre el domini tecnicocientífic i l'aïllament, «l'arrel essencialment pràctica del pensament matemàtic», l'extensió del fenomen de la *terra isolada* als continguts de l'art i de la religió... El més curiós és que la fenomenologia comparteixi una concepció de l'experiència amb altres normalment considerats rivals inconciliables (almenys des d'una concepció històrica tradicional), com són neopositivistes, analítics, atomistes lògics. Només un cert reconeixement de continuïtat amb la tradició «especulativa» (acompanyada del soroll publicitari) separaria els uns dels altres.

Independentment del grau d'autoconsciència i acceptació que en tinguin, tots tenen un precedent en la decisió platònica de «salvar els fenòmens» que obliga al «parricidi» de Parmènides, que indiscutiblement té un cost. La necessària restitució dels drets inherents a les coses del món, inseparables de la multiplicitat i l'esdevenir. Salvar l'aparèixer que suposa, automàticament i des del principi, una restricció a només *certa* forma d'aparèixer que, més prompte que tard, ha d'afavorir el contingut (coses, fets, esdeveniments, etc.) i fomentar la desatenció pel continent. Aquest darrer el qualificarà d'«aparèixer del que irromp i (que ell mateix) no irromp».¹² Separats (aïllats) l'un de l'altre. Entre els recursos lèxics de Severino, trobem també: aparèixer com a *empíric* i aparèixer com a *horitzó transcendental*. Amb vents que bufen sempre (al llarg de la història del pensament, que és la història d'Occident) a favor de l'augment del pes i la influència del primer en detriment del segon. Fins i tot, m'atreveixo a dir, n'hi haurà més d'un preguntant-se quina necessitat tenim de complicar-nos la vida, quan són tantes les coses i els assumptes que exigeixen una resposta ràpida i tota la nostra perícia.

Amb risc d'incórrer en un tipus o altre de simplificació, podem dir que el primer (*empíric*) és el dominant en la quotidianitat, la ciència i allò que figura com a filosofia al marge de les aportacions dels (millors) idealisme i feno-

11. Emanuele Severino, *La morte e la terra*, Milano: Adelphi, 2011, p. 445.

12. *Ibidem*, p. 443.

menologia. El segon (*transcendental*) ha dominat gran part de la història de la metafísica, continua –per bé que contrastat per tendències oposades, com el concepte d'experiència vigent en la fenomenologia– en els corrents esmentats i, sobretot, no deixa de causar problemes, ni que siguin irreconeixibles per a la majoria no preocupada per allò que deriva del posicionament filosòfic, per bé que la despreocupació no els dispensi de les conseqüències. I no és, d'altra banda, que al llarg de la història de la metafísica (al seu naixement té un gran paper el *parricidi*) no hi hagi més que signes que el moviment afavoria l'un sobre l'altre. Signes que no apuntessin ja la convicció que l'ésser s'exhaureix en l'aparèixer i en aquell aparèixer restringit que és l'aparèixer *actual*. Fenomenologia prematura. En aquest sentit, almenys, malgrat tota la distància, podria subscriure's la famosa tesi de Heidegger que fa de la tècnica «metafísica acomplerta». Als anys seixanta, Severino feia ja afirmacions tan agosarades com contundents: «La metafísica com a tècnica, es proposa la construcció pràctica dels *immutables i dels immortals* que la metafísica com a contemplació no ha pogut fonamentar».¹³

En el seu cas, hi ha, malgrat tot, amb totes les reserves que hom vulgui, certa simpatia per la gosadia de l'intent metafísic: «La metafísica sap que, per tal de pensar la terra com a la regió segura, cal pensar les categories que donen sentit al pensament isolador...» que és tant com dir que, fins i tot amb fracàs inevitable inclòs, la metafísica paga la pena, allò que la mou no és res d'insignificant, ni passa sense deixar rastre. Mentre que la ciència, en un sentit que per força ha d'incomodar els mil i un hereus de Comte que consideren que el positivisme ha esbandit per sempre la metafísica:

...la ciència moderna es proposa, en canvi, investigar la terra sense traspasar-ne els límits; de manera inevitable, però, en afirmar explícitament la seguretat i l'aïllament, pensa (l'aïllament) fent ús d'aquelles categories, el testimoniatge de les quals la metafísica havia esperonat a aventurar-se en les regions insegures.¹⁴

Consegüentment, el tret diferenciador de la ciència, en relació amb la metafísica, rau en l'obstinada negativa a aventurar-se pels camins de la inseguretat. I per *seguretat*, al seu torn, entenem la persuasió que el contingut de l'ésser no va ultra el que apareix. La persuasió que confon real amb actual; mentre actua (decideix) en conseqüència. La inseguretat, per contra, apunta des dels primers claus de la seguretat. «Com a fe que la terra sigui la regió segura, el llenguatge de la terra isolada dubta també de la seguretat de la terra»,¹⁵ li hem llegit en la

13. Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, «La terra e l'essenza dell'uomo», Milano: Adelphi, 1972, p. 196.

14. *Ibidem*, p. 230.

15. Emanuele Severino, *La morte e la terra*, op. cit., p. 394.

recta final de la seua obra. De fet, la inseguretat ressona, cada cop més fort, des del mateix punt dolç de la seguretat. O, també, podem dir que la inseguretat és el destí que espera la voluntat obstinada de seguretat. Quan hi ha més raons per estar insegurs –en sentit compartible amb una calma aparent– és quan el saber científicotècnic es capfica a convèncer-nos, primer de l'autosuficiència de la terra per contestar totes les preguntes, per satisfer tots els desitjos, per abastar, amb un mot, l'àmbit enter del que apareix, del «real», «actual»... En segon lloc, convèncer-nos, també, de l'eficiència dels mitjans disposats per eliminar qualsevol vestigi –per imprevisible– d'inseguretat, procedent del contingut que apareix. Un viatge que porta de la inseguretat dominant de la metafísica –que, no obstant això, ha nascut per garantir la seguretat– a la seguretat científicotècnica –que, malgrat tot, mai no acaba de silenciar la veu de la inseguretat.

Assistim a diari, dèiem, al desplaçament de l'aparèixer *transcendental* pel seu rival *empíric*. El segon sembla satisfer l'àmbit de la quotidianitat (prefilosòfic), de la tècnica i de la ciència, en aquest darrer cas mentre l'encontre cara a cara amb qüestions teòriques no es torna inevitable i, aleshores, amb més o menys convicció, de bona o de mala gana, és molt possible que adopti una actitud més flexible i tolerant (per dir-ho així). En qualsevol cas, el factor que unifica el sector majoritari podem definir-lo com de separació entre un i altre aparèixer. O, també: com separació i isolament de les determinacions (coses, fets, vivències...) del seu aparèixer. El resultat és un món autosuficient de coses, sentiments, proïsmes... segurs. Un món segur, en primer lloc, de la prescindibilitat de qualsevol altra instància per poder ser explicat, explotat, manipulat. Segurs, finalment, de la seua actualitat, del caràcter privilegiat d'aquesta enfront de qualsevol vestigi de passat o de futur: «La fe de la terra isolada creu que el present té un contingut “concret” i “real” en relació amb el “pobre” contingut “ideal” del passat».¹⁶

Això es fa particularment palès en àmbits com el de l'economia, del qual autors tan distants com Tocqueville, Foucault o Keynes han denunciat el menyspreu que fa de la història, d'allò accidental, de l'imprevist, per no dir d'allò inèdit –condemnat sempre a la reconducció envers el *recurrent* i *repetitiu*. Fet que inevitablement, sense anar més lluny, posa la història en una situació delicada, àdhuc de manifesta inferioritat. Que és tant com dir que de les tres disposicions clàssiques de l'ànima –*protentio*, *retentio* i *praesentatio*– només la tercera rep la plena confiança per part del transcurs del pensament d'Occident. I la té a un nivell més profund i més indestructible, que qualsevol record de la memòria, que qualsevol projecte de la imaginació –ferits de mort, ciutadans de segona, des de la seua pròpia concepció. Si en el sentit comú d'Occident que abasta la ciència (sense oblidar la seua continuïtat amb la metafísica) i la tècnica, que òbviament exclou notables excepcions com

16. *Ibidem*, p. 289.

Plató o Proust, trobem dificultats per situar l'estatus ontològic del passat, no menors són les conseqüències per a l'existència mateixa del futur. No són poques les pàgines dedicades per part de Severino a la *recurrència* o *repetició* que acaben sempre per imposar-se i, inevitablement, sufoquen la posada en pràctica de quelcom, almenys en certa manera, inèdit. Això últim, que podria, entre altres opcions, posar-se al servei de l'anàlisi, reflexió i, si fa el cas, comprensió de fenòmens com són el pessimisme i fatalisme derivats de la constatació reiterada del fracàs de qualsevol bona intenció en l'àmbit historiològic, constituiria per si sol matèria d'una altra intervenció.

Aquesta seria, d'antuvi, a causa de les dades aportades per les diferents ciències, incloses les humanitats, una proposta més atractiva, més reconeixible per part de la majoria, més identificable com a quelcom al servei d'una sortida pràctica, que no les *etèries* categories i asseveracions de Severino. Encara que l'esperança no trigués a dissipar-se, car hom no pot dir que un dels intents més agosarats, amb totes les seues imperfeccions, sorgits al segle xx, per pensar la recaiguda i el fracàs (el mal), a l'interior de certa racionalitat i no com la seua suspensió, parlo del fet que la *Crítica de la raó dialèctica* de J.P. Sartre hagi estat mínimament debatuda.

En el present cas, a més, privats de l'element actual, pràctic, engrescador, cal reconèixer que per al comú dels mortals i per als hàbits imperants, ens movem entre categories àrides, conceptuals molt més que icònicament captivadores. A banda d'alguns isolaments o separacions esmentats, aprofitaré per dir que la suposada evidència atorgada a la separació, pot, àdhuc, afectar decisivament la mateixa expressió de la identitat, fins a convertir-la en el contrari del que volia ser, és a dir, fins a convertir-la en no identitat, en contradicció. I, per suposat, sense oblidar mai, que si la identitat consentia convertir-se en el seu contrari, era, precisament, en tant que s'aferrava a una seva versió de la qual pretenia excloure el risc, és a dir, excloure el temps. Atès que el que s'esdevenia a l'interior d'aquest resultava implícitament tingut per no-res. És el recurs central de la metafísica: *haver vist* el que esdevenir significa i haver-se immediatament llançat a salvar-ne una (ai las!), només una part. Un doble moviment: de gosadia, seguida de retirada.

Vegem-ho aplicat al cas de la impossibilitat de la resurrecció, que és un dels temes dominants al que és un dels últims grans projectes netament especulatiu de Severino. Avancem, però, que no es tracta de negar la resurrecció en el sentit convencional escatològic. L'objectiu no és la crítica d'una determinada *creença* provenint d'una religió positiva o d'un sentiment indeterminat, sinó el mètode i els criteris sobre el qual aquests s'han fonamentat: l'ajut aportat pel pensament grec; el recurs que suposa pensar l'esdevenir i el múltiple per la intercessió –i gràcies!– a allò únic i a allò etern:

Aquesta impossibilitat (de la resurrecció) té implicacions de gran calat, perquè afecta qualsevol «substrat» tal com l'entenen les savieses d'Orient i d'Oc-

cident, referides a la terra isolada. L'ésser Sòcrates és el «substrat» comú a Sòcrates assegut i Sòcrates dempeus; i en aixecar-se, Sòcrates, esdevé altre de Sòcrates assegut. Precisament per això, Sòcrates és separat de Sòcrates assegut i de Sòcrates dempeus, és a dir, que no és ni l'un ni l'altre, pel mateix motiu pel qual el «substrat» de la voluntat morta i d'aquella altra ressorgida és separada de les altres...

En la terra isolada hom pensa de fet que la identitat que unifica els processos del món és identitat d'allò esdevingut altre de si. Resulta així inevitable que la identitat dels diferents que es realitzen en l'esdevenir, sigui quelcom diferent d'ells i, en entendre-la com el seu predicat comú, sigui quelcom d'impossible i acabe mostrant-se com a tal a l'interior fins i tot de les savieses de la terra isolada, on creix sempre i augmenta la fe en l'especialització i en el «fragment».¹⁷

... «Substrat», «Sòcrates separat de Sòcrates assegut i de Sòcrates dempeus» són allò que la tradició anomenà unes voltes *Eidos*, altres: *ousia*, *essentia*..., i Severino, «immutable», element comú a totes les variacions possibles, el qual, però, és incapaç de garantir que el pas d'una a una altra no signifiqui el pas al no-res de la primera. Si volem un altre terme emblemàtic: «en esdevenir la llenya cendra, la quantitat d'energia en què consisteix la llenya i que es conserva en la "cendra" és l'*hypokheímenon* d'aquest esdevenir».¹⁸

Per això que l'esdevenir d'Occident no pot ser altra cosa que procés de liquidació, espectacle de com tot surt i entra del no-res. I no, òbviament, com Severino proposarà reiteradament, espectacle de com cada ens entra i surt del cercle de l'aparèixer. Això, però, suposaria un cara a cara amb el nucli dur d'aquest pensament, ara i adés acusat de logicista. Ací, per contra, malgrat la fama, la meua intenció era demostrar algunes de ben *pràctiques* conseqüències que se'n deriven en àmbits ben pròxims a les respostes a reptes vitals, en posar a rendir les categories del títol tal com ja hem apuntat en el cas de l'economia. Des de la convicció –també: ben pràctica– que fer altrament és condemnar-les a la fossilització i, de retop, com sempre, al descrèdit de la filosofia per part de qui no la coneix o s'ha limitat a sentir campanes.

Tres conceptes són clau del pensament contemporani en què la crítica de Severino, sense ànim de rebaixar llur importància, reeixí en mostrar els efectes que sobre ells podrien causar l'isolament i la solitud: el treball (Marx), el nihilisme (Nietzsche, Heidegger) i la repressió (Freud). Diré tan sols –amb el compromís de continuar-hi en una ocasió no gaire llunyana– que qualsevol d'ells perd part del seu potencial extraordinari, si són interpretats a la manera d'un universal *separat* de les seves individuacions.¹⁹

17. *Ibidem*, p. 362-363.

18. *Ibidem*, p. 384.

19. Cfr., Emanuele Severino, *Téchne, le radici della violenza*, capítol VI «Il senso della civiltà della tecnica», Milano: Rusconi, 1988, p. 192 i ss.

Nota bibliogràfica

Malgrat haver estat la Universitat de Barcelona pionera de la difusió de Severino a Espanya, des del 1989, gràcies al professor Andrés Sánchez Pascual, la sola traducció d'un dels seus llibres és: *Més enllà del llenguatge*, València, 3i4, 1995. El primer capítol «Violència i salvació», havia vist la llum prèviament a la publicació del organisme KRTU (Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Vicenç Altaió, dir.) *El problema de la realitat – simulacre, frontera, intimitat*, que recollia les intervencions del Congrés celebrat a Girona el desembre del 1994, en el qual també s'incloïa un text capdavanter de Lluís Martínez «Severino i l'eternitat del ser». Després, hi ha la meua tesi *Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino*, Universitat de València, 1995, a la plataforma RODERIC, roderic.uv.es –parcialment publicada amb el títol *Una introducció al pensament d'E. Severino*, València, Institució Alfons el Magnànim, 2001. El llibre meresqué àmplia atenció a l'*Avui* per part de Sergi Dòria i a la revista *Transversal* una ressenya d'Emília Olivé. Anys després, vaig provar de cridar l'atenció en alguns temes del darrer període de l'autor: «Ontologia i intersubjectivitat en l'últim Severino» a *Actes del XXII Congrés de la Societat de Filosofia del País Valencià, interessos filosòfics del present*, Alacant, 2018. A més, l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (núm. 35, 2024) publica la meua intervenció dintre el cicle «Pensar l'educació filosòficament», que inclou un fragment –per mi decisiu, particularment per tallar debats estèrils com el que enfronta Ciència i Filosofia– intítulat: «Ciència moderna i filosofia moderna», extret dels materials amb què Severino impartia les seves lliçons al *Sacro Cuore* de Milà als anys seixanta i que només molts anys després (2010) han estat publicats amb el títol *Istituzioni di filosofia* (Brescia, Morcellinana).

La relació amb el desconegut. Sobre les engrunes filosòfiques i la fragmentarietat de la poesia

DOLORS PERARNAU VIDAL

Societat Catalana de Filosofia
Universidade de Santiago de Compostela, iHUS

Resum: L'objectiu del treball és comparar el moviment gestual del discurs de la filosofia a *Engrunes filosòfiques* (1844) del pseudònim Johannes Climacus de Søren Kierkegaard i el del discurs de la literatura a *Ni amb ara prou* (1984) del poeta Víctor Sunyol, dues obres que tenen en comú el fet d'arribar-se fins al límit de les seves possibilitats i adonar-se que allò que no es pot pensar o dir és quelcom que sempre en resta fora, justament *al defora* del discurs. Definits pels seus mateixos autors com, el primer, un «projecte de pensament» sobre l'impensable i, el segon, un poema «que troba la pròpia mort, i s'aboca irremeiablement al suïcidi», ambdós són exemples del que, a propòsit de Nietzsche, Maurice Blanchot anomena una «escriptura fragmentària», com a forma d'escriptura que, en lloc de fer del fragment la llavor de l'absolut, com ocorre amb la literatura romàntica de Schlegel o Novalis, per exemple, fa de la fragmentarietat la marca o senyal de la seva absència; l'efecte i l'afecte d'una alteritat que, lluny de ser copsada pel pensament i l'expressió humanes, és el que posa la raó i el llenguatge al límit de llur dissolució.

Paraules clau: Kierkegaard, Sunyol, Desconegut, Blanchot, Escriptura fragmentària.

The relationship with the Unknown. On the Philosophical Fragments and the Fragmentary Nature of Poetry

Abstract: The aim of this work is to compare the gestural movement enacted by philosophical discourse in *Philosophical Fragments* (1844) by Johannes Climacus, a pseudonym of Søren Kierkegaard, with that of literary discourse in *Ni amb ara prou* (1984) by the poet Víctor Sunyol. Both works share a common trajectory: they reach the limits of their expressive possibilities and confront the realization that what cannot be thought or said remains irreducibly outside—outside of discourse itself. Defined by their authors respectively as a «project of thought» on the unthinkable and as a poem «that finds its own death, and inevitably heads toward suicide», these texts exemplify what Maurice Blanchot, in reference to Nietzsche, described as *fragmentary writing*. Unlike the Romantic tradition of Schlegel or Novalis, where the fragment gestures toward the Absolute, here the fragment marks the absence of totality—a trace of an alterity that escapes thought and expression, and that drives reason and language to the brink of their own dissolution.

Key Words: Kierkegaard, Víctor Sunyol, unknown, Blanchot, fragmentary writing.

Toda experiencia extrema del lenguaje tiende a la disolución de este
(José Ángel Valente)

Aquest treball explora una categoria tan fonamental en la nostra contemporaneïtat com és la fragmentarietat, en un pensament que, a més a més, no s'articula —o, si més no, ho intenta i n'és aquesta la pretensió— des del fons de la pèrdua o nostàlgia de la totalitat, sinó des de la fragmentarietat mateixa, això és, des dels «rastres sense restes», que diria Blanchot (2009, p. 451), d'una runa que ja no és considerada la ruïna d'una realitat existent o futura.¹ Del que això significa en l'obra de dos escriptors de llengües no hegemòniques ni dominants com el danès del filòsof Søren Kierkegaard i el català del poeta Víctor Sunyol és el que mirarem, tot seguit, d'esbrinar.

1/ Søren Kierkegaard i el projecte de pensament sobre l'impensable

El 13 de juny de 1844 sortia a la llum, amb el pseudònim més filosòfic de tots els de Kierkegaard, una obra que, en no poder oferir als lectors un tractat o sistema de filosofia, s'accontentava a brindar-los-en tan sols unes «engrunes [Smuler]»,² una engruna de filosofia en comptes de tot el pa filosòfic en una època en què, sobretot en contextos germànics, l'amor al saber es traduïa en amor al sistema, en amor a la totalitat d'un saber que, ultra això, es presentava com a ciència.³ El mateix pseudònim, un tal Johannes Climacus, que pocs anys abans havia protagonitzat la narració d'un jove filòsof que s'havia desenganyat per les falses promeses de la filosofia,⁴ ho posa així de manifest:

1. Com ho prova tot el període renaixentista i romàntic, el concepte de *ruïna* encara fa referència a una concepció del fragment com a totalitat perduda (pensem en els gravats de Piranesi, per exemple). La runa, en canvi, és el fragment residual sense cap referència determinada, sabem que prové d'alguna construcció, però no la veiem latent en els vestigis. La runa no du associada la idea d'un esfondrament o ensorrada, perquè no hi hagué monument; no és decadència, perquè no fou plenitud.
2. En algunes traduccions angleses com, per exemple, la clàssica dels Hong (Kierkegaard, 1985), el terme danès *Smuler* no es tradueix per 'engrunes', sinó per 'fragments': *Philosophical Fragments* [Philosophiske Smuler]. La traducció és a càrrec meu, aquí i en endavant.
3. Remetem, encara que sigui a tall d'exemple, als *Prolegòmens* de Kant a *tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència* o bé al pròleg a la *Fenomenologia de l'esperit* de Hegel, en el qual l'autor anuncia l'objectiu d'«elevant la filosofia al nivell de la ciència»: «La veritable figura en la qual existeix la veritat només pot ser el sistema científic d'aquesta veritat. Col·laborar que la filosofia s'apropi a la forma de la ciència —a l'objectiu que pugui perdre el seu nom d'*amor* pel *saber* i sigui un *saber real i efectiu*— és la tasca que jo m'he proposat» (Hegel, 1985, I, p. 14).
4. Es tracta del relat *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Una narració*, escrit entre 1842-43 i editat pòstumament (Cf. Kierkegaard, 2012, p. 15-59). Procedent de la llatinització del grec κλίμαξ (escala), Climacus és també anomenat així amb referència a l'autor de *Scala Paradisi*, un asceta de l'antiguitat (579-649) que descrivia el virtuos

El que aquí s'ofereix no és més que un opuscle [...], sense cap pretensió de participar en el quefer científic, en què s'adquireix dret de pas, de trànsit, de conclusió, de pressupòsit, de participant, de col·laborador o seguidor voluntari, d'heroi, encara que sigui d'heroi relatiu o, si més no, d'absoluta corneta. Això no és més que un opuscle i així quedarà, fins i tot si jo mateix [...] volgués continuar-lo amb uns altres disset [...].⁵ En tot cas, la tasca és proporcional a les meves forces, jo que [...] no em nego a servir al Sistema, sinó que soc un ociós per indolència, *ex animi sententia*, i per bones raons (Kierkegaard, 1997, p. 215).

Allunyat de les ànsies de la unitat o totalitat modernes, Climacus desafia la filosofia del seu temps amb la hipòtesi o «projecte de pensament» d'una veritat, la cristiana, que obre escletxes en la pretesa solidesa del mur que és el sistema i el subjecte que l'enuncia.⁶ En el tercer capítol de l'anomenat «projecte», titulat «La paradoxa absoluta», Climacus es permet el «caprici metafísic» de pensar una tal veritat i de mostrar-la en el xoc estrepitos que causa en els principis de la filosofia; des del moment que és aquesta una veritat que no condiciona o regula (Kant) i posa en marxa o supera (Hegel) el pensament, sinó que posa el pensament al límit, li fa voler, per dir-ho així, «la pròpia pèrdua» (Kierkegaard, 1997, p. 242-243). Escriu Kierkegaard:

Per al coneixement humà és precisament una tasca entendre que hi ha alguna cosa que no pot entendre i entendre què és. El coneixement humà ha estat normalment ocupat a entendre i entendre, però si també s'ocupés del problema d'entendre's a si mateix, posaria la paradoxa. La paradoxa no és una concessió, sinó una categoria, una qualificació ontològica que expressa la relació entre un esperit cognoscent existent i la veritat eterna (Kierkegaard, 2003, p. 89).

Així com el límit kantian, la paradoxa kierkegaardiana es presenta com una negativitat que té la determinació positiva d'estructurar una relació amb el desconegut o bé amb allò que Kierkegaard anomena «veritat eterna». La paradoxa és un «concepte negatiu» que, malgrat tot, assenyalava allò que no podem –ni èticament podem– comprendre més enllà de les condicions d'un esperit cognoscent existent (cf. Kierkegaard, 2002, p. 513). Fins aquí Kant

camí de perfecció i d'ascensió cap al coneixement de la divinitat. Per a més detall, vegeu Kierkegaard, 1985, ix (nota 2).

5. És el que, de fet, acabaria fent Kierkegaard en escriure, l'any 1846, un *postscriptum* a l'opuscle en qüestió que irònicament ocuparia gairebé sis vegades més l'extensió de les *Engrunes* intitolada *Postil·la conclusiva i no científica a les engrunes filosòfiques*.
6. Amb les *Engrunes filosòfiques*, Climacus deixa la filosofia esmicolada en obligar-la a pensar en una veritat eterna amb punt de partida històric. La pregunta que es fa l'opuscle és, així, si «pot donar-se un punt de partida històric per a una consciència eterna» (Kierkegaard, 1997, p. 213).

i el moviment mateix de la *Crítica*, el conegut esforç del pensament per autoconèixer-se i demarcar els seus propis límits com a espai de relació amb el desconegut. Essent la paradoxa una «categoria» i una «qualificació ontològica», aquesta no expressa merament un accident del pensament, sinó un element estructural: el subjecte cognoscent, en tant que existent immers en l'horitzó de la temporalitat, no pot representar-se de cap manera determinada l'etern a si mateix. Quina és, però, la diferència? La diferència és que Kierkegaard no pensa mal de la paradoxa, car, en paraules de Climacus, «la paradoxa és la passió del pensament i el pensador sense paradoxa és com l'amant sense passió: un mediocre model» (Kierkegaard, 1997, p. 242-243).

La paradoxa és «la passió del pensament», la mateixa disposició natural de la raó sobre la qual parlava Kant en el si de la *Crítica de la raó pura*. Ara bé, tot i no ser inventada per gust, sinó fonamentada en la naturalesa de la raó mateixa, cal tenir en compte que la dialèctica de la raó kantiana no deixa de ser una «il·lusió [*Schein*]» que Kant pretenia descobrir i fins bandejar amb la disciplina de la *Crítica*. Per bé que la raó sigui dialèctica en Kant –delimita i eixampla alhora el pensament–, aquesta no pateix contradicció. L'element dialèctic de la raó kantiana no és constitutiu de la raó. És clar que la raó kantiana no resol les contradiccions com fa Hegel amb la mediació, la reflexió transcendental tan sols les dissipa, però en la filosofia kantiana la contradicció roman fora de la raó i només apareix quan aquesta s'aplica més enllà del seu propi límit.

En Kierkegaard, en canvi, el pensament és ontològicament qualificat de paradoxa, les contradiccions del pensament són «qualificacions ontològiques», no expressen meres il·lusions transcendents, sinó reals i estructurals apories; i aquestes són de tal índole que fins arriben a causar-ne la destrucció. Explica Climacus:

Però la suprema potència de la passió és sempre voler la pròpia pèrdua, i així la suprema passió de l'enteniment és desitjar el xoc, encara que el xoc esdevingui d'una manera o altra la seva pèrdua. Aquesta és, aleshores, la suprema paradoxa del pensament: voler descobrir allò que el pensament, per si mateix, no pot pensar (Kierkegaard, 1997, p. 242-243).

L'autodestrucció, a més, no serveix com a moment de tancament, ja que no és ni el fi ni la fi d'un procés en què es guanyi coneixement o s'ocasioni la immediata revelació per mitjà d'altres vies. Ni l'esforç per conèixer el desconegut ni l'esforç per renunciar-hi són opcions viables per a Kierkegaard, car la relació que s'estableix amb el desconegut és tensional i afectiva, un irremediable cul-de-sac l'ambivalència del qual es descriu com segueix:

La passió paradoxal de l'enteniment [*Forstandens paradoxe Lidenskab*] ensopega persistentment amb aquest desconegut, que certament existeix, però que és també desconegut i, en aquest sentit, no existeix [...] Però què és això

desconegut? Perquè que sigui el déu no significa simplement per a nosaltres que és el desconegut? Afirmar d'ell que és el desconegut, perquè no se'l coneix i, fins i tot, en cas de conèixer-lo no podria expressar-se, no satisfà la passió, encara que aquesta hagi concebut correctament el desconegut com a límit [*Grøndse*]. El límit és precisament el turment de la passió, malgrat ser-ne alhora l'esperó. En tot cas, no pot anar més enllà tant si s'atreveix amb una sortida via *negationis* com via *eminentiae* (Kierkegaard, 1997, p. 249).

La disposició natural a conèixer el que no pot ser conegut s'expressa aquí en tot el patetisme. Per aquest motiu, quan l'enteniment xoca frontalment contra el seu propi límit no roman previngut i cautelós com en Kant, sinó que s'apassiona i «pateix [*lider*]» altament el xoc. L'enteniment queda així «afectat [*Lidend*]», anhela abastar el límit que el constreny però, al mateix temps, pateix la impotència d'abastar-lo; una ambivalència que Climacus expressa molt bé amb un concepte com el de «passió [*Lidenskab*]» en detriment del de «raó [*Fornuft*]». Com és sabut, del llatí *passio* o del grec *πάθος*, la passió té el caràcter bifront de significar tant el fet «passiu» de patir una afecció per acció d'un altre, com el fet «actiu», connatural al terme, de reaccionar-hi de manera intensa i emotiva. El desconegut es presenta en Kierkegaard negativament en la forma d'un afecte; sol·licita el pensament, fins i tot, quan el limita, el límit «turmenta» i «incita» i no hi ha manera d'evadir-se'n.

Per tant, tot i ser transcendent —més enllà del que és donat per l'experiència—, l'incondicionat kantià encara té una funció regulativa quant a «principi d'intel·ligibilitat», o sia, com a fonament. En Kierkegaard, en canvi, això no és possible. Com a idea, l'incondicionat no té un ús immanent perquè immanentment l'incondicionat només apareix com a suspensió de tota teleologia i com la destrucció de tota modalitat d'explicació. En comptes de ser un principi de raó suficient, el màxim de coneixement que hom pot adquirir envers l'incondicionat és justament la seva radical incommensurabilitat; el coneixement de «la impossibilitat de donar raons per a l'incondicionat» (Kierkegaard, 2007, p. 386). A diferència de Kant i Hegel, els quals conceben el desconegut de manera ideal i el posaven fora (Kant) o dins (Hegel) del pensament, Kierkegaard concep el desconegut de manera real i, per això, el fa avinent en la dialèctica tant existencial com discursiva. El límit que representa el desconegut no actua pel i per al coneixement, sinó *en* el coneixement, de tal manera que el pensador, que creia conèixer-se, ja no es (re) coneix en absolut. La transformació que produeix el xoc amb el desconegut és d'una radicalitat tal que Climacus només es veu amb cor d'expressar-la amb la metàfora d'una altra paradoxa, la constitutiva de l'amor:

Així com l'amant és transformat per aquesta paradoxa de l'amor, tant que gairebé no es reconeix a si mateix [...], així aquella pressentida paradoxa de l'enteniment actua alhora en l'ésser humà i en el coneixement de si mateix de tal manera que ell, que creia conèixer-se, ja no sap amb precisió si tal vegada

no és un complex animal més estrany que Tifó o si posseeix en la seva essència una part més dolça i més divina (Kierkegaard, 1997, p. 244).

És evident que la paradoxa davant la qual se situa Climacus no solament deté el sentit etimològic del terme grec *doxa*, d'opinió contrària al comú sentir, sinó també, i primordialment, el sentit del prefix *para*, de l'efecte i, sobretot, l'*afecte* que produeix en tant que cosa que meravella per la seva singularitat. De fet, és Climacus mateix qui parla de paradoxa com «la cosa més estranya del món» (Kierkegaard, 1997, p. 298), car és en el xoc que l'ésser humà es fa estrany a si mateix; raó per la qual fou Sòcrates, constata Climacus, el «coneixedor d'homes» i el màxim exponent de l'autoconeixement humà qui, a diferència dels filòsofs moderns, no anà més enllà del seu propi límit, sinó que es quedà perplex davant allò que no podia capir (cf. Kierkegaard, 1997, p. 242).⁷

Així, doncs, i a l'inrevés del que s'esdevenia en les filosofies de Kant i Hegel, les quals exercien un domini il·limitat del límit, Climacus fereix la filosofia des de dins i l'esmicola en una fragmentació que no pot unificar-se, només fa patent el desconegut com a tal. La negativitat de la paradoxa no solament limita la raó, sinó que l'afecta, i l'afecta de tal manera que arriba, fins i tot, a torbar-la, a pertorbar-la en el seu curs, en el dis-curs.⁸ La paradoxa no és, així, tan sols un «concepte negatiu», sinó la traça o rastre del patiment real del pensament, la marca negativa de la discontinuïtat d'un discurs que, malgrat no poder pensar el desconegut, es veu en l'obligació de relacionar-s'hi. El límit kierkegaardia ni es demarca ni es comprèn perquè simplement s'experimenta, es fa experiència del límit en el discurs mateix de la filosofia.

2/ Víctor Sunyol i el poema que se suïcida

En tant que du la filosofia al límit i la fa tremolar amb la ressonància d'allò que mai no podrà concebre,⁹ Climacus anticipa el gest performatiu

7. A propòsit del suposat moviment que havia tingut lloc en una sèrie de grans filòsofs que s'havien succeït l'un a l'altre: Kant, Fichte, Schelling, Hegel..., la divisa de l'època en la qual Kierkegaard anomenava la seva «petita Dinamarca» era *gaa videre* (anar més enllà), ja que la gent es preguntava qui seria el següent, que «aniria més enllà» de Hegel mateix (cf. Kierkegaard, 1997, p. 101-102; 2000, p. 198).
8. Com apunta Roland Barthes a *Fragments per a un discurs amorós*, «*Dis-cursus* és, originalment, l'acció de córrer aquí i allà, són anades i vingudes, “trifulgues”, “intrigues”» (Barthes, 1977, p. 7), això és, en paraules de Blanchot, «un curs desunit i interromput que [...] imposa la idea de fragment com a coherència» (Blanchot, 2009, p. 2-3).
9. Pensem, ara, en la proposta d'un altre Johannes, en aquest cas, la del pseudònim Johannes de Silentio de *Temor i tremolor* (1843), en la qual és el temor i tremolor davant la fe d'Abraham allò que escenifica el *pathos* del discurs. Per a una reflexió del silenci com a límit del discurs de *Temor i tremolor*, vegeu: Parcero Oubiña, 2023.

d'algunes poètiques contemporànies, especialment la d'aquelles que dels anys setanta ençà experimenten els límits del llenguatge en el discurs de la mateixa literatura. Nascudes de la crítica i desconfiança del llenguatge de final de segle XIX, aquestes són poètiques que fan un pas més en el qüestionament del llenguatge, en la mesura en què, com vèiem més amunt amb Kierkegaard i el discurs de filosofia, no és el subjecte parlant qui el qüestiona —cosa més afí a l'anomenada «tradició de la ruptura», del Romanticisme a les avantguardes— (Paz, 1990, p. 17-37), sinó que és el llenguatge mateix qui, en la modalitat de l'escriptura, es replega sobre si mateix per tal d'interrogar-se.

Això és fàcilment recognoscible en una obra com la del poeta vigatà Víctor Sunyol, «una de les experiències més radicals», en paraules de Manuel Guerrero, «d'exploració dels límits del llenguatge en llengua catalana» (Guerrero, 2001, p. 62). En una de les primeres incursions de Sunyol en el món de la poesia, *Ni amb ara prou* de 1984, un poema llarg en què el llenguatge és menat cap al seu propi silenci, l'autor brinda al lector un text en què la lletra pren la paraula per interrogar-se i qüestionar la unitat i el sentit de la seva pròpia discursivitat. Segons comenta Mercè Picornell d'aquesta poesia inicial de Sunyol com a primera recerca d'un espai poètic propi, «l'origen enunciat de *Ni amb ara prou* és fruit d'una aporia, la que nega la mateixa possibilitat de dir i converteix la reflexió sobre aquesta negació en matèria poètica» (Picornell, 2012, p. 150), això és, com vèiem amb l'exemple de Kierkegaard, en l'experiència d'una impossibilitat que es presenta, malgrat tot, en la forma d'un poema que se suïcida.¹⁰ Ho assenyala l'autor en la «Nota» inicial del llibre: «El text, en el seu acompliment com a "text", troba la pròpia mort, i s'aboca irremeiablement al suïcidi» (Sunyol, 1984, p. 9). Així, «si no hi ha referent», afirma Sunyol des dels també fragments d'una entrevista que serveix a l'autor per donar una guia de lectura del poema, «el discurs (el poema) és "en", "de", "per" ell mateix» (Sunyol, 1984, p. 8), no està «escrit amb vista a una unitat» (Blanchot, 2009, p. 452), sinó que, com continua dient l'autor,

el text —poètic— no serà mai «el text», així com tampoc no serà «un text», ja que no n'és sinó un fragment. Sense inici ni fi; un retall d'aquest pre-discurs que no comença ni s'acaba i que és il·limitat en tots els seus aspectes —i etern—. (Sunyol, 1984, p. 8)

Vist d'aquesta manera, i com assenyala el crític i poeta Sala-Valldaura: «El lector assisteix a un naufragi de conceptes que, sense l'orientació de la sintaxi, s'enfonsen fins a l'el·lipsi i la mudesa; el significat devora el significat, que ha perdut (el) sentit, ja incapaç, i el poema acaba amb els mots (?)

10. Recordem que en Kierkegaard la impossibilitat es presenta en la forma paradoxal d'un «projecte de pensament» sobre l'impensable. Vegeu *supra*.

que donen títol al llibre: “Ni amb ara prou”» (Sala-Valldaura, 1987, p. 220-221). La figura de l'*ouroboros*, la imatge d'una serp que es mossega la cua i clou la segona part del poema és, doncs, l'únic que pot tancar el moviment de l'escriptura, en la mesura que la remet al seu etern retorn. Una escriptura autofàgica que experimenta i de la qual fa experiència també l'autor, no com un ésser poderós que de fora estant en determina el sentit i la direcció, sinó com un element més del discurs el dins i fora del qual han quedat també desdibuixats. En les paraules explicatives de Michel Foucault en un dels múltiples epígrafs que encapçalen l'obra:

El que m'interessa és mostrar que no hi ha, per un cantó, discursos inerts [...] i després, per un altre, un subjecte totpoderós que els manipula, els canvia, els renova; sinó que els subjectes discorrents que formen part del camp discursiu, en ell tenen el seu lloc (i les seves possibilitats de desplaçament), la seva funció (i les seves possibilitats de mutació funcional). El discurs no és el lloc d'irrupció de la subjectivitat pura; és un espai de posicions i de funcionaments diferenciats pels subjectes (Sunyol, 1984, p. 13).

Així doncs, podríem dir que el que havia començat amb una crisi, amb la crisi del llenguatge de la *Carta de Lord Chandos* de Hofmannsthal com a primer testimoni de l'aventura lírica moderna per les impossibilitats del llenguatge,¹¹ esdevé en aquesta creació l'element principal, l'objectiu d'una literatura la intervenció de la qual consisteix a no intervenir, a negar tota intenció d'autoria que fixi o limiti el lliure corrent del llenguatge. L'operació poètica de Víctor Sunyol s'allunya, així, d'aquella del silenci característica de la poètica de la modernitat, la qual, si bé emmudia davant l'enigma de l'existència, encara ho feia des de la immanència i la totalitat del discurs, des de la centralitat d'un subjecte que en parlava i que, com a tal, es permetia el luxe de callar. En el poema de Sunyol, però, la situació ha canviat. El discurs no pot callar perquè s'ha fet conscient de la impossibilitat de parlar o callar l'inefable i, per això mateix, fa del silenci un discurs sincopat; el *tarta-mudeig* de silenci i paraula que resulta ser ara l'escriptura. En aquesta nova situació, el subjecte també deixa de parlar, però ho fa en la mesura en què es converteix en un element discursiu més, en tant que perd la centralitat de dir i es dissol en l'esdevenir fragmentari de la mateixa escriptura. Com diu Blanchot a propòsit de Nietzsche, «la parla del fragment té relació amb el fet que l'home desaparegui» (Blanchot, 2009, p. 203). Ho explicita Sunyol, bo i fent referència al seu admirat Beckett, un poeta de la modernitat tardana que és invocat com a referent per assenyalar el canvi de paradigma:

11. És el mateix Sunyol qui en diverses ocasions ha parlat d'aquest moment inicial en la tradició de la crisi i la desconfiança del llenguatge. Vegeu, per exemple, Cavals, 2003, p. 5 i Sunyol, 2019, p. 13.

Beckett és l'autor que no existeix, és el text autònom. Aquell jo múltiple que definia l'entrada a la modernitat ara ha esdevingut el jo-text. Un jo puntual, innominable, multiforme i canviant, fragmentari. Un jo obstinat a no-res. I un text que va a la recerca de la paraula, un text que vol ser —que és— paraula, matèria, so, element, presència física. Un text que és veu, la veu de si mateix, autònoma i autofàgica (Sunyol, 2006, p. 6).

Per tot això, podem afirmar que, així com vèiem en el cas de la paradoxa kierkegaardiana, el desconegut en Sunyol ni es diu ni s'expressa, ans simplement s'experimenta, es fa experiència del límit en un discurs que no escriu «sinó el silenci dels mots / el silenci d'abans de darrere els mots» (Sunyol, 1984, p. 29). L'actitud que adopta Sunyol davant el desconegut no és, així, fer mutis i silenciar el llenguatge pel fet de no poder-nos donar la vida ans la mort i el cadàver de la seva intel·ligibilitat, sinó escriure del cadàver de la llengua *estant* (Sunyol, 2003, p. 14), això és, a partir del dolor que en causen les despulles; les quals es presenten com l'única matèria a modelar. Del que es tracta, com diu l'autor, és «de construir un discurs amb les restes de naufragi que és la llengua» (Cavals, 2003, p. 5); i això, perquè, com ell mateix aclareix,

es tracta de dir l'inefable, el que no pot ser dit ni anomenat; de mostrar el que no pot ser mostrat. Perquè les eines se'ns desfan a les mans. Perquè només poden dir del cert la seva impotència. Perquè només pot haver-hi llenguatge en la crisi del llenguatge. Perquè la representació només pot donar-se en la presentació; és a dir, en l'autorepresentació. Perquè es tracta de l'espai entre ombra i ombra. Precisament per això (Sunyol, 1996, p. 58).

Al·ludint i, fins i tot, il·lustrant amb la figura de l'*ourobos* l'etern retorn d'unes paraules que han perdut el punt fix i establert de la gramàtica i el lèxic que les configuren, Sunyol fa patent l'existència d'una paraula que, com diu Foucault en relació amb l'experiència de la follia, «no és transgressiva en el seu sentit, ni tampoc en la seva matèria verbal, sinó en el seu joc» (Foucault, 1982, p. 43), en el joc de suspendre el sentit i «el regne de la llengua en un gest actual d'escriptura» (*Ibidem*, p. 47).

3/ Conclusió

Deixant-nos endur, també nosaltres, pel joc literari de l'anagrama, podem concloure que, en aquestes dues obres, tota «lletra» és «retall»,¹² fragment entre molts d'altres que no té, tanmateix, un centre o unitat que el precedeixi o el succeeixi, perquè és centre i fi en si mateix. La manera de ser i

12. Dec l'anagrama a la lectura que fa Miquel Bassols de *Lituraterre* de Jacques Lacan (Bassols, 2021, p. 84).

de fer d'una escriptura que, en relacionar-se amb el desconegut com a tal, no el comprèn ni el parla –i per tant tampoc no el calla–, sinó que s'interromp, resta suspesa entre el significat i el significat d'allò que no pot pensar ni dir.

Bibliografia

- BARTHES, Roland (1977) *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Seuil.
- BASSOLS, Miquel (2021) «Lecturaterra» a Jacques LACAN, *Lituraterra*. Barcelona: Días contados, p. 51-171.
- BLANCHOT, Maurice (2009) *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- CAVALS, Anna (2003) «L'entrevista: Víctor Sunyol respon a Anna Cavals». *Eltacte-queté*, n. 12, p. 4-7.
- FOUCAULT, Michel (1982) *L'ordre del discurs i altres escrits*. Barcelona: Laia.
- GUERRERO, Manuel (2001) *Sense contemplacions. Nou poetes per al nou segle: C. Hac Mor, E. Casasses, V. Sunyol, A. Vidal, A. Roig, X. Lloveras, D. Castillo, J. Cornudella i A. Pons*. Barcelona: Empúries.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1985) *Fenomenologia de l'esperit*. Trad. de Joan Leita. Barcelona: Laia, 2 vols.
- KIERKEGAARD, Søren (1985) *Philosophical Fragments*. Trad. de Howard Hong i Edna Hong. Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, Søren (1994-2012, vol. 4 1997) *Philosophiske Smuler a Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. de J. Cappelørn et al. Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- KIERKEGAARD, Søren (2002) *Afsluttende uvidenskabelig Efterskift a Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 4.
- KIERKEGAARD, Søren (2000) *Journalerne AA-BB-CC-DD a Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 17.
- KIERKEGAARD, Søren (2003) *Journalerne NB-NB5, a Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 20.
- KIERKEGAARD, Søren (2007) *Journalerne NB21-NB25 a Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 24.
- PARCERO OUBIÑA, Oscar (2023) «Temor y temblor, o la singularidad del silencio». *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 40, n. 1, p. 83-93.
- PAZ, Octavio (1990) *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral.
- PICORNELL, Mercè (2012) «L'enunciació cinètica i els camins textuais cap a l'altre». *Catalan Review*, n. XXVI, p. 141-162.
- SALA-VALLDAURA, Josep M. (1987) *L'agulla en el fil. Poesia catalana 1980-1986*. Barcelona: Publicacions Abadia de Montserrat.
- SUNYOL, Víctor (1984) *Ni amb ara prou*. Sabadell: Les edicions dels dies.
- SUNYOL, Víctor (1996) «L'ombra de l'ombra. Literatures i arts plàstiques com a cor-relats», a *Art i Patrimoni. Cultura i natura*. Girona: UdG / Ajuntament de Girona, p. 57-63.
- SUNYOL, Víctor (2003) *Stabat*. Barcelona: Proa.
- SUNYOL, Víctor (8/11/2006) «Ell ja hi era abans», a «Beckett, la voz radical». *Cultural/La Vanguardia*, p. 6.
- SUNYOL, Víctor (2019) *Des de quin on? Antologia 1976-2017*. Lleida: Pagès editors.

La vida divina en l'ésser humà. Per una nova formulació de la pàgina antropològica del CEC

JORDI CASTELLET I SALA

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic-Ateneu Universitari Sant Pacià (AUSP)

Resum: La presentació de l'antropologia fonamental a través de la citació del Catecisme de l'Església Catòlica (CEC 362-368) incorpora de forma tangencial la tercera dimensió del pneuma, donant importància cabdal al cos i a l'ànima. Aquí es constata una disfunció amb la dada bíblica de 1Te 5,23 i Gn 1,26 i 2,7, així com amb la tradició filosòfica encapçalada per Aristòtil i Tomàs d'Aquino. És pretén aquí dibuixar un recorregut filosòfic per les nocions ontològiques de l'humà per arribar a plantejar una reformulació d'aquells articles.

Paraules clau: Antropologia triàdica, esperit, ànima, cos.

The divine life in the human being for a new formulation of the anthropological page of the CEC

Abstract: The presentation of fundamental anthropology through the citation of the Catechism of the Catholic Church (CEC 362-368) inadvertently introduces the third dimension of the pneuma, focusing primarily on the body and soul. This creates a tension with the biblical texts of 1 Thessalonians 5:23, Genesis 1:26, and 2:7, as well as with the philosophical tradition established by Aristotle and Thomas Aquinas. The aim of this paper is to undertake a philosophical exploration of the ontological concepts of the human person, leading to a new formulation of these texts that more accurately reflects both biblical and philosophical insights.

Keywords: Triadic anthropology, spirit, soul, body.

«Feliç aquell que té enteniment: la saviesa és més lucrativa que la plata»

(Pr 3,13.14).

1/ Intenció

Què és l'ésser humà i en què consisteix? (Sl 8,5) Quins compten com a aspectes diversos de la seva vida, experiència i interioritat? Quin valor té el seu cos? Existeix la seva ànima? I el seu esperit? I si existeixen, què són? Aspectes, capacitats, dimensions o potencialitats distintes? Es tracta l'humà d'un fruit de l'atzar, de l'evolució o d'una voluntat superior? És tan sols matèria o bé hi ha quelcom més? Quin és el valor de la persona en si mateixa? En què es basa aquesta vàlua? Realment té un valor intrínsec o resta en funció d'altres condicionants, com ara l'origen, el sexe, el poder polític o econòmic? De fet, cal que hom es demani, una vegada i una altra, què identifica la persona? En què s'assembla i en què es distingeix de la resta de la realitat, animals i homínids inclosos? Quina relació manté l'ésser humà amb l'univers, el món, les bèsties, les coses? O millor encara, quina relació entreté amb les idees, els ideals, els valors o Déu?

Arrencant de la mateixa història de la filosofia i de la humanitat, la qüestió antropològica travessa tots els debats filosòfics fins a arribar al present d'aquest segle XXI: com ara nous drets i deures; la mentalitat ecològica i ecosòfica; animals considerats com a persones no humanes i, per contra, els humans considerats com a no persones, és a dir, els subjectes que no gaudeixen de drets i deures: fetus no nats, immigrants, esclaus, víctimes de guerres, malalts guaribles, presos, sensesostres, vells o moribunds.

En aquesta tessitura, hom s'ha de demanar si resulta pertinent preguntar-se per la capacitat i realitat de la relació de l'ésser humà amb Déu? Quina relació té Déu amb l'ésser humà, a fi de comptes, en el seu origen, història i destí? Quines implicacions comporta per a la comprensió de si mateix, en la seva educació, formació i estudi?

Per intentar de respondre a alguna d'aquestes qüestions, que impliquen de fet l'essència de la humanitat, es projectarà una mirada enrere demanant de quina manera s'ha interpretat l'adhesió, contacte o comunicació amb els déus al llarg de la història. A fi de concloure sobre el que diu el CEC en aquella pàgina, es volen visitar aquí tres moments de la història del pensament d'arrel divinitzant: Aristòtil, Pau de Tars i Tomàs d'Aquino.

En efecte, Tomàs d'Aquino va efectuar la seva lectura dels grecs, en especial a partir de l'hilemorfisme d'Aristòtil, que al seu torn, afirmava diverses dimensions en l'ésser humà: el cos i, en l'ànima, el *noûs*, com a mínim; recodes per una articulació genial que el savi medieval recupera. Tampoc no es pot perdre de vista com l'aportació d'un altre escriptor, Pau de Tars, proposa la pròpia estructura antropològica, fent créixer el *noûs* en *pneuma*, l'esperit

humà, capaç de rebre, ara sí, l'Esperit diví segons Rm 8,16; 1Co 15,44 o fins i tot He 4,12.

La història de l'antropologia fonamental s'ha desenvolupat trenant aquestes idees fins a arribar a l'actualitat. En la modernitat, però, es va donar encara un altre capgirament i es va reduir aquesta estructura al cos i ànima, en un estricte dualisme, en què aquesta darrera es reduïa a la ment, sobretot a partir de Descartes. La Il·lustració i l'idealisme alemany farien la resta per convertir l'esperit en un horitzó intramundà, sense cap més relació amb un déu transcendent: es postulava una societat deslliurada de cap altre fonament metafísic que no fos la materialitat i la historicitat mateixa de l'ésser humà; es tractava de l'encarnació portada a l'extrem en la concreció històrica i material de l'esdevenir humà. En definitiva, la modernitat fonamentava una metafísica intramundana que acabava per destruir la metafísica i la sumia en la contradicció: una metafísica antimetafísica que el posthumanisme ha ratificat. Autors com Yuval Harari (1976) clausuren aquesta possibilitat, donant als àmbits de l'ànima i l'esperit l'estatus de fruit de l'emergència natural i evolutiva de la matèria.¹

Amb tot, l'Església catòlica, en el seu document major del CEC del 1992, continua sostenint un ésser humà de cos i d'ànima, en què l'esperit apareix com un convidat incòmode, que no se sap gaire on col·locar, ni què fer-ne, perquè la confusió ha arribat al seu colofó, de manera que el CEC no resta exempt d'aquest debat.

En definitiva, caldrà adonar-se que qualsevol plantejament antropològic comporta unes premisses teològiques, perquè quan es parla de la persona humana, de fet, es parla de Déu. I viceversa: quan es parla de Déu, de la seva essència o existència, en realitat s'està parlant de la persona humana i de la relació entre ambdós, de manera que acaba implicant el significat de la vida de les persones.

2/ Antropologia divina d'Aristòtil (384 aC-323 aC)

Aristòtil, deixeble i corrector de Plató, admet una distinció triàdica per articular millor el discurs sobre l'ésser humà. Es caracteritza per una doctrina de correcció i ruptura amb el dualisme platònic ànima-cos, recorrent al nou recurs de la unitat hilemòrfica entre ambdós. Així l'ànima serà la que determinarà i donarà forma a la composició total de conjunt. Aquest principi és acte informant la matèria, que tan sols existeix en potència, mentre no es

1. Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Una breu història del demà*, Barcelona: Edicions 62, 2016, p. 577, p. 139. Per un estudi crític sobre aquesta obra, cf. Jordi Castellet, «Homo Deus o l'home creat a si mateix, de Y.N. Harari. Anàlisi crítica d'un assaig d'antropologia posthumanista», *Lletres de Filosofia i Humanitats*, 9, 2017, p. 38-67. [Consulta en línia 14/06/2023] <<http://raco.cat/index.php/LletresFilo/issue/view/24560/showToc>>.

dona la recepció de la forma, l'ànima, que li atribueix existència. I viceversa, l'ànima esdevé existent mitjançant la matèria que informa. Estableix així la síntesi de l'hilemorfisme, forma i matèria. Si bé al principi reprèn la teoria de Plató, ben aviat se'n desmarca: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. En l'aristotèlic *De anima*, refusa que qualsevol ànima pugui viure en qualsevol cos, com si tots dos elements fossin intercanviables, rebutjant la transmissió de les ànimes, la metempsicosi.² No podia admetre que poguessin existir unes idees separades del cos i de la ment, en un nivell superior i inabastable. La matèria es troba per essència lligada a una idea que li és immanent, que l'informa i que li dona una forma concreta, de manera que es converteix en observable. Cada cos posseeix una figura, una forma, una ànima que li pertany i que li és pròpia. La matèria constituirà la multiplicat d'elements integrats en una composició. Per això caldrà distingir-hi allò de què es compon, la matèria, i allò que compon: la forma, l'estructura, la figura; l'ànima, en definitiva, que ve a determinar i donar forma a la composició final. Aquest principi és acte informant de la matèria, que no existeix en potència. Si la matèria només té existència en la recepció de la forma, a l'inrevés es dona de la mateixa manera: l'ànima no té existència, sinó per la matèria per la qual s'informa; ambdues estan mútuament lligades i interdependents.³

Aristòtil utilitza aquí la imatge del trencament d'una gerra de porcellana, que desapareix en si, només resta una matèria sense forma que respon únicament a infraestructures prèvies. S'entén que l'ànima desaparegui quan desapareix el cos, perquè l'ànima és mortal. «L'ànima és una substància en el sentit de la forma; el que fa que quelcom sigui segons un cos determinat»,⁴ segons Aristòtil. Aquí usa el mateix terme *sôma* per parlar tant del cos com de la matèria de la qual aquell es compon. A més, no recull la mort absoluta de l'ésser humà en la seva totalitat, encara que parli de l'extinció de l'ànima. Ben al contrari, el filòsof defensa la distinció entre l'ànima i l'esperit, el *noûs*, essent aquest darrer immortal, perquè és semblant als déus.

Per altra banda, l'ànima no és una entitat simple, sinó composta de diverses parts, fins a cinc o sis,⁵ d'entre les quals cal destacar la part immortal i separable de la resta, com la forma de la matèria,⁶ aquest serà l'intel·lecte superior o *noûs*, que consisteix en una part divina, perquè no pertany direc-

2. Aristòtil, *De Anima* 406-407a: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 53-58.

3. Aristòtil, *De Anima* 407b: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 58-59.

4. Aristòtil, *De Anima* 412b,10: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 74-75. «És necessari que l'ànima sigui una substància com a forma d'un cos natural que té vida en potència.» Aristòtil, *De Anima* 412a, 20: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona: 1981, p. 74.

5. Aristòtil, *De Anima* 431, 20-432: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 142-143; Aristòtil, *De Anima* 433,b2: *Psicologia* (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 148.

6. Aristòtil, *Metafísica* XII.3 (Biblioteca de Grandes Pensadores 1), Madrid: Gredos, 2021, p. 386-387.

tament a la matèria: exterior, totalment incorpori, impassible, sense barreja, fora del temps. És a dir, que de la mateixa manera que Plató, amb l'ànima i el cos, Aristòtil distingeix perfectament l'ànima i el *noûs*, identificant la meta de la vida humana com l'assimilació al diví.⁷ El cim vers el qual s'ha d'encaixar l'humà és la vida divina, amb qui té en comú la intel·ligència. Així ho explica en el fragment de l'*Ètica a Nicòmac*: l'horitzó humà és en la felicitat del lleure. Aquí, l'intel·lecte - *noûs* fa el paper de posada en contacte amb el món dels déus. Serà per aquesta semblança que l'ésser humà es reconeix com a diví, és a dir, etern, immutable, permanent i, finalment, immortal. Sosté Aristòtil aquí:

La felicitat exigeix lleure. Ens escarrassem per fruir del lleure i fem la guerra per tenir pau. [...] L'activitat contemplativa de l'intel·lecte sembla ser superior a l'activitat que comporta afany. [...] És clar que una vida d'aquesta mena podria ésser massa elevada per a la condició humana. Car ningú no viurà així, comptant sols amb la pròpia humanitat; caldrà que compti amb allò de diví que hi ha en ell; en la mesura que el diví sigui superior al que ell té de compost. [...] Si l'intel·lecte [el *noûs*] és diví en relació amb l'ésser humà, la vida que està d'acord amb l'intel·lecte resulta igualment divina en relació amb la vida humana. [...] Tant com puguem, hem d'immortalitzar-nos i hem d'intentar-ho per viure d'acord amb el millor que hi ha en nosaltres. Car això, malgrat que en grandària sigui petit, en puixança i dignitat ho ultrapassa tot de molt. Fins podríem pensar que cadascú s'identifica amb el que en ell hi ha de millor, per tal com és el que hi predomina i hi sobresurt. [...] Allò que és propi de la natura de cada ésser és el més excel·lent i el més plaent. Això, per a l'humà, és la vida que està d'acord amb l'intel·lecte, perquè més que més l'humà és intel·lecte. Per tant, aquesta vida esdevé la més feliç.⁸

Resulta deliciós aquest fragment del filòsof que ha inspirat el pensament d'Occident. En el seu relat ètic a Nicòmac, Aristòtil assimila la vida feliç amb la vida seguida i viscuda segons el *noûs*, la vida intel·lectual, que és el que l'humà té en comú amb la divinitat. Per la contemplació de la divinitat, d'allò que és veritable, immutable i etern, la persona entra en la vida de la felicitat, a la qual ha sacrificat tota la resta: per assolir el lleure en pau, fins i tot ha hagut de causar la guerra. D'aquesta noció aristotèlica en sorgirà la noció de l'*ànima racional*, per la qual l'humà entra en contacte amb Déu; per l'intel·lecte, el *noûs*, la part superior, immortal i divina, de l'ànima.

7. Plató, *Timeu* 76b: *Diàlegs XVIII* (Fundació Bernat Metge 317) Barcelona, 2000, p. 137.

8. Aristòtil, *Ètica a Nicòmac* X.7,1177 b-1178a: *Ètica Nicomaquea II* (Fundació Bernat Metge 292), Barcelona, 1995, p. 264-266.

3/ L'aportació de Pau de Tars (5-67 dC)

L'expressió de la tríada antropològica, esperit, ànima i cos, apareix formulada per primera vegada en la història de la literatura cap a l'any 55 dC, en el comiat de la carta als de Tessalònica, quan Pau els recomana: «Que el mateix Déu de la pau us santifiqui plenament i conservi totalment irrepremissibles el vostre esperit, la vostra ànima i el vostre cos per al dia de la vinguda de nostre Senyor Jesucrist» (1Te 5,23). Pau continua identificant un quelcom comú entre l'ésser humà i Déu: un quid anomenat *pneuma*, esperit, que ha evolucionat des del *noûs* aristotèlic, en una nova formulació, provinent ara de l'empelt bíblic; més precisament de la narració de la creació en el Gènesi 2,7, quan sosté: «El Senyor-Déu va modelar la persona amb la pols de la terra. Li va infondre l'alè de vida – מִיִּתְּ תַחְיֶה *nixmat haiim*– i l'ésser humà es convertí en vivent». Val a dir que el *pneuma* no anul·la el *noûs*, sinó que el complementa. Pau parlarà en altres moments d'aquest principi aristotèlic (1Co 14,14; 2Co 3,14; 4,4; 1Tm 6,5; 2Tm 3,8; Tt 1,15; Lc 24,45), però incorpora aquesta nova antiga dimensió humana del *pneuma*, la presència mateixa de Déu, suposant la resta de bell antuvi.

És fàcil adonar-se que aquí no es parla directament del *pneuma*, tampoc de la psique, sinó d'un component nou, que és el traduït per «alè de vida», el que es podria conèixer com impuls i inici vital; en realitat, la vida divina en l'ésser humà des de la crida a l'existència, tal com l'entén el redactor bíblic. Per entendre el terme hebreu de base, el *nixmat haiim*, cal recórrer a la lectura que efectua al seu torn Ireneu de Lió (+202), quan explica que «l'ésser humà perfecte és la mescla i unió de l'ànima que rep l'Esperit del Pare i, barrejada amb ella, la carn que ha estat creada segons la imatge de Déu».⁹

És a dir, que per Ireneu, l'ésser humà finalitzat, perfecte, *téleios*, des de la seva creació consta d'un primer do de l'Esperit de Déu, que crea l'esperit humà en ell. Aquest consistirà en la potència, en la llavor de la dimensió humanodivina destinada a rebre el mateix Esperit diví, porta d'interrelació entre ambdós subjectes: Déu i la persona humana. Si Plató i Aristòtil cridaven al contacte, comunicació i semblança entre ambdós a través del *noûs*, la intel·ligència, la ment, tal com al segle XVII tornarà a reclamar Descartes, la narració bíblica parlarà d'aquest contacte diví mitjançant l'esperit, dipositat en l'ésser humà des de l'inici de la crida a l'existència. Es tracta del connector, de l'endoll de l'esperit on s'ha de posar en contacte el mateix Esperit diví perquè la persona resti en la comunió divina, a l'estil del que el mateix Jesús explica en l'al·legoria del cep veritable de l'Evangeli de Joan 15,4b: «Així com les sarments, si no són al cep, no poden donar fruit, tampoc vosaltres no en podeu donar si no sou en mi.» Dirà en aquest sentit Pau, al capítol dedicat

9. Ireneu de Lió, *Adversus Haereses* V.6,1a: *Contre les hérésies. Livre V* (Sources Chrétiennes 153), Paris, 1969, p. 72-75.

a la vida en l'esperit: «αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ - l'Esperit dona testimoni amb el nostre esperit que som fills de Déu» (Rm 8,16).

4/ Antropologia contemplativa de Tomàs d'Aquino (1225-1274)¹⁰

En el pròleg de la STII-II de Tomàs, tot sembla conduït a la *consideratio virtutum*. Mirat de més a prop, en el mateix pròleg, Tomàs distingeix les *virtutes morales*, les *virtutes theologales* i les *virtutes intellectuales*, que es troben, amb la prudència, la saviesa, la intel·ligència i la ciència, connectades estretament amb els dons del mateix Sant Esperit.¹¹ Seguidament, afirma que «les virtuts morals no són un element constituït de la vida contemplativa».¹² Encara més, l'acció és inferior a la contemplació,¹³ perquè la primera prepara per a la segona, provoca l'exercici exterior de les virtuts i l'adquisició de les disposicions prèvies necessàries per part de l'ànima, disciplina les passions i les sotmet a la raó.¹⁴ La contemplació esdevé, doncs, un fruit de la raó superior.¹⁵ La vida contemplativa és ordenada a l'amor perfecte, tal com li ensenya Gregori el Gran (+604). Mentre que la vida activa esdevé sinònim de servei,¹⁶ la vida contemplativa significa llibertat.¹⁷ Tal com Aristòtil ja afirmava en

10. Henri De Lubac, «Saint Thomas d'Aquin dans la Tradition» a Henri de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, 2 vols., Paris: Desclée de Brouwer 1990, I: p. 153-161.

11. Henri De Lubac, *Théologie*, I: p. 156.

12. «Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 180.2.2: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 617.

13. «Secundum suam naturam [...] vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit. [...] q.1.simpliciter melior est quam activa.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 182.4: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 671-672.

14. «Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 180.2: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 618.

«Quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat [...] vita activa adjuvat ad contemplationem.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 182.3: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 134, p. 670.

15. «Ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda, sicut Augustinus dicit, *De Trin.* I.12,12.» Tomàs d'Aquino, *STII-II*: 182.4: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 672. Cf. Tomàs d'Aquino, *Questio Disputata De Veritate*, 15 a Tomàs d'Aquino, *Questiones Disputatae*, 3 vols., Paris 1882-1884, III: p. 464-481.

16. Cf. M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montreal: Université de Montréal - Institut d'Études Médiévales, 1950, p. 134-135, p. 159.

17. «Vita contemplativa in quadam animi libertate consistit [...] activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur.» Tomàs d'Aquino, *STII-II* 182,1: *Suma Teològica X* (Biblioteca de Autores Cristianos 134), Madrid: BAC, 1955, p. 665.

la seva *Ètica a Nicòmac*, la vida intel·lectual, la vivència de la intel·ligència, ment o *noûs*, la dimensió més semblant als déus, constitueix l'estadi superior de la condició humana, creada per romandre eternament.

En resum, Tomàs reclama la dimensió de semblança divina, inspirat en Gn 1,26. Per l'altra, afirma el destí de contemplació sobrenatural en la persona i, en darrer lloc, assenyalava el punt de connexió en la *mens* o intel·lecte, en el *noûs* aristotèlic, com a punt de semblança amb déu. Per aquest camí, l'intel·lecte ha de servir a la contemplació beatífica de la divinitat. Per Tomàs, s'arriba a la santedat per la raó.

No obstant, val a dir que es trobarà a faltar aquí la categoria d'inhabilitació i de comunió assenyalada per altres textos bíblics com són Jn 15; Rm 8 o He 4,12. De fet, Tomàs està més pendent d'Aristòtil que no pas de l'Escriptura bíblica. L'aproximació però, haurà valgut la pena.

5/ El CEC (1992) no diu esperit, ànima i cos

En la pàgina principal que el CEC dedica a la definició fonamental de l'antropologia, semblaria que el redactor no hauria estat prou afinat, atès que no incorpora l'aportació de Pau i de la Tradició i es limita a una lectura més aviat dualista, cos i ànima, sense tenir present el que l'Escriptura mantenia.¹⁸

En efecte, serà en el penúltim número d'aquesta secció, «Corpore et anima unus», després d'haver remarcat la díada cos i ànima, que afegeix, com si se n'hagués descuidat en el CEC 367:

De vegades trobem que es fa distinció entre l'ànima i l'esperit. Sant Pau prega perquè tot el nostre ésser, «l'esperit, l'ànima i el cos» (1Tè 5,23), es conservin irrepreensibles a l'hora de l'adveniment del Senyor (1Tè 5,23). L'Església ensenya que aquesta distinció no introdueix cap dualitat en l'ànima. [i que...] *Esperit* significa que l'home és ordenat des de la seva creació al seu fi sobrenatural.

I que la seva *ànima* és capaç de ser elevada gratuïtament a la comunió amb Déu.

La continuació natural d'aquesta pàgina es trobaria al CEC 1699-1706. La formulació del CEC reafirma la nomenclatura de l'ànima espiritual, tot i no tractar-se d'una categoria bíblica, ni tampoc patristica, ni tampoc provinent de la tradició filosòfica. Més aviat es tracta d'una terminologia introduïda per Pius XI i que consagra el CVII en GS 14.2. De la mateixa manera, i com es veu en el desplegament del CEC 367, es deixa, com a qüestió lateral

18. Jordi Castellet i Sala, *Esperit, ànima i cos. Antropologia primera triàdica seguint M. Fromaget*. Tesi de doctorat en teologia, Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià - Facultat de Teologia de Catalunya, 2016, 772.

i opcional, la tercera dimensió de l'antropologia fonamental, l'esperit. En efecte, el *CEC* presenta com a una possibilitat d'obertura l'entrada del vocabulari del paradigma triàdic, que es crea, sobretot, a partir de l'afirmació de Pau en 1Te 5,23.¹⁹ Sovint, els comentaristes desactiven aquesta formulació paulina.²⁰

La narrativa margina l'aportació bíblica, que insisteix, des de Pau, en la triple dimensió humana: esperit, ànima i cos (1Te 5,23; 1Co 15,44; Rm 8,16; He 4,12); aportació bíblica que hauria de prendre un valor cabdal, com remarca un document programàtic de la metodologia bíblica com és *Dei Verbum* 11,1, quan reclama la infal·libilitat de l'Escriptura per a la fonamentació de qualsevol doctrina cristiana:

Tot allò que afirmen els autors inspirats s'ha de considerar afirmat per l'Esperit Sant. En conseqüència, s'ha de professar que els llibres de l'Escriptura ensenyen de forma sòlida, fidel i sense error la veritat que Déu volgué que fos formulada en vista a la nostra salvació —*propter nostram salutem*.

Es pot concloure, doncs, a partir dels textos del *CEC*, que:

1. L'ésser humà s'ha d'entendre com un ésser unitari de cos i d'ànima, tal com resa el títol de l'apartat antropològic fonamental. No obstant, convé tenir present que el paradigma adoptat pel *CEC* és de matriu diàdica, de manera que empra els termes de l'hilemorfisme, però reconeix l'existència i importància dels d'arrel bíblica, com cor i esperit (*CEC* 367-368). No obstant, aquests darrers resten aquí com desarrallats.
2. En l'ànima no s'introdueix cap dualitat, com projectava Aristòtil en el seu *De Anima*.²¹ Al contrari, la visió cristiana dona a l'ànima una consistència compacta, a què s'atribueixen integralment totes les capacitats: intel·ligència, passió, voluntat, memòria, sentiments, ira, etc.

19. En el text de la versió catalana del *CEC* apareix aquesta citació doblada com per error, que no en la castellana ni en la versió web [consulta en línia 10/10/22] < https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p6_sp.html#II%20%E2%80%9CCorpore%20et%20anima%20unus%E2%80%9D > Un quequeig editorial que denotaria inseguretat davant els mots paulins.

20. J.A. Fitzmyer, «Teologia de San Pablo» a R. Brown *et al.*, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 5 vols., Madrid: Cristiandad, 1972, v: p. 815.

21. Aristòtil distingia tres tipus d'ànima: vegetativa, que realitza les funcions de creixement, nutrició i reproducció; sensitiva, que regula el sistema nerviós; i racional, capacitat de pensar i entendre, exclusiva de l'ésser humà. El savi peripatètic parlava de diferents ànimes. Cf. Aristòtil, *De Anima*. II.1,412a-413a: Psicologia (Laia 4) Barcelona, 1981, p. 73-77. Avui es poden entendre com a funcions de l'ànima, unida i inseparable del cos, formant amb l'esperit, l'ésser humà complet i enter.

3. L'esperit humà indica l'ordenació al fi sobrenatural. El pneuma garanteix l'obertura humana a les realitats divines i, per elles, al sentit i al propòsit existencials (CEC 367).
4. L'ànima, amb les seves potències, l'esperit inclòs, «és capaç de ser elevada gratuïtament a la comunió amb Déu».²²
5. No havent-hi una dualitat en l'ànima, tampoc no es deixa de banda que l'ésser humà consti igualment d'un esperit, que per la seva pròpia virtut el dirigeix i el destina cap al seu fi sobrenatural, és a dir, cap a Déu. Perquè la persona gaudeix d'esperit, és capaç de rebre Déu, és a dir, és *capax Dei*, per poder ser elevada a la seva comunió en el que suarà deia Aristòtil: «una vida d'aquesta mena podria ésser massa elevada per a la condició humana. Car ningú no viurà així, comptant sols amb la pròpia humanitat; caldrà que compti amb allò de diví que hi ha en ell; en la mesura que el diví sigui superior al que ell té de compost».²³
6. Si bé no hi ha un reconeixement explícit de la dimensió del pneuma humà, en canvi, apareix a l'ombra dels conceptes majors de cos i ànima. Per tant, l'esperit no té la categoria de nom, sinó d'adjectiu. En aquest cas, acompanyant el substantiu *ànima*. Aleshores sorgeix la pregunta: els animals no tenen igualment cos i ànima? Certament, però no tenen una ànima humana amb esperit, amb port d'entrada per a la seva interacció amb Déu, perquè el destí humà es troba en la plena comunió amb el seu creador (CEC 1).
7. Més enllà, en el número 364 del CEC, se cita «l'ànima espiritual» i es diu que «la persona tota sencera es troba destinada a esdevenir, en el Cos de Crist, el temple de l'Esperit Sant». En canvi, la utilització més comuna fins aleshores era la d'«ànima intel·lectiva o racional», com feu el Concili de Toledo (693) o el de Vienne (1311-1312). Pel que fa a l'esperit del paradigma triàdic, es parlarà d'ànima amb esperit, però no d'ànima espiritual. Aquesta nomenclatura no és exactament bíblica, sinó un constructe fruit de la relectura esbiaixada de Tomàs, que repesca al seu torn la doctrina aristotèlica. Cal notar que l'expressió «ànima espiritual» fou encunyada de manera relativament recent als nostres dies en el pensament del magisteri de l'Església; concretament per Pius XI en la seva encíclica de 1937, *Divini Redemptoris*, quan diu: «L'humà, ànima espiritual i immortal [...] cos i esperit».²⁴

22. Pius XII, Encíclica *Humani Generis* a Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1963, 606 = D2318.

23. Aristòtil, *Ètica a Nicòmac* X.7,1177 b-1178a; *Ètica Nicomaquea II*, (Fundació Bernat Metge, 292) Barcelona, 1995, p. 292, p. 264-266.

24. Pius XI, Encíclica *Divini Redemptoris* (19 març 1937) DH 3771 = AAS 29 (1937) 78: Heinrich Denzinger – Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 1999, 964.

La interpretació neoescolàstica comportarà una reducció de l'esquema antropològic al cos i ànima, que perdurarà fins a l'actualitat, mutant cap a un monisme materialista que acaba expulsant l'ànima i l'esperit del paradigma fonamental.

En realitat, la revisitació del *CEC* del terme «ànima espiritual» es forja per poder donar resposta a la necessitat que sent l'Església d'afirmar que l'ànima no és únicament intel·lectual, com indicaria l'herència del llenguatge de l'esperit tomasià i cartesà; més encara, es tractaria de l'ànima sobrenatural, de la identitat més pregona de l'ésser humà, destinat a Déu. L'ànima és, certament, la forma del cos, destinats ambdós a la resurrecció. El pas següent és el de reconèixer que *espiritual* no ha de ser tan sols un adjectiu, una característica afegida a l'ànima, sinó que l'esperit té una categoria i una posició per si mateix en la constitució fonamental humana. Aquesta constitució, que cal reivindicar amb l'antropòleg Michel Fromaget (1947),²⁵ assenyalava, no tant afirmar una distància amb l'ànima animal, sinó confirmar l'obertura al transcendent, al sentit, a Déu.

8. En el darrer punt de l'apartat antropològic, «un ésser de cos i ànima», es parla del cor humà (*CEC* 368). Essent aquesta una categoria d'arrel bíblica, el text la relega a una opció espiritual de tipus piadós, quan, de fet, es tracta de quelcom fonamental. En efecte, el cor, molt més que el múscul que activa la vida, cal veure'l com el fogar de les decisions, on se sospesen els sentiments i les conviccions de cadascú en la seva confrontació amb Déu mateix i la seva voluntat. Es tractaria d'una categoria propera o fins i tot idèntica a la de l'esperit humà, com seria la seu de la interioritat; el lloc propi de l'esperit, on Déu-Esperit s'hostatja i així es pot trobar amb la persona en la seva interioritat (Jn 15). La descripció i les característiques d'aquesta vida espiritual pertanyen a l'àmbit de la teologia.
9. Els documents que sorgiran a partir del gran punt de referència que constitueix el *CEC* de 1992 continuaran en la mateixa línia:²⁶ consagració de l'hilemorfisme tomista,²⁷ l'ànima com a forma indestruïble del cos humà, creada a imatge i semblança de Déu,²⁸ per la qual el cos

25. Michel Fromaget, *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire* (Question de 87) Gordes: Albin Michel, 1991, 365.

26. Comissió Teològica Internacional, «Comunió i servei. La persona humana creada a imatge de Déu» 30 a *Documents d'Església*, 845, 2005, p. 65-85 = < https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html > [consulta en línia: 12/09/2023].

27. Fonamentalment exposat a *STI* 93,5: Tomàs d'Aquino, *Suma Teològica III. Tratado del hombre* (Biblioteca de Autores Cristianos 177), Madrid: BAC, 1959, p. 576-578.

28. Comissió Teològica Internacional, «Comunió i servei» 31.

és assumit amb l'ànima, que és la que veritablement ha estat creada a imatge de Déu, subratllarà d'altra banda Ladaria.²⁹

6/ Proposta de nova formulació per al CEC

En conclusió, la formulació del CEC motiva una nova visitació dels conceptes fonamentals antropològics: *esperit*, *ànima* i *cos*. Considerant en perspectiva la història de la interacció humana-divina, caldria afinar millor la redacció d'aquesta pàgina perquè respongués més adequadament a la descripció de l'ésser humà en tant que la seva ment intel·lectual, el *noûs*, com el seu esperit, el pneuma, es troben en situació d'entrar en diàleg amb la divinitat; cadascun des del seu àmbit.

D'aquesta manera, la vida moral resta orientada segons la vida espiritual; el *noûs* humà connecta amb el *noûs* diví; el pneuma humà entra en relació amb el pneuma diví i el tot forma la persona en la seva interioritat, del fur intern del qual en brollen les decisions i accions humanes. Per aquest procés, la persona troba el camí de la seva felicitat en la plena contemplació divina, i més en la participació de la mateixa vida de Déu. Restant habilitada aquesta potencialitat, l'ésser humà pot arribar a besllumar l'àmbit del sentit i el propòsit de la seva existència.

A mode de conclusió, doncs, es podria proposar una nova redacció per a la pàgina antropològica del CEC que comencés així:

«II. Ésser unitari d'esperit, ànima i cos.

362. La persona humana, creada a imatge de Déu (Gn 1,26),
és un ésser a la vegada espiritual, psicològic i corporal (1Te 5,23).»

A partir d'aquí, s'encetaria un nou capítol de caire eminentment teològic.

29. L.F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Introducción al estudio de la teología 8), Estella: Verbo Divino, 1993, 18, 67, 84.

Espectura i diferència en Maurice Blanchot

JOAN CABÓ RODRÍGUEZ

La Salle-Universitat Ramon Llull

Resum: Pensar la diferència és un dels llocs propis més característics de la filosofia continental contemporània. En aquest treball intentarem estirar el fil de la diferència en el context de la filosofia nascuda de Husserl per acostar-nos a la lectura particular que en fa Maurice Blanchot. Després d'una primera introducció, emprendrem aquest camí sintèticament en tres etapes. En la primera, intentarem acostar-nos al pensament de la diferència en la mesura que pot néixer d'una fenomenologia que s'atansa als seus límits. En la segona, a partir d'un comentari de Jean-Luc Marion, ens introduïrem en el desplegament de dimensions diverses de la diferència en Heidegger, Levinas i Derrida, en tant que són autors centrals amb els quals Blanchot dialogarà. En darrer lloc, en la tercera etapa d'aquest breu itinerari, esbossarem el plantejament propi de Blanchot sobre aquesta qüestió, assenyalant la seva distància o afinitat intel·lectual amb els principals desplegaments de la diferència introduïts prèviament.

Paraules clau: Maurice Blanchot, diferència, escriptura, fenomenologia.

Writing and difference in Maurice Blanchot

Abstract: Thinking about difference is one of the defining features of contemporary continental philosophy. In this work, we aim to trace the thread of difference within the philosophical tradition that emerged from Husserl, with a particular focus on Maurice Blanchot's unique interpretation of it. After a brief introduction, we will proceed in three stages. In the first, we will explore how the concept of difference can emerge from a phenomenology that approaches its own limits. In the second, drawing on a comment by Jean-Luc Marion, we will examine how the different dimensions of difference unfold in the thought of Heidegger, Levinas, and Derrida—three central figures in the discussion of Blanchot. Finally, in the third stage, we will outline Blanchot's own approach to difference, highlighting his intellectual affinities and distances from the major formulations of difference discussed earlier.

Keywords: Maurice Blanchot, difference, writing, phenomenology.

1/ Introducció

Pensar la diferència és potser el lloc propi més característic de la filosofia continental contemporània. La qüestió de la diferència arrela tant en l'obra de Nietzsche, com en la psicoanàlisi de Freud i en la fenomenologia husserliana. L'obra de Husserl, en particular, explora algunes qüestions límit que propiciaran grans desenvolupaments ulteriors en diverses direccions, com ho seran la tematització de la diferència ontològica heideggeriana o l'experiència paradoxal de l'altre en Levinas. Igualment, un altre bon coneixedor de l'obra de Husserl, Jacques Derrida, sostindrà que la diferència és allò més propi i irreductible en el pensament de la nostra època, i pronunciarà el 1968 la seva conferència programàtica «La Différance». El mateix any, Gilles Deleuze publicaria *Différence et répétition*. Aquestes referències emmarquen una condició d'època que troba un dels seus epicentres en el pensament francès de la segona meitat del segle vint, profundament marcat pel Maig del 68.

La qüestió de la diferència ressonarà també d'una forma altament significativa en l'obra de Maurice Blanchot, nascuda de la crítica literària i del pensament sobre l'escriptura. En *L'entretien infini*, publicat el 1969, hi reivindicarà l'escriptura fragmentària i la discontinuïtat com a exigència del pensament. Segons el crític francès, la paraula diu la diferència i s'allunya de la possibilitat del sistema i de la identitat. En l'obra de Blanchot podem trobar-hi un plantejament original d'aquesta qüestió d'època tant en el pla lingüístic i literari, com en l'ontològic i en l'eticopolític. En el rerefons dels plantejaments de Blanchot, s'hi reflecteixen, a més, molt sovint, algunes qüestions plantejades per Heidegger, Levinas i, més tard, Derrida. Tots tres provenen del tronc de la fenomenologia. Aquest fil de la diferència en el context de la filosofia continental nascuda de Husserl és el que precisament intentarem estirar per endinsar-nos en la proposta particular de Blanchot. Emprendrem aquest camí —molt sintèticament, és clar, pel temps de què disposem— en tres etapes: en la primera —«Del paradigma de la presència al pensament de la diferència»—, intentarem acostar-nos al pensament de la diferència en la mesura que pot néixer d'una fenomenologia que s'atansa als seus límits; en la segona —«Relectures de la diferència»—, ens introduïrem en el desplegament de dimensions diverses de la diferència a partir d'alguns pensadors clau amb els quals Blanchot dialogarà; finalment, en la tercera etapa d'aquest breu itinerari —«Maurice Blanchot i el pensament de la diferència»—, ens acostarem al plantejament propi de Blanchot sobre aquesta qüestió i a la seva distància o afinat intel·lectual amb els principals desplegaments de la diferència introduïts prèviament.

2/ Del paradigma de la presència al pensament de la diferència

Hem intentat mostrar en alguns treballs previs que l'obra de l'escriptor francès Maurice Blanchot, que es mou principalment en l'àmbit de la crítica literària, podria comprendre's com un accés excèntricament fenomenològic «a les coses literàries mateixes».¹ En aquesta direcció han apuntat els estudis de Marlène Zarader, Jérôme De Gramont o Etienne Pinat.² Sens dubte, Blanchot va entrar en contacte amb les investigacions fenomenològiques des dels seus anys a Estrasburg, on coincidí amb un jove Emmanuel Levinas. Més endavant, es faria molt patent en la seva obra crítica la petjada de Heidegger, sobretot als anys cinquanta. Acaba de ser publicat, per cert, un extensíssim volum amb les notes inèdites de Blanchot sobre Heidegger. I a partir dels anys seixanta, en canvi, s'accentuarà en la seva obra el distanciament del filòsof alemany i una influència molt gran de Levinas, que donaria lloc a un interessant diàleg entre ambdós pensadors.

Aquesta petjada de la fenomenologia em sembla decisiva per abordar la qüestió de la diferència, ja que l'obra de Husserl i els seus desplegaments ulteriors marcaran el curs de la filosofia continental al segle xx, en la qual aquesta qüestió de la diferència esdevindrà central. Podríem dir que la fenomenologia de Husserl intenta dibuixar un marc ideal de la filosofia i que, simultàniament, en constata la impossibilitat. Trobem una formulació paradigmàtica del seu projecte en el cèlebre §24 d'*Idees I*, sobre «El principi de tots els principis». Però Husserl mateix descobrirà que potser aquest model no és més que un miratge en el desert. En aquelles qüestions clau, com ho són el flux temporal de la consciència, a les *Lliçons sobre la consciència interna del temps*, editades per Edith Stein i Martin Heidegger, o la intersubjectivitat, a la cinquena de les *Meditacions cartesians*, traduïda precisament per Levinas, hi veurà límits o punts de fuga que escapen a aquest model de fenomenicitat en què la intuïció i la donació estarien equilibrades. Amb el llenguatge de Jean-Luc Marion, podríem dir que, més enllà de la fenomenicitat comú, Husserl topa amb fenòmens *saturats*.³

1. Hem contextualitzat aquest acostament en alguns treballs previs. Vegeu: J. Cabó Rodríguez, «Maurice Blanchot y la crítica literaria como realización excéntrica del proyecto fenomenológico», a S.A. Flores Borjabad, I. Respaldiza Salas i R. Grana (Coord.), *Nuevas investigaciones y perspectivas sobre literatura, cultura y pensamiento*, Madrid: Dykinson, 2023, p. 301-317; J. Cabó Rodríguez, «Escriptura e intencionalidad en Maurice Blanchot», *Cauriensia*, xvii, 2022, p. 25-44.
2. Vid. Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse: Verdier, 2001; Jérôme De Gramont, *Maurice Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, L'événement*, Mayenne: Corlevour, 2011; Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*, Bucarest: Zeta Books, 2014.
3. Cf. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (4^e édition corrigée et augmentée), Paris: PUF, 2013, p. 370-383.

Si entenem el paradigma esbossat al §24 d'*Idees I* com un model de *presència*, de confluència equilibrada de la intuïció i la donació, la crisi d'aquest paradigma de *presència*, o almenys la seva desestabilització, en les regions límit de la fenomenicitat, conduirà la filosofia a pensar la *diferència*. Les coses mateixes a les quals ens atensem se'ns escapen, no es deixen aprehendre, ens les trobem permanentment diferint, marcant la distància que ens impedeix fer-ne *objectes* del pensament.

3/ Relectures de la diferència

Tres grans filòsofs contemporanis que sens dubte desplegaran en direccions diferents el pensament de la diferència, tots tres partint inicialment de la fenomenologia, són també els tres filòsofs amb qui Blanchot dialogarà amb més intensitat, explícitament o implícitament, entorn del tema de la diferència: Heidegger, Levinas i Derrida. Les seves propostes ens poden ajudar a comprendre els desenvolupaments del tema de la diferència presents en l'obra de Blanchot.

Per tal de copsar el diferent caràcter, però també la possible complementarietat, d'aquestes tres perspectives sobre la diferència, permeteu-me de remetre a una imatge que proposa Jean-Luc Marion, cap al final d'una gran obra de joventut, *L'idol i la distància*, marcat certament per la lectura de la diferència que uns anys abans havia fet Hans Urs von Balthasar al cinquè volum del seu *Glòria*.⁴ Per situar cadascuna de les dimensions de la diferència, Marion remet a la carta de sant Pau als Efesis (3,18). Allà, sant Pau ens insta a conèixer l'amor de Déu en tota la seva amplada i llargada, alçada i profunditat. Marion interpreta aquestes dimensions explicitades per sant Pau en clau de diferència i distància. Les tres dimensions de la diferència serien en el fons tres lectures de la diferència ontològica heideggeriana: copsada en la seva *amplada*, és a dir, en la diferència entre l'ésser i l'ens, com proposa Heidegger; depassada en la seva *alçada*, és a dir, en la diferència respecte a altri, com proposa Levinas; o considerada en la seva *llargada*, és a dir, en la *diferència* («différance») que caracteritzaria l'escriptura, com proposa Derrida. Totes aquestes diferències, però, romandrien interiors a una quarta dimensió, la *profunditat*, que segons Marion cal pensar des de l'ordre superior de la caritat i que, a partir de Balthasar, es podria formular teològicament com la distància intratrinitària entre el Déu-Pare i el Déu-Fill, com la retirada del Déu-Pare que preserva Déu de convertir-se en un ídol.⁵

4. Vid. Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Una estètica teològica*. 5. *Metafísica. Edad Moderna* (trad. V. Martín i F. Hernández), Madrid: Encuentro, 1996, p. 563-575.

5. Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, Paris: Grasset, 1977, p. 309-311.

La primera gran fita en el camí que condueix la fenomenologia al pensament de la diferència és, sens dubte, Heidegger, amb la seva formulació de la diferència ontològica entre l'ens i l'ésser, o la diferència en *amplada*, com la qualifica Marion. Per desvelar l'ésser que es retira, el filòsof alemany ha de superar necessàriament la mera descripció i el llenguatge propi del *logos* apofàntic i referencial. Vet aquí unes notes seves de principis dels anys quaranta –al volum *Das Ereignis*– en què ens formula aquest depassament com una mena d'imperatiu: «Impedeix una vegada la mera descripció, que sempre només evadeix en l'ens, interdiu el mer informar, que només enyora el passat, desisteix planejar i computar, que només entaula el futur pròxim –i intenta després encara pensar i dir. Llavors et serà com si fos el no-res. Però llavors serà per a tu allò que és: l'ésser [*Sein*]».⁶ Pensar és considerar aquest no-res que marca la diferència de la retirada de l'ésser.

La segona gran fita és Levinas. En un cert sentit, tota la seva obra podria comprendre's com un aprofundiment d'aquella cinquena *Meditació cartesiana* que havia traduït per a Husserl en la seva joventut. El problema de la intersubjectivitat ens confronta d'entrada, ja amb Husserl, a un *alter ego* la realitat essencial del qual, el fet de ser una altra consciència, ens roman sempre oculta, i descobrim només indirectament, com una *a-presentació*, i per analogia amb la nostra experiència interna.⁷ Levinas, però, descobrirà que aquesta diferència es radicalitza fins al punt de descobrir en el *rostre* (*visage*) de l'altre una inversió de la intencionalitat que converteix el subjecte en subjecte a l'altre, i li imposa una responsabilitat absoluta envers ell. La diferència en *alçada*, com l'anomenaria Marion, preserva l'altre de la seva objectivació o reducció a un sistema. El rostre de l'altre és una mena de punt de fuga que obre l'infinit.

La tercera fita és Derrida. Segons ell, la diferència és per al pensament allò més propi i irreductible de la nostra època.⁸ La seva proposta consistirà en una desconstrucció de l'arquitectura de la presència que ha dominat el pensament metafísic, i que beu també, sens dubte, del projecte que formulava ja Heidegger al §6 d'*Ésser i temps*. En el cas de Derrida, aquesta desconstrucció de la metafísica es duu a terme partint d'un àmbit ben afí al de Blanchot, el de l'escriptura, l'estudi del diferir en el llenguatge i en el signe. És el que Marion ha caracteritzat com a dimensió *horitzontal* de la diferència. Per Derrida, la distinció entre presentació i representació resultarà impossible, allò

6. Martin Heidegger, *El evento* [*Das Ereignis*] (trad. Dina V. Picotti C.), Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2016, p. 163 [La traducció catalana és nostra].

7. Cf. Edmund Husserl, *Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia* (trad. F. Pereña Blasi i J. González-Guardiola), Barcelona: Universitat de Barcelona, 2016, p. 120-122 (§50).

8. Cf. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, p. 7.

que assegura la presència és també allò que la torna impossible, de tal forma que, per a ell, les *coses mateixes* sempre se sostreuen.⁹

Malgrat algunes divergències importants entre els enfocaments i els projectes filosòfics, en aquests desenvolupaments particulars i originals de la fenomenologia hi subjau quelcom compartit: una experiència límit del diferir de la presència. Una experiència que també es revelarà en l'obra de Blanchot en el seu accés excèntricament fenomenològic a la cosa mateixa de l'espai literari.

4/ Maurice Blanchot i el pensament de la diferència

Si els pensaments de Heidegger, Levinas i Derrida¹⁰ troben el seu punt de partida en les investigacions de Husserl, aprofundint-les des del diferir irreductible d'allò que en l'experiència no es dona com a presència –l'ésser, el rostre de l'altre, el referent del signe–, Blanchot duu a terme d'una forma molt particular un accés a les *coses literàries mateixes* i, en la intimitat irreductible de l'espai literari, assisteix, com Orfeu, a l'esvaïment del seu punt intencional, maldant per agafar les ombres d'una Eurídice que es dissipa en l'abisme quan la mirada del poeta se la vol apropiat.¹¹

Blanchot entrarà en diàleg amb les tres dimensions de la diferència que esbossàvem fa un moment. El pensament de Heidegger i l'exploració en *amplada* de la diferència marcaran profundament l'obra crítica de Blanchot, sobretot als anys cinquanta, malgrat que, després, progressivament s'aniria distanciant cada cop més del filòsof alemany. L'aprofundiment en *alçada* del seu amic Levinas, en canvi, s'aniria fent cada cop més present en l'obra de Blanchot, especialment a partir dels anys seixanta. Pel que fa a la proposta de Derrida, més tardana, comparteix amb el crític francès un gran tema de fons: l'escriptura com a *a priori* radical, i la relació entre ambdós fou també intensa al final de la vida de Blanchot.¹²

9. Cf. Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 41-43.
10. Si bé el pensament de Jacques Derrida és el que més s'ha allunyat del mètode pròpiament fenomenològic, cal tenir ben present el seu aprenentatge fenomenològic i el caràcter de les seves primeres obres, que marcarien els desenvolupaments ulteriors: el seu treball de 1953-1954, publicat posteriorment, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-54), Paris: PUF, 1990, la seva traducció i introducció a l'obra de Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris: PUF, 1962 i *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF, 1967.
11. Parafrasejo P. Virgili Maró, *Geòrgiques* (trad. Miquel Dolç), Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1963, p. 190-191 (IV, vv. 499-503).
12. Es poden consultar alguns testimonis de la correspondència entre ambdós pensadors a l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine – IMEC (Abaye d'Ardenne). Blanchot, de fet, va fer Derrida hereu dels seus drets intel·lectuals, tot i que malauradament el filòsof d'origen argelià morí molt poc després del traspàs de l'escriptor francès.

En certa mesura, doncs, Blanchot recull en la seva obra aquesta triple dimensió de la diferència. La diferència en la seva *llargada*, aprofundida per Derrida, l'entoma Blanchot des de la qüestió de la llengua i l'escriptura, considerada en els seus modes originaris de donació, més enllà del llenguatge instrumental,¹³ vers un dir que excedeix la referencialitat, i que, per tant, escaparia a allò que Derrida anomena *logocentrisme*.

Pel que fa a l'amplada, repensarà, en el context de la seva reflexió sobre l'espai literari, allò que en l'experiència es retira i es mostra paradoxalment com a inaparent, però depassant l'ésser heideggerià i la diferència ontològica en la noció de *neutre*, una expressió que va prenent diverses formes al llarg de la seva obra, i que indica precisament un buit que marca la diferència entre un i altre.¹⁴

Aquest mateix filó del neutre endinsarà Blanchot en un íntim diàleg amb Levinas.¹⁵ El gir fenomenològic efectuat per Levinas, depassant l'ontologia en una nova filosofia primera fundada en la relació ètica en un sentit fonamental, troba en Blanchot un pensament correlatiu nascut en l'experiència de l'escriptura. La paraula, considerada en el seu mode més propi de donació, més enllà dels seus usos instrumentals, és paraula adreçada a l'altre, que no mira de constituir el món, sinó de considerar l'altre sense mediació, en la seva in-essencialitat, en la seva diferència irreductible. Un neutre (*ne uter*, ni l'un ni l'altre) preserva aquesta diferència entre l'un i l'altre. El neutre, no obstant això, no és una mediació. Com deia el mateix Levinas sobre Blanchot,¹⁶ el neutre, pròpiament parlant, no és; però assenyala un espai dissimètric i diacrònic, una relació incommensurable que manté l'altre sempre per sobre de mi, diferint *en alçada*. Blanchot apunta que els dos centres de gravetat de tot llenguatge són la denominació del possible i la resposta a l'impossible.¹⁷ Però podríem arribar a comprendre la segona com a condició de possibilitat de la primera. En la seva font, la paraula sorgeix d'aquesta relació irreductible amb l'alteritat. L'altre pot revelar-se, llavors, com el sentit més profund de l'experiència impossible. Més encara: la resposta a l'impossible que l'espai literari anunciava pot ser ara pensada en tant que responsabilitat envers l'altre.

13. Cf. Maurice Blanchot, *Faux pas*, Paris: Gallimard, 1943, p. 9-23; Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard, 1955, p. 236-237; Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris: Gallimard, 1969, p. vii.

14. Cf. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris: Gallimard, 1973, p. 97. Per a una primera introducció a aquesta noció, vegeu: J. Cabó Rodríguez, «L'escriptura, el neutre i la tasca de pensar. Una aproximació a Maurice Blanchot a partir de la seva obra crítica i filosòfica», *Ars Brevis. Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna* (Universitat Ramon Llull), xix, 2013, p. 44-50.

15. Cf. Maurice Blanchot, «Notre compagne clandestine», a *La condition critique. Articles 1945-1998*, Paris: Gallimard, 2010, p. 357-367.

16. Cf. Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier: Fata Morgana, p. 51-52.

17. Cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris: Gallimard, 1969, p. 92.

Restaria considerar, però, si encara podríem establir una certa correlació entre la lectura blanchotiana de la diferència i aquella quarta dimensió, la profunditat, que Marion llegeix explícitament en clau teològica. En el cas de Blanchot, la diferència troba un punt culminant en la seva reflexió sobre la condició jueva i en la relectura de l'Escriptura. Certament, el seu judaisme de pensament és potser només el límit d'aquesta diferència en *alçada*, forjada en diàleg amb Levinas. Aquesta exigència ètica s'obre en Blanchot a un *defora* que no pot ser un lloc teològic, però que és el lloc de la resposta a l'impossible, que ens preserva de tota idolatria de pensament. Tota l'obra de Blanchot ens insta a testimoniar l'impossible, a preservar el defora de la seva reducció a la identitat o a la indiferència. I aquesta és potser avui la tasca més important del pensament.

Sarx: una anatomia fenomenològica del cos viscut

XAVIER ESCRIBANO

Universitat Internacional de Catalunya

Resum: Aquest treball desenvolupa la idea d'una anatomia fenomenològica del cos viscut, tal com és proposada per Drew Leder, seguint la inspiració i ampliant la fenomenologia de la corporalitat de Maurice Merleau-Ponty. Destacarem, entre les aportacions de Leder, el reconeixement de la natura multidimensional del cos viscut, subratllant la diferència i l'entrellaçament entre el cos estesiològic o superficial i el cos visceral o profund. Finalment, es posarà èmfasi en el caràcter dinàmic d'una anatomia fenomenològica, capaç de recollir i conceptualitzar l'experiència de la corporalitat tenint en compte les profundes modificacions que el nostre cos pot experimentar al llarg de la vida, o bé per la incorporació o extensió tecnològica.

Paraules clau: Anatomia fenomenològica, cos viscut, cos estesiològic, cos visceral, Leder, Merleau-Ponty.

Sarx: a phenomenological anatomy of the lived body

Abstract: This work develops the idea of a phenomenological anatomy of the lived body, as proposed by Drew Leder, following the inspiration and extending the phenomenology of corporeality by Maurice Merleau-Ponty. We will highlight, among Leder's contributions, the recognition of the multidimensional nature of the lived body, underlining the difference and the intertwining between the aesthesiological or superficial body and the visceral or deep body. Finally, emphasis will be placed on the dynamic nature of a phenomenological anatomy, able to collect and conceptualize the experience of corporeality taking into account the profound modifications that our body can undergo throughout life, either by the incorporation or technological extension.

Key words: Phenomenological anatomy, lived body, aesthesiological body, visceral body, Leder, Merleau-Ponty.

El terme *sarx* (σάρξ) és una paraula de la llengua grega que s'acostuma a traduir per 'carn'¹ (*chair, flesh*) i que s'empra, amb alguns matisos propis, com a sinònim de *soma*, traduït habitualment per *cos* (*corps, body*). En abundants textos de la literatura grega clàssica, el terme *sarx* es refereix al cos vivent i a la seva concreta materialitat de carn, ossos, tendons, sang, etc. Així passa, per exemple, en el *Timeu* platònic. En altres ocasions, *sarx* s'empra en contrast amb els conceptes d'*ànima* (*psyché*) o d'*esperit* (*pneuma*). És un terme que concentra abundants ressonàncies, tant literàries, filosòfiques, com també teològiques² i que, per aquest motiu, dona nom i inspira la tasca d'un grup de recerca interdisciplinari, nascut el 2012 a la UIC,³ amb el propòsit d'abordar les múltiples dimensions de la corporalitat humana des d'una perspectiva filosòfica i antropològica integradora dels sabers humanístics, científics i artístics. Un dels eixos vertebradors de la recerca duta a terme en el si del grup el constitueix la idea d'una «anatomia fenomenològica del cos viscut», que passem a exposar detingudament a continuació.

1/ Una anatomia fenomenològica del cos viscut

El concepte d'*anatomia* ens condueix d'una manera immediata a representar-nos imaginativament un «cos-cadàver» disseccionat o examinat metòdicament, com a la famosa *Lliçó d'anatomia del Dr. Tulp*, de Rembrandt (1632), o bé a l'obra fundacional de l'anatomia moderna, *De humani corporis fabrica* (1543), d'Andreas Vesalius.⁴ L'anatomia del «cos-cadàver» treballa separant unes parts de les altres i realitzant el catàleg exhaustiu del cos humà fins als seus components més recòndits. Podríem dir que l'anatomia basada en la dissecció de cossos és una anatomia *partes extra partes*.

En contrast amb això, pot semblar paradoxal parlar d'una «anatomia fenomenològica del cos viscut», atès que en el cos vivent i operant –en la vivència que en tenim, quan l'experimentem en la perspectiva fenomenològica de la primera persona– l'acció protagonitzada per qualsevol part o regió corporal implica la col·laboració unitària i sinèrgica de la resta del cos, sense que puguem considerar-les a part les unes respecte de les altres. Així, tal com diu

1. Prenent com a punt de referència la definició del terme grec oferta per Bailly, *sarx* significa: 1. La carn (*chair*) de l'ésser humà i dels animals; 2. El cos en oposició a l'ànima; 3. La carn considerada com a aliment. Cf. Vegeu «σάρξ», a A. Bailly, *Dictionnaire Grec - Français*, Paris: Hachette, 1950.
2. Com, per exemple, el conegut passatge joànic: *et Verbum caro* [σάρξ] *factum est* (Jn. 1, 14). Cf. les veus «carne» i «cuerpo» a X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 1972, p. 146-150 i p. 203-207.
3. Actualment, SARX és un Grup de Recerca Consolidat, reconegut per l'AGAUR (2021 SGR 567). Vegeu: www.sarx.website
4. Vegeu: J. B. De C. M. Saunders i Charles D. O'Malley, *The Illustrations from the works of Andreas Vesalius of Brussels*, New York: Dover Publications, 1973.

Maurice Merleau-Ponty, que és un dels filòsofs que guia la present anàlisi, en qualsevol acció o bé operació corporal «tenim el cos a la nostra disposició com una potència indivisa».⁵ Tanmateix, tot i que mai no s'ha de perdre aquesta unitat del cos viscut que experimentem en cadascuna de les interaccions corporals amb nosaltres mateixos, amb el món i amb els altres, es pot dir que el cos es diversifica en parts, o en regions, no només sobre la taula de dissecció, sinó en els diversos modes de relació sensomotriu i estesiològica amb el món i en les diverses formes com s'experimenta a si mateix. Així, si bé és veritat que el nostre cos vivent i actuant funciona a cada moment com una totalitat indivisa,⁶ també és cert que les accions corporals es concreten accentuant un aspecte o altre de la nostra geografia corporal. Així, en un acte de comunicació oral, per exemple, la veu, el rostre expressiu, les mans que gesticulen, assumeixen bona part del protagonisme, mentre que si ens trobem en el tràngol d'una exigent cursa de muntanya, llavors són les cames, la respiració i el batec del cor els que ocupen el primer pla de la nostra vivència. L'anatomia del cos viscut para atenció, doncs, a aquesta accentuació de les diverses àrees o regions de la geografia corporal per poder descriure la seva forma característica de donar-se i aprofundir en els seus múltiples nivells de significat.

L'autor que ens proporciona la rúbrica «*phenomenological anatomy of the lived body*»⁷ i que ha ofert indicacions més vàlides al respecte és Drew Leder, a *The Absent Body* (1990). La tesi fonamental de Leder és que el cos propi, el cos experimentat en primera persona, tendeix paradoxalment a la «desaparició» (*dis-appearance*). Diem «paradoxalment» perquè aquesta desaparició és l'altra cara de la seva presència constant, però atemàtica,⁸ que el constitueix en un «camp de presència primordial»,⁹ que no es pot erradicar del món experiencial, davant el qual apareixen i desapareixen els objectes, com diu Merleau-Ponty, a *Phénoménologie de la perception* (1945).

Leder explica aquesta tendència a la desaparició per l'estructura extático-recessiva de l'experiència corporal: els òrgans sensorials ens projecten –extàticament– cap al món, mentre que ells s'oculten –recessivament– de tota consideració temàtica. El «cos-mediador» no s'interposa, no obstaculitza la referència al món, sinó que la vehicula sense fer-se ell mateix present, man-

5. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 96.

6. Aquesta unitat del cos es veu amenaçada per la «desintegració» que implica la malaltia. Per una perspectiva fenomenològica sobre la malaltia com a pèrdua de la unitat o integritat del cos viscut, vegeu: Susan Kay Toombs, «Illness and the paradigm of lived body», *Theoretical Medicine*, 9, 2, 1988, p. 201-226. DOI: 10.1007/BF00489413.

7. Drew Leder, *The Absent Body*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990, p. 29-30, p. 56-57, p. 104.

8. I que sempre se situa, per dir-ho així, no *devant moi* (a davant de mi), sinó *avec moi* (amb mi), com diu l'autor. Vg.: Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 108.

9. *Ibidem*.

tenint-se, per dir-ho així, en el rerefons. Aquesta estructura extaticorecessiva del «cos-mediador» pateix una inversió quan el subjecte experimenta dolor, malestar, greu limitació o qualsevol sensació aversiva, associada a alguna malaltia o no: apareix llavors el «cos-obstacle», caracteritzat, ja no per la desaparició (*dis-aparition*), sinó per la seva aparició disfuncional (*dys-aparition*),¹⁰ que pot ser insistent o fins i tot exasperant. Quan el cos disfuncional entra en escena, pot absorbir o acaparar tota l'atenció conscient¹¹ i reduir o fins i tot suprimir l'experiència del món: «Per al malalt –ens recorda Merleau-Ponty– els esdeveniments del seu cos són els esdeveniments de la jornada».¹²

Tenint en compte aquest joc de *des-aparicions* i *dys-aparicions* que caracteritza l'experiència del cos en primera persona, la funció assignada al desenvolupament d'una «anatomia fenomenològica del cos viscut» consisteix precisament –segons Leder– a caracteritzar les diferents regions del cos d'acord amb la seva forma usual de presència i d'absència i els modes de relació amb el món que permeten o potencien.¹³ En el recorregut virtualment inesgotable per les formes d'experimentar les diferents parts del cos en les seves dimensions sensomotrius, expressives i, fins i tot, viscerals, trobarem significatives diferències. Les diverses regions corporals impliquen o conviden diferents estils d'existència, ja que, evidentment, vivim els nostres ulls o les nostres orelles de forma diametralment oposada de com vivim i experimentem el pàncrees o el fetge. En concret, Leder dona forma sistemàtica a aquesta intuïció i estableix tres formes de desaparició del cos en l'experiència, que mencionarem per completar aquesta primera part de l'exposició: a) en primer lloc, la «desaparició focal» (*focal disappearance*), característica, per exemple, dels òrgans dels sentits, en la mesura que es troben en l'origen d'un camp sensorial des del qual s'apunta, per dir-ho així, cap als objectes, segons l'estructura *des de - cap a* (*from - to*); b) en segon lloc, la «desaparició de rerefons» (*background disappearance*), quan la regió corporal considerada no apareix en l'experiència, però tampoc es troba en l'origen de l'acte perceptiu o motriu que protagonitza el cos en una acció concreta, com passa, per exemple, amb la meua esquena o els meus peus, mentre escric aquest article; i, finalment, c) la «desaparició profunda» (*depth/visceral disappearance*), pròpia de les vísceres (pàncrees, fetge, vesícula, etc.), que en la seva profunditat i

10. L'encertat joc de paraules *dis-aparition/dys-aparition* (homofòniques, però de significat antagònic) introduït en aquest punt per Leder no és literalment traduïble en llengua catalana.

11. Una reflexió conceptualment aclaridora de la relació entre atenció i dolor des de la perspectiva fenomenològica la trobem, entre altres treballs del mateix autor, a Agustín Serrano de Haro, «Pain Experience and Structures of Attention: A Phenomenological Approach», a S. Van Rysewyk (Ed.), *Meanings of Pain*, Cham: Springer, 2016, p. 165-180.

12. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 101.

13. Leder, *The Absent Body*, op. cit., p. 29-30.

ocultació romanen habitualment i –en el millor dels casos– alienes al circuit de l'experiència.

Sens dubte, es podrien assenyalar variacions individuals i culturals en aquest esquema, atès que, individus particulars, estils artístics o cultures diferents poden fer ús del seu físic d'una manera diversa, accentuant certes regions de les quals altres prescindeixen més. Cultures o societats diferents, també èpoques històriques allunyades en el temps, poden diferir entre si en la manera d'apropriar-se el cos, en el protagonisme atorgat, per exemple, a un sentit o a un altre (la vista, l'oïda, el tacte, etc.) com a forma primera i més immediata de relacionar-se o referir-se al món sensible. En el camp de les arts escèniques i del moviment, per exemple, fer més eloqüent artísticament una part del cos amb una menor protagonisme expressiu a la vida quotidiana pot esdevenir un recurs artístic, com en el cas exemplar de la coreografia *Torse* (1978) de Merce Cunningham.

2/ «Cos superficial» i «cos visceral»

Leder destaca la «naturalesa multidimensional» del cos viscut i, a propòsit d'aquesta multidimensionalitat, realitza una doble distinció: per una banda, assenyala l'existència d'un «cos superficial», és a dir, el cos estesiològic i expressiu, en constant relació amb el món a través dels sentits i el moviment, caracteritzat per la seva desaparició extàtica i focal; per altra banda, ens presenta una altra dimensió del cos: el «cos visceral o profund», difícilment experienciable, fenomenològicament elusiu, encarregat del sosteniment de la vida i caracteritzat per una forma de desaparició recessiva.¹⁴ Per sota del cos superficial, perceptiu i percebut, actiu i passiu, subjau una dimensió visceral anònima. La plasticitat i l'adaptabilitat de la superfície permet una limitació d'allò visceral a funcions molt concretes relacionades amb l'operació fonamental de viure (circulació, digestió, respiració) i de proporcionar les bases energètiques de l'activitat «en la superfície».

Aquesta doble dimensionalitat, assenyalada per Leder, constitueix un suplement o un complement a la fenomenologia del cos de Merleau-Ponty. En efecte, Leder, analitzant críticament *Phénoménologie de la perception* (1945) i, de manera especial, l'obra pòstuma *Le Visible et l'Invisible* (1964), considera que la identificació del cos amb la seva superfície sensible/sentida (*touchant/touché, voyant/vu*), és a dir, amb el cos perceptiu o estesiològic, implica una limitació en el projecte merleau-pontian. A més dels múltiples entrellaçaments, quiasmes i sinergies entre els diferents sentits, i entre la sensibilitat i la motricitat, que constitueixen una idea recurrent

14. Precisament, l'ocultació dels centres vitals és una manera de protegir la seva funció imprescindible.

en la fenomenologia de la corporalitat de Merleau-Ponty, també s'ha de constatar —diu Leder— una sinergia «vertical»:¹⁵ els poders i les capacitats de la superfície (sensibilitat, motricitat) descansen en processos vegetatius més profunds (digestió, respiració, circulació). El meu cos és un quiasme o entrellaçament recíproc de nivells conscients i inconscients, un ésser format per una doble dimensió superficial i profunda, una realitat «visceroestesiològica». El cos no situa el subjecte merament «davant el món», sinó que el fa ser «del món», constituït i traspassat pels seus elements fins a la seva interioritat més profunda. En aquest sentit, no soc únicament un subjecte contemplatiu i objectivat, sinó un ésser que «respira, s'alimenta i beu el món, de forma que la corporalitat interna i externa s'entrellacen».¹⁶ El món visible que es presenta davant dels meus ulls es basa en aquesta visceralitat invisible. Per tal d'expressar-ho gràficament, Leder diu que el cos, no és només «flesh» (*chair*), aquesta expressió tan característica de la darrera filosofia de Merleau-Ponty, sinó «flesh and blood» —«carn i ossos», diríem nosaltres—, és a dir, sensibilitat/motricitat superficial, per una banda, i visceralitat profunda, per l'altra, en mútua dependència i entrellaçament.

La frontera delimitada per l'anatomia fenomenològica del cos viscut entre un cos estesiològic i un cos visceral no ha d'entendre's com un límit entre dues dimensions inequívocament diferenciades. La funció fisiològica fonamental de la respiració presenta, en aquest sentit, una notable ambigüïtat, perquè participa d'alguna manera d'ambdues dimensions. La respiració és una funció més accessible que altres processos viscerals, perquè implica un intercanvi continu entre el fons visceral i la superfície perceptiva i, a més, és possible modificar el seu ritme i profunditat. Així és, la funció fisiològica de la respiració ocupa un lloc destacat entre les operacions protagonitzades pel cos visceral: es tracta d'una funció imprescindible i indefugible pel sosteniment de la vida, que tendeix cap a l'automatisme i en bona mesura es realitza al marge de la nostra consciència i de la nostra voluntat. La respiració, com la digestió o la circulació de la sang, funciona autònomament durant les hores de son i passa completament inadvertida durant bona part del dia. Tanmateix, presenta també alguns trets molt específics que acosten la seva dimensió visceral a la superfície del contacte amb el món. Per exemple, tot i tendir cap a l'automatisme i la inconsciència,

15. Drew Leder, «Flesh and Blood: A proposed supplement to Merleau-Ponty», *Human Studies*, vol. 13, n. 3, 1990, p. 209-219, p. 213. Altres treballs de Leder en què aborda temàticament aquesta qüestió: Drew Leder, «Inside insights: A phenomenology of interoception», a Manos Tsakiris i Helena de Preester, *The Interoceptive Mind: from Homeostasis to Awareness*, Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 307-322; també: Drew Leder, «Visceral perception», a Constance Classen (Ed.), *The Book of Touch*, London/ New York: Routledge, 2020, p. 335-341.

16. Leder, «Flesh and Blood», *op. cit.*, p. 215.

el subjecte pot en determinats moments controlar de manera conscient el ritme i la profunditat de la respiració, o fins i tot, pot interrompre el procés respiratori fins a certs límits, i sotmetre's voluntàriament a una situació d'apnea per motius artístics¹⁷ o esportius, per exemple. També és destacable el vincle del ritme respiratori amb els moviments i agitacions emocionals, de forma que es tracta d'una funció fisiològica dotada d'una gran plasticitat psíquica. La nostra és «una respiració psíquicament configurada»¹⁸ i la modulació de la respiració expressa de manera immediata com estem instal·lats afectivament en el món. A més, implica un continu contacte amb l'exterior i té un paper essencial en l'exercici del sentit de l'olfacte. Per aquest motiu, Leder atribueix a la respiració un espai de frontissa (*hinge*) entre el cos superficial i el cos visceral, entre allò voluntari i allò involuntari, conscient i inconscient, interior i exterior.¹⁹

3/ «Vectors fenomenològics pràctics» i «interpretatius»

En el desenvolupament de la seva anatomia fenomenològica, Leder introdueix una distinció molt interessant i fecunda entre el que l'autor anomena «invariants existencials o biològiques» i els «vectors fenomenològics», ja siguin «pràctics» o «interpretatius».²⁰ En referència a les primeres, Leder considera «invariants existencials o biològiques» les estructures fixes i invariables que formen necessàriament l'experiència humana, perquè remeten a l'estructura comuna del cos humà: així, per exemple, la natura *extaticorecessiva* del cos viscut, el fet que els sentits operen necessàriament segons la lògica del *des de - cap a*, o bé el fet que darrere del jo perceptiu i expressiu trobem sempre un domini anònim i visceral. Aquestes invariants no depenen de l'ús personal o cultural del cos, sinó que el condicionen prèviament, constitueixen prearticulacions sobre les quals tota cultura ha de construir-se.

17. És el cas de Julie Gautier, ballarina, coreògrafa i apneïsta professional: vg. les seves *performances* «Ama» (2018) o «Narcisse» (2022). Per a un aprofundiment en l'obra de Gautier serà d'utilitat consultar el treball d'Eulàlia Polls i Camps, «Coreografiar bajo el agua: Julie Gautier y la danza apneica», a Xavier Escribano (Ed.), *Vivir del aire, pensar la respiración. Ensayos filosóficos e interdisciplinarios de Antropología de la corporalidad II*, Madrid: Ed. Síntesis, p. 401-417.

18. G. Didi-Huberman, *Gestes d'air et de pierre. Corps, parole, souffle, image*, Paris: Les Éditions de Minuit, 2005, p. 29.

19. Drew Leder, «Breatht as the Hinge of Dis-ease and Healing», a Lena Skof i Petri Berndtson, *Atmospheres of Breathing*, New York: SUNY Press, 2018. Per a un desenvolupament sumari d'altres aspectes de la fenomenologia de la respiració, podeu veure el nostre treball: Xavier Escribano, «L'experiència de la respiració: aproximacions des d'una fenomenologia del cos viscut», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, xxx-xxxi, 2019-2020, p. 201-209.

20. Aquesta exposició pot trobar-se a Leder, *The Absent Body*, op. cit., p. 150 i ss.

A diferència de les «invariants existencials o biològiques», un «vector fenomenològic» és una estructura de l'experiència que fa possible i potencia el subjecte en certes direccions pràctiques o interpretatives, però no les imposa com a invariants. Entre els vectors fenomenològics trobem, en primera instància, els «vectors pràctics», que en certa mesura són promoguts per la nostra estructura corporal. En efecte, la nostra anatomia i fisiologia delimiten i suggereixen certs usos de determinades regions corporals, tot i que no els determinen absolutament. Per exemple, la mà, gràcies a la seva plasticitat i llibertat d'acció,²¹ sembla dissenyada per al treball i l'exploració tàctil del món, però també hi ha la possibilitat d'assignar a altres parts del cos —per exemple, els peus— funcions que habitualment destinem a les mans. Així també, un altre exemple significatiu seria el vector pràctic associat a la boca: no hi ha dubte que tota l'estructura anatòmica i morfològica extremament diferenciada i sofisticada de la boca humana sembla especialment apta per a la producció del llenguatge, però tanmateix, això no implica que necessàriament la comunicació s'hagi de produir implicant l'oralitat. Tal com diu Leder, des d'aquest punt de vista, la praxi corporal no s'articula per essències, sinó per vectors: els nostres òrgans estableixen regions de possibilitats, tendències i usos implícits, però no els determina ni impossibilita que altres parts del cos puguin assumir tasques o funcions per les quals no semblaven originalment destinades.

Amb els «vectors interpretatius» ens trobem en una situació anàloga: l'estructura del cos i les maneres d'emprar-lo o experimentar-lo suggereixen certes línies d'interpretació de les seves funcions. Per exemple, el dolor físic, que és sensorialment aversiu, ens condueix de manera quasi directa a les idees de pecat, càstig o mal. La naturalesa desagradable del dolor estableix un vector o una inclinació cap a una hermenèutica de la negativitat, però aquesta interpretació, tot i que freqüent i amb aparença de ser gairebé obligada, no és essencialment necessària. La consideració biològica del dolor, per exemple, parla d'aquesta experiència subjectivament aversiva i desagradable com un sistema d'alerta molt útil per a la vida.²²

Un vector fenomenològic, com veiem, ja sigui pràctic o interpretatiu, implica una gamma de possibilitats i tendències, suggerides per l'estructura del cos, que actua com a base o fonament, però que només prenen forma en un context cultural concret. Així doncs, entre el cos i la cultura s'estableix una característica circularitat: per una banda, la cultura es troba sempre con-

21. Vegeu el nostre treball: Xavier Escribano i Albert Pérez-Bellmunt, «The Therapeutic Hand», a M. Bertolaso i N. Di Stefano (Eds.), *The Hand, Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*, 38, Chalm: Springer, 2017, p. 127-145.

22. Vg. Saulius Geniusas, «Más allá del naturalismo y del constructivismo social: la función de la fenomenología en la investigación sobre el dolor», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 29, n. 57, 2020, p. 179-200.

figurada a partir de la matèria dels nostres cossos, sorgeix en resposta a les necessitats i desitjos corporals, de manera que, com diu Thomas Csordas des de la perspectiva antropològica, l'experiència de la corporalitat constitueix la «condició de possibilitat existencial del jo i la cultura»;²³ per altra banda, la cultura acaba determinant i perfilant concretament un ventall de possibilitats que era només suggerit o inspirat en l'esbós de l'existència personal i cultural que estableix el cos. Societats senceres poden diferir entre si en la manera d'apropiar-se el cos. Hi ha, doncs, un cert grau de determinació i un cert grau d'indeterminació: ni un determinisme tancat ni una plasticitat absoluta. És per aquest motiu que la reflexió teòrica sobre l'experiència de la corporalitat constitueix el «punt de partença per repensar la natura de la cultura i la nostra situació existencial com a éssers culturals».²⁴

La consideració de les invariants biològiques i existencials, per una banda, i dels vectors fenomenològics, pràctics i interpretatius, per l'altra, permet d'articular tant la realitat física o la materialitat del cos, la seva densitat biològica, sense necessitat de caure en un naturalisme biològic de tipus determinista, com la seva significació cultural, la seva dimensió simbòlica, sense arribar a l'extrem del construccionisme social, que redueix el cos a discurs o constructe.²⁵ D'aquesta manera, en la comprensió teòrica de la corporalitat, no es deixen de banda ni la materialitat del cos, que implica un cert grau de condicionament o predeterminació, ni la seva obertura a una hermenèutica cultural, que l'enriqueix sempre amb noves i imprevisibles significacions.

4/ Altres prolongacions

Una anatomia fenomenològica del cos viscut no pot deixar de banda els profunds canvis i transformacions que afecten el cos –i l'experiència que en tenim en primera persona– durant el curs de l'existència i en les diverses situacions o estats que haurà de travessar. Així, la idea d'una anatomia fenomenològica no s'ha de concebre com quelcom d'estàtic, sinó immers en el corrent de la vida i de les seves múltiples transformacions. En conseqüència, una anatomia fenomenològica no pot ser pensada com a quelcom fixat en el temps o fins i tot confinat als límits físics de la carn. Més aviat s'ha de considerar el cos com un procés obert, que duu a terme un desenvolupament històric (entre el naixement i la mort, en les diferents eta-

23. Thomas J. Csordas, «Introduction: the body as representation and being-in-the-world», a Id. (Ed.), *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 12.

24. Csordas, «Introduction: the body as representation and being-in-the-world», *op. cit.*, p. 6.

25. Per a la discussió de la reducció del cos a discurs, vegeu: Terence Turner, «Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory», a Thomas Csordas (Ed.), *Embodiment and experience*, *op. cit.*, p. 27-47.

pes de la vida) i que pateix transformacions cícliques. Per una banda, les edats de la vida o grans etapes biogràfiques cronològicament diferenciades, des de l'etapa prenatal fins a l'ancianitat, impliquen formes d'experimentar i de relacionar-se amb el propi cos extraordinàriament diverses i, en ocasions, quasi divergents.²⁶ També cal tenir en compte els diversos estats a través dels quals el cos pot transcórrer o pot trobar-se: vigília, son, salut, malaltia, discapacitat,²⁷ etc. Per altra banda, el cos es modifica a través de l'adquisició d'hàbits, en una progressiva ampliació del «jo puc» corporal o per una progressiva pèrdua dels hàbits i de les destreses adquirides a causa de diferents circumstàncies. Finalment, entre les transformacions corporals que podem experimentar hi ha les que impliquen algun tipus de mediació tecnològica, ja sigui per suplir una funció o capacitat impedita o danyada (és el cas de les pròtesis) o bé, en el cas dels atuells, instruments o màquines que estenen les nostres capacitats corporals i que, pel seu ús continuat, poden arribar a implicar modificacions en el nostre «esquema corporal».²⁸

Sens dubte, l'abast o els límits de tals extensions, la qüestió de saber si una corporalitat estesa, ampliada o radicalment transformada segueix essent humana, o bé mereix els qualificatius de posthumana o transhumana, projecta les reflexions d'una anatomia del cos viscut cap a debats de gran actualitat al voltant del suposat «millorament» (*enhancement*) de la condició humana i la possible obsolescència del cos humà tal com l'hem conegut fins ara.

26. Per a una interessant exposició de la modificació que té lloc en l'ús dels peus, per exemple, i en la forma de caminar humana, considerada des d'una perspectiva diacrònica, vegeu: Carles Escalona, «De pie sobre la tierra: nuestro cuerpo de seres andantes», a Xavier Escribano (Ed.), *De pie sobre la tierra: caminar, correr, danzar. Ensayos filosóficos e interdisciplinarios de Antropología de la corporalidad*, Madrid: Síntesis, 2019, p. 47-74.
27. Per a una ben documentada exposició de les modificacions en l'experiència del cos que implica l'amputació en les extremitats inferiors i les dificultats en l'adaptació a una pròtesi, vegeu: Rebeca Gómez Ibáñez, «Mi nuevo cuerpo: convivir con una amputación», a *Ibidem*, p. 75-96.
28. Vg. Helena de Preester i Manos Tsakiris, «Body-extension versus body-incorporation: Is there a need for a body-model?», *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 8, 3, 2009, p. 307-319. DOI: 10.1007/s11097-009-9121-y.

FILOSOFIA DE L'EDUCACIÓ, ENSENYAMENT I
DIDÀCTICA DE LA FILOSOFIA

La primera filosofia compartida a l'educació escolar

MARTÍ TEIXIDÓ I PLANAS

Societat Catalana de Filosofia i de Pedagogia

Resum: A l'escola, al col·legi, a l'institut, s'agrupen els infants i joves de diverses famílies. És un ambient on es completa la socialització primària i es coneixen diverses cosmovisions i sentits de la vida que en la societat democràtica s'han de presentar de manera plural, orientades a viure amb identitat personal en un entorn comunitari. Convé, doncs, que cada equip docent, equip educador, hagi fet una reflexió prèvia i convingui amb les famílies una orientació compartida en el marc democràtic social on es viu. Aquesta reflexió abraça: Filosofia de l'educació / filosofies de l'educació; El projecte educatiu de centre - document institucional; Prendre consciència dels valors dominants i explicitar una opció de valors; Què comporta que l'escola sigui laica, confessional, neutral?; Valors compartits i finalitats acordades entre escola i famílies; Fonamentació del currículum escolar. S'ha oblidat la font filosòfica-antropològica?; Competències, competició, comunitat, cooperació, cohesió social. Avui es planteja una opció, entre valors de la Unesco i valors de l'OECD, no coincidents. Una opció integradora és la filosofia personalista per a una societat democràtica i pluralista. Aquest és el recorregut de la present comunicació.

Paraules clau: Personalisme, escola, valors, comunitat.

The first philosophy shared in school education

Abstract: Children and young people from diverse families come together in schools, colleges, and high schools—environments where primary socialization is completed, and where various worldviews and meanings of life are introduced. In a democratic society, these worldviews must be presented in a pluralistic manner, fostering personal identity within a communal context. Therefore, it is crucial that each educational team engages in reflective dialogue with families to agree on a shared orientation within the social-democratic framework in which they operate. This reflection encompasses several key areas: philosophies of education, the School-based Education Project (as an institutional document), awareness of dominant values and the justification for value choices, the meaning of a school being secular, confessional, or neutral, and the shared values and goals agreed upon between the school and families. Furthermore, it examines whether the philosophical-anthropological foundation has been overlooked, alongside discussions of skills, competition, community, cooperation, and social cohesion. Currently, there is a debate between the values promoted by UNESCO and those supported by the OECD, which do not entirely align. An integrative approach, however, is found in personalistic philosophy, which serves as the foundation for a democratic and pluralistic society. This is the path explored in this communication.

Key words: Personalism, school, values, community.

1/ Fòrum de filosofia o de pedagogia?

El llenguatge humà és múltiple i la paraula com a *pensament* no és exclouent. El llenguatge oral ja ve carregat de connotacions tonals, visuals i gestuals. Les habituacions reflecteixen de fet una pràctica filosòfica, sigui en les formes de comunicació (lliçó, discurs, conversa, diàleg, debat). Amb rituals escollits es poden suscitar actituds i predisposicions que afavoreixen l'aprenentatge i promouen la convivència en un ambient d'unitat i diversitat alhora. Criatures i infants comencen a viure amb filosofia amb paraules dels adults, amb narracions mítiques i faules morals i amb hàbits i accions que se'ls expliquen. A l'educació secundària ja es comença a pensar i parlar amb filosofia i a poc a poc interessa conèixer la història del pensament filosòfic.

Aquest tema correspon per igual a un fòrum de filosofia o de pedagogia i, de fet, cal tractar-lo amb la doble visió. La pedagogia dona normes d'acció fonamentades en la filosofia i en les ciències que expliquen l'aprenentatge. *Pedagogia general derivada de la finalitat de l'educació* és obra clau de Friederich Herbart que, efectivament, es fonamenta en filosofia però que alhora dona normes tècniques d'acció i d'organització de l'ensenyament. Actualment, l'ensenyament, que impròpiament s'identifica amb l'educació, es redueix massa sovint a tècniques i receptes sense una visió integrada del desenvolupament personal i social humà, que és el que pretén el procés educatiu intencional. El canvi de la denominació 'ensenyament' per 'educació' pretenia posar en relleu la dimensió de desenvolupament humà, però en cap cas diluir la funció d'ensenyar per la qual va ser creada l'escola. Quan s'afirma que si les famílies no llegeixen a casa, els infants no progressaran adequadament, si bé és cert, la derivada és que l'escola ha de reforçar l'acció d'ensenyar a llegir i no justificar-se per les condicions familiars desfavorides o encarregar tasques de lectura a casa. L'escola dels il·lustrats va ser creada i estesa per a la instrucció universal (lectura, escriptura, càlcul, aritmètica) de tothom, precisament dels qui no podien aprendre-ho a la seva família. La instrucció és sols la primera part de l'ensenyament, el que s'aprèn amb l'exercici continuat. Segueix l'ensenyament amb l'exploració del món natural i social, amb observació, explicacions i documentació en llibres impresos i avui en registres verboicònics.

Tot ha de contribuir al desenvolupament personal cognitiu i emotiu i a la convivència social cooperativa i afectiva. Ens falla el pacte social per a l'educació de la infància entre famílies, escola i mitjans de comunicació, avui més que en anys reculats que la socialització primària era sòlida per imposició doctrinal, tot i que hipòcrita, com descobrien els adolescents. No hem de tornar enrere. La llibertat de consciència i el pluralisme s'han assolit amb esforç i lluites. Avui, però, els infants es poden perdre, és la *Desaparició de la infantesa*, com va anunciar el mestre i sociòleg Neil Postman (1982). No hi ha secrets per a la infància quan amb la imatge tot es pot veure sense alfabetització prèvia; es fa una comprensió confusa que desorienta. D'altra banda, l'escola encara no ha normalitzat l'anàlisi semiòtica-comunicativa (la gramà-

tica dels textos verboicònics) i els mestres segueixen sense rebre la formació adequada. Hi ha preocupació per allò que infants i adolescents veuen a les xarxes digitals i es volen tancar accessos, però ja es veu que aquí val l'analogia: 'No podem posar portes al camp'. Tanmateix, el que hem de fer és una educació que doni defenses personals i criteris davant l'allau de provocacions verboicòniques i musicals que reben. Aquestes defenses són educacionals i cal desenvolupar-les ja en la primera infància com a habituació. Bona part les veiem reflectides en les tradicions orals i en rondalles o cançons que hem de saber actualitzar amb la saviesa de fons i adoptant formes actuals.

2/ L'escola-institut, amb una opció clara per l'educació i valors de la Unesco

La Unesco, institució de les Nacions Unides per a l'educació, la ciència i la cultura es pronuncia per renovar l'educació des de la seva fundació el 1946. Han estat rellevants els seus informes *Aprendre a ésser* de 1972, *L'educació: hi ha un tresor amagat a dins* de 1996 i *Repensar l'educació. Vers un bé comú mundial?* de 2015.

En conseqüència, cal insistir en un enfocament humanista d'aprenentatge al llarg de la vida per al desenvolupament social, econòmic i cultural. Naturalment, l'enfocament en les dimensions particulars pot canviar segons els diferents escenaris d'aprenentatge i les diverses etapes de la vida. Però, quan reafirmem la rellevància de l'aprenentatge al llarg de la vida com el principi organitzatiu de l'educació, és crucial integrar les dimensions social, econòmica i cultural. Un enfocament humanista de l'educació va més enllà de la noció d'humanisme científic, que es va proposar com el principi guia per a la Unesco (2015, p. 39-40).

El nou contracte social per a l'educació ha de reafirmar la idea que l'educació és un projecte comú, un compromís social compartit, un dels drets humans fonamentals i una de les responsabilitats més importants dels estats i els ciutadans. A més, un dels papers fonamentals de l'educació és formar ciutadans que promoguin els drets humans, per això s'ha de fomentar en l'alumnat la capacitat de pensar i actuar de manera autònoma i ètica. És a dir, se li ha de donar eines per col·laborar amb els altres i desenvolupar



par la capacitat d'acció, la responsabilitat, l'empatia, el pensament crític i creatiu, juntament amb una àmplia gamma d'habilitats socials i emocionals. Per portar l'educació per aquest ambiciós camí, s'han d'establir noves maneres d'organitzar l'aprenentatge. L'educació és cabdal per ajudar els pobles a aconseguir la pau entre éssers humans i amb la Terra. (Unesco, 2022, p. 49)

Tot model pedagògic parteix d'una relació: tant aprenents com docents es transformen durant l'experiència didàctica a mesura que aprenen els uns dels altres. El que defineix l'experiència didàctica és la tensió productiva que es crea simultàniament entre la transformació individual i la col·lectiva, ja que la nostra vida interior influeix en l'entorn i al mateix temps es veu profundament afectada per aquest entorn. El triangle pedagògic clàssic el formen l'alumne, el mestre i el coneixement. L'ensenyament i l'aprenentatge es nodreixen del patrimoni comú del coneixement i alhora hi contribueixen. Dit d'una altra manera, en el marc de la relació pedagògica, l'educació ens connecta amb el patrimoni comú del coneixement acumulat per la humanitat i alhora ens ofereix la possibilitat d'enriquir-lo. (Unesco, 2022, p. 53)

Representació triangular de l'ensenyament-aprenentatge com a relació entre professor i alumne amb la cultura com a referent comú. La dimensió de cada vèrtex pot créixer o disminuir modificant l'ambient d'aprenentatge. (Representació pàgina següent de Teixidó.)

No es poden identificar les orientacions de la Unesco amb altres programes d'organismes internacionals que tenen objectius propis com és el cas de l'OECD o de l'IEA.

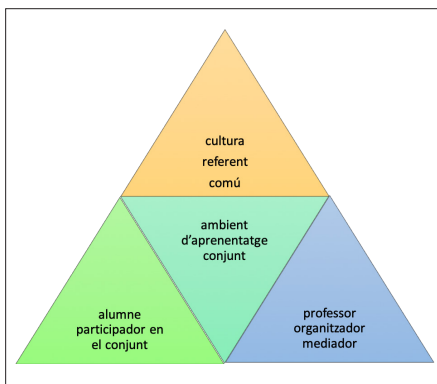
PISA de l'OECD/OCDE és el Programa per a l'Avaluació Internacional d'Alumnes de l'OCDE. L'objectiu del programa és mesurar la capacitat dels alumnes de quinze anys per fer servir els seus coneixements i habilitats de lectura, matemàtiques i ciències per afrontar els reptes de la vida real. (OECD web 2023).

PIRLS de l'IEA, *Progress in International Reading Literacy Study* en anglès, és l'Estudi Internacional per al Progrés de la Comprensió Lectora (International Association for the Evaluation of Educational Achievement) que avalua la comprensió lectora dels alumnes a 4t de primària. Aquest estudi avalua les tendències en el nivell d'aprenentatge dels estudiants cada cinc anys des del 2001. Espanya participa en aquest estudi des del 2006. PIRLS se centra en la lectura com a mitjà per aconseguir els dos propòsits de lectura presents en la major part dels textos que llegeixen els alumnes a dins i a fora de l'escola: (Web de Ministeri d'Educació i Formació Professional, 2023).

Aquests programes, PISA i PIRLS, són ben adequats per a l'avaluació del sistema escolar en conjunt. Poden servir a cada establiment escolar si es correlacionen amb les variables de context. No serveixen per avaluar els alumnes, però interessen al docent per disposar d'un contrast de la seva pràctica avaluadora, que pot ajustar amb referents estandarditzats. La difusió d'aquests programes d'avaluació de sistema des de l'any 2000 ha generat

un efecte pervers. En lloc de partir de cada alumne i del seu moment de desenvolupament i aprenentatge, es fixen objectius de millora de caràcter estratègic fins al punt d'arribar a més bones puntuacions però deixant en segon terme el gust pel coneixement i l'aprenentatge per a la construcció personal.

Sintetitzant, la Unesco promou el contracte social per a l'educació, i focalitza l'acció de l'escola en el triangle pedagògic. La millora s'ha d'assolir amb la pràctica, centre a centre i no amb estudis generals i disposicions legals. L'OCDE promou la competència entre països a partir de la millora individual. Cal vetllar perquè no derivi en competitivitat social. La societat científica IEA amb PIRLS pot contribuir a la recerca pedagògica amb l'estudi de la realitat general i convé que cada institució escolar ho ajusti amb els referents del seu entorn.



3/ La filosofia s'inicia com a construcció cultural, personal i social

No hem d'esperar a l'edat del raonament o a l'edat de la presentació acadèmica. La vida, la pràctica de la vida, comporta desenvolupament biopsicològic, relació afectiva comunitària i habituació social. L'ambient educatiu afavoreix la interiorització d'aquest procés. Podem caracteritzar aproximativament diverses etapes de construcció personal fins a la vida adulta, acordada per a la nostra societat a l'edat de divuit anys.

Construcció cultural, personal i social				
hàbits	mites	dualismes	conflictes	racionalitat
0 - 7 anys	7-14 anys	7-11 anys	11-14 anys	14-18 anys
modelatge	identificacions	judici	ideals i realismes	filosofia discursiva

En la primera infància, fins als set anys, el desenvolupament és sensorial fins als tres anys i altament imitador de moviments, gestos, musicalitat del llenguatge oral. És etapa de construcció d'hàbits que no són automatismes, ja que l'educador adult explica verbalment. El modelatge dels adults es fixa,

particularment la parla o les parles oïdes que queden enregistrades en sinapsis cerebrals. Segueix l'etapa d'explicacions mítiques, simbòliques, narratives, que generen identificació amb les persones i amb els personatges caracteritzats. Alhora, es plantegen els dualismes per a tot: sí-no, bo-dolent, net-brut, polaritzacions necessàries que més endavant, amb explicacions, aniran diversificant-se i matisant segons situacions. És l'inici del judici amb una moral totalment heterònoma. Alguns dualismes evolucionen cap a conflictes, confrontacions d'interessos o d'eleccions, contraposicions d'ideals i de contraideals realistes. Conflictes amb els pares, necessaris i normals, si no els ofeguen amb autoritarisme desmesurat. Tot ha d'evolucionar arribant a les operacions mentals formals. La racionalitat es va construint, la lògica, l'argumentació, el discurs i el debat s'aprenen exercitant-los. En aquesta etapa és quan es pot començar a explorar el pensament humà per mitjà de la història i il·lustrar-lo amb biografies de personatges rellevants amb opcions manifestes i contrastades (Ex: Moisès, Gautama Buddha, Confuci, Alexandre el Gran, Cèsar, Jesús, Mahoma, Hildegard von Bingen, Ramon Llull, Marco Polo, Galileu, Newton, Napoleó, Amudsen, Gandhi, P. i M. Curie, Einstein, Hitler, Mandela).

Cal tenir ben present que la societat de llibertats, explotada pel liberalisme de consum, ha trencat la socialització primària, aquells comportaments que no es discutien i així els infants els incorporaven de manera sòlida en la primera i segona infància per començar a discutir-los en l'adolescència. La societat de consum ha adoptat eslògans de les revoltes de 1968 fent alçaprem en la contracultura, la contestació, la transgressió, la provocació, l'escàndol... sovint anunciats als espectacles musicals o teatrals i expressats en la publicitat. Això trenca la socialització primària, que és la base o plataforma de l'educació. Calen accions de reforç, i a la família o a l'escola caldrà dir moltes vegades: «Això nosaltres no ho fem», sense arribar a una condemna fonamentalista que ofegué la llibertat social assolida.

Sovint, per fer front a la feble socialització es vol recórrer a les tradicions. Evidentment, hi ha un fons de saviesa que hem de continuar, però revisant críticament i acceptant la diversitat social i cultural. El filòsof Raimon Panikkar (1990, p. 167 i p. 169) ha desenvolupat el concepte *homeomorfisme*: de figura semblant amb significat i funció comparables en un altre sistema religiós o cultural. També el concepte *ontonomia*: independència i alhora integració per la interrelació de l'ésser mirant de superar l'antinòmia autonomia-heteronomia. Les tradicions, necessàries, han de ser revisades críticament.

L'espectacle dels mitjans de comunicació i la multiplicitat de la comunicació digital responen a la seva lògica, la lògica del mercat: audiència, difusió, economia. En general, no hi ha un compromís per la qualitat en favor de les persones, tot té valor mentre aporta guany, i si no, se suplanta. Les produccions estan segmentades segons audiències d'edat i justament l'audiència més buscada és la dels joves i adolescents, potencials consumidors sense poder adquisitiu propi i per això poden servir-se dels pares sense posar-se límit.

Davant això, la família se sent indefensa i desorientada. Notem que l'adolescència és una construcció cultural que actualment s'inicia quan l'infant demana com vol vestir-se, cap als deu anys, i s'allarga en l'etapa de jove adult fins que accedeix a un lloc de feina o finalitza uns estudis professionalitzats, potser els vint-i-cinc anys. Els fills aporten l'argumentació sociològica: «Tots ho tenen, tots ho fan» i els pares sovint es veuen obligats a cedir. L'escola, amb un currículum escolar detalladíssim, es troba encaminada amb mínim marge d'iniciativa en la seva actuació professionalitzada. Sens dubte, cal un pacte social entre escoles, famílies i mitjans de comunicació per disposar de referents públics comuns amb els quals es pugui guiar l'educació dels adolescents promovent una socialització secundària.

4/ L'escola com a maqueta de la societat on els infants fan l'assaig general

L'escola, institució que aplega infants de diverses famílies en un entorn de proximitat, és l'oportunitat del desenvolupament personal i social. Ja ho reclamava Plató, en aquell cas per a minories selectes, però avui és per a infants de tota condició social. A l'escola, i de ben petits, els infants troben tarannàs diferents, les diverses cosmovisions i sentits de la vida presents en el seu entorn social i així s'aprèn a conviure. L'escola, o institut actual, a diferència de l'escola dels il·lustrats, amb una educació personalitzada, permet que cada infant o jove visqui la seva identitat personal (familiar) i adopti la identificació comunitària (escolar) sense contradicció.

Els professionals docents constituïts en equip educador han de garantir una acció educativa comuna, pensada i participada. La fonamentació pedagògica integra coneixement científic de neuropsicologia, socioantropologia i comunicologia. La reflexió filosòfica aplega pensament i cultura. L'acció afavoreix la llibertat de consciència i la diversitat cultural amb sentit de comunitat, compensant els excessos de la desigualtat social. És evident que cal compartir l'orientació amb les famílies; en alguns casos, amb orientació que les promoció; en d'altres, incorporant la seva aspiració i iniciativa. En tot cas, amb visió social integradora, mai exclouent opcions de vida compatibles amb la convivència.

L'equip docent tradueix valors, aspiracions i finalitats en iniciativa didàctica que es va mostrant als alumnes.

La narrativa tradicional i els mites, les faules, són recursos per comunicar actituds, valors, hàbits als infants de ben petits. Igualment les cançons amb la percepció musical i la po-

Equip educador i famílies

- Orientació compartida

Equip educador pedagogia i didàctica

- Narrativa i mites
- Cançons i poesia
- Dibuix i grafisme
- Teatre i humor
- Acció i contemplació
- Anuncis i publicitat

esia ritmada que es memoritzen de manera dinàmica en la primera infància (pedagogia musical de Llongueras). La representació gràfica, el dibuix natural que és objecte de llenguatge i pensament (pedagogia de Freinet). El teatre que dona sortida a sentiments naturals o suggerits i l'humor que expressa contradiccions de llenguatge i els sentiments (pedagogia d'Aymerich). L'acció motora que s'ha d'alternar amb l'acció mental, contemplativa de bellesa, d'eúrítmia, de silenci (pedagogia de Steiner i de Montessori). Actualment cal incorporar els anuncis i publicitat, entre els quals hi ha poesia visual, text filosòfic i també provocació i barroeria que la semioticocomunicació permet analitzar (Educació ComunicActiva de Teixidó).

La primera filosofia és viure, és vital. L'ésser humà viu amb l'acció biofísica com qualsevol altre vivent animal. Desenvolupa la consciència social (Wallon) vivint en l'ambient amb relació a les matèries i les persones. Observa i pensa, més quan els adults amb mesura i encert acompanyen, estimulen, verbalitzen, somriuen, confirmen i algunes vegades deneguen. És desenvolupament humà, socialització i educació (suscitar, induir i conduir). La filosofia viscuda no serà un pensament, una racionalitat superposada. És evolució creadora (Bergson) amb projecció artística, participació en la creació contínua (Panikkar). Quan a partir dels catorze anys s'introdueixi la filosofia com a estudi, pensament, reflexió i debat s'integrarà a la personalitat, contribuirà a la personalitat de cadascú.

L'educació no hauria d'haver estat mai al marge de la filosofia. El desenvolupament de la pedagogia com a ciència, amb la didàctica aplicada, no ha de supplantar la fonamentació i itinerari filosòfic. Part de la ineficàcia de l'escola actual es pot atribuir a la falta de visió filosòfica que entusiasmi amb el coneixement. El reduccionisme a la tècnica esdevé ineficaç, particularment enfront de la comunicació de masses que abdueix les emocions del desenvolupament vital. L'ensenyament ha de ser més activador que receptor, més provocador d'interessos, més suggeridor amb preguntes. Activar el pensament és anar filosofant des ben petits.

5/ Projecte educatiu i pràctica compartida

La institució escolar ha de garantir una acció comuna amb les famílies i transparent davant la societat. Cal explicitar-ho, deixar-ho escrit en el projecte educatiu, document estable encara que revisable i actualitzable. És un document que explicita la filosofia de l'educació i concreta les formes organitzatives bàsiques que compartiran les famílies i l'equip directiu. En petites localitats es pot compartir amb un consell municipal.

Avui, en una societat democràtica i pluralista, hem de parlar de filosofies de l'educació, conscients que hi ha col·lectius d'altres cultures. Respectant la seva identitat, hem de compartir una identitat comuna (*ontonomia*, de Panikkar) sense contradicció. Caldram ajustaments consensuats que, partint

de la tradició pròpia, incorporin accents de tradicions presents amb diàleg intercultural. Correspon a la societat política democràtica haver delimitat pràctiques que no s'accepten (per exemple: la pena de mort, la tortura, l'ablació femenina, l'ocultació del rostre, el consum de drogues dures), així com acceptar pràctiques que tradicionalment havien estat censurades i perseguides.

PROJECTE EDUCATIU

- Filosofia/Filosofies de l'educació.
- Projecte educatiu institucional.
- Valors socials i opció de valors.
- Educació laica, confessional, neutral?
- Valors compartits.
- Finalitats acordades.
- Currículum comú i també obert.
- Competències, competició, comunitat, cooperació cohesió social...

El projecte educatiu és un document institucional compartit. Se n'ha de facilitar el coneixement, convé subratllar-ne punts en reunions pedagògiques periòdiques i ha de ser ben conegut pels docents que s'incorporen al centre. Conscients dels valors dominants a la societat, cal saber adoptar els del consens polític i fer opcions específiques de valors coincidents, o no, amb els dels usos socials més estesos i amb els valors més publicitats. De manera clara, el projecte educatiu explicita una opció de valors que els alumnes han de veure compartits entre escola i família.

Els antecedents d'una escola autoritària sotmesa a la doctrina religiosa o a la disposició política han estès una aspiració a l'escola neutral. No és possible. L'escola neutral se sotmet als valors dominants i promou l'anòmia social. És una educació per defecte, és un mal favor al desenvolupament personal i social. L'escola il·lustrada francesa va generalitzar l'escola laica, la que exclou tota referència al sentit religiós. Es comprèn que va ser una posició defensiva enfront de la doctrina clerical, però l'evidència és que tampoc és possible. L'animal humà necessita expressar, a vegades fer ostentació dels seus valors, somnis o ideals i agrupar-se amb els seus semblants. Si no són els d'una creença religiosa, poden ser els d'una adscripció ecologista, els d'un estil musical, els d'una secta esotèrica o els fans d'un equip de futbol. En sentit extens, l'escola no pot ser laica. Hi ha escola confessional religiosa hereva de la tradició a la qual s'afegeixen opcions d'escola confessional d'altres creences i tradicions. Si l'escola és la institució que avui garanteix la socialització primària necessària i desenvolupa l'educació personal i social, és una institució social per a tots, comuna, però no uniformista. Cal reforçar que la institució escolar avui sigui democràtica amb participació de les famílies, una escola comuna i pluralista, reconeixent diversitat de cosmovisions i sentits de la vida. Amb mesura, i sense desatendre aquesta identitat, es pot donar a conèixer una orientació específica com a escola cristiana, escola ecologista, escola pacifista, escola naturista. Tinc reserves per una escola islàmica en la mesura que està lligada al poder polític i em consta que l'escola jueva o japonesa fan un servei restringit als fills de ciutadans novinyuts amb rituals i tradicions pròpies en la vida privada. Assumpte delicat que el Parlament ha d'encarar amb diàleg amb els grups culturals presents al país.

No hem encaminat bé la realitat de l'escola amb la diversitat cultural de procedència dels alumnes, ja fa més de vint anys que es va iniciar. Els alumnes d'altres cultures són una mitjana del 13% a Catalunya i en més de deu municipis superen el 50%. Al Regne Unit van encarar aquesta realitat d'immigració present a l'escola, que es va concretar amb les perspectives filosòfiques del *Swann Report, Education for All: Report of the committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups* de 1985. «There is, then, some point of looking to liberal philosophy for the articulation of a framework, if we think of the persons to whom that framework applies not as free-floating individuals but as persons more or less firmly rooted in diverse practices and traditions. However, there is too great a diversity within liberal political philosophy for it be possible to read off any single determinate framework» (Haydon, 1987, p. 27). Matisa l'autor en anotació que té en ment les diferències entre Rawls (1972), Dworkin (1977) i Nozick (1974) per dilucidar entre la posició liberal personalista dels primers i la posició liberal individualista del darrer, i tracta dels valors, dels prejudicis, del racisme, de l'educació per a tots a les escoles religioses i de la discriminació positiva.

La igualtat de drets clarament reconeguda políticament està ofegada per la desigualtat econòmica i per la manca de condicions per defensar-la. Els anys d'educació escolar han de contribuir al progrés personal i social. «Els pedagogs proclamen la igualtat de drets, però coneixen les desigualtats de fet. I és la seva capacitat de treballar sobre les segones el que contribueix a actualitzar la primera.» (Meirieu, 2018, p. 38-41)

L'explicitació de valors compartits per la comunitat escolar i l'acord acceptat sobre finalitats educatives és més urgent encara als centres amb alta presència de diversitat de cultures i tradicions. Pot ser adequat recuperar la proposta de signar una «carta de compromís educatiu» després d'assegurar que ha estat ben explicada i compresa. Caldrà, amb ajuda de membres d'altres cultures, escriure-la en paral·lel en la seva llengua.

Des de 1990, l'ensenyament és regulat per l'Administració pública amb la disposició del currículum escolar. El currículum escolar desenvolupa amb detall el pla d'estudis que fixa els assoliments i aprenentatges bàsics de tot ciutadà. S'estableixen les fonts del currículum: sociocultural, epistemològica, psicològica i pedagògica. No s'explicita la font filosòfica i no es pot donar per inclosa en la font sociocultural. (Teixidó, 1992, p. 224-225). No es poden ignorar els desitjos de cada persona, el sentit i la finalitat de la seva vida, el projecte d'existència que fa ell mateix o els seus pares mentre no tinguin capacitat de decisió pròpia. Falta sens dubte la fonamentació filosòfica-antropològica que es per si mateixa plural i la base del projecte educatiu.

S'ha impulsat l'educació per competències per superar d'una vegada per totes l'ensenyament verbalista, teòric, com ja estava projectat a la taxonomia d'*objectius d'aprenentatge* de Bloom (1950): reconeixement, com-

prensió, aplicació, anàlisi, síntesi, avaluació, que són els objectius cognitius. L'educació per competències propugnada per l'OECD s'associa a l'empresa competitiva. La institució escolar té altres divises: promoure cooperació, fer comunitat i contribuir a la cohesió social.

6/ L'escola amb filosofia personalista

Atesa la realitat multicultural de les societats actuals, la filosofia personalista iniciada per Emmanuel Mounier i Jean Lacroix el 1932 amb la revista l'*Esprit* és la que millor pot orientar el projecte educatiu. Atén persona i comunitat, sense contradicció, i això es correspon plenament amb l'educació. *La persona*: interiorització, coneixement i saviesa, participació social, respecte (vida, persona, expressió), llibertat de ser, més que de tenir, autoemulació, autocrítica. *La comunitat*: viure junts, acceptar i encaminar els conflictes, resoldre els problemes, opció per la no-violència activa, gaudi conjunt amb simpatia i empatia, demanar ajuda, solidaritat i justícia, agraïment i generositat, humor en igualtat.

El personalisme es presenta enfront del liberalisme i anarquisme individualistes i el socialisme i el comunisme col·lectivistes cercant una visió integrada. Però abans de la lletra es pot veure l'orientació en Sòcrates, Pascal, Kierkegaard, entre molts d'altres, i més autors com Lacroix, Maritain, o Ricœur, que desenvolupen plenament aquesta orientació. Carlos Díaz ha estat un constant difusor del personalisme en llengua espanyola, i Albert Llorca, en llengua catalana.

Hi ha disponibles les obres d'aquests autors que desenvolupen la filosofia personalista i aporten una formació sòlida per orientar l'educació en la societat democràtica i pluralista.

Ricœur distingeix expressament *Dire soi, n'est pas dire moi*. I certament, admet que *la mienneté est impliquée d'une certaine façon dans l'ipséité*, però discrepa de Heidegger que identifica el jo amb el mi. Hi ha clara la diferència entre *mi* i *tu* en canvi: *si mateix* s'abstreu de *mi mateix* i de *tu mateix*, els engloba tots dos i per això diu *Soi-même comme un autre*. Si mateix com un altre, és a dir: jo com tu i tu com jo, Jo soc el teu Tu i Tu ets el meu Jo. Així, cal veure l'altre com un altre jo. (Ricœur, 1990, p. 211-212).

També la societat de consum ha adoptat la personalització instrumentalitzant-la. «Cotxes personalitzats, viatges personalitzats...». De fet, indueixen eleccions amb el referent del que fa la majoria o del prestigi i felicitat que pot aportar. La capacitat d'elecció ha de ser una de les competències a considerar en l'educació actual. Juan-Carlos Tedesco (1995, p. 111), director de l'Oficina Internacional de l'Educació (BIE), ho va tractar expressament:

La elección, como capacidad que debemos ejercer a nivel individual, es una conducta que tiene lugar cada vez más tempranamente en el proceso de for-

mación de la personalidad. (...) se ha adelantado significativamente el momento de elegir en aspectos que pertenecen al ámbito de la vida privada: la sexualidad, la vestimenta, la elección de actividades (deporte, tiempo libre, etc.). Los jóvenes de hoy están convocados a elegir, a tomar decisiones que, hasta hace poco tiempo, estaban definidas por autoridades externas al individuo: el Estado, la familia, la Iglesia, incluso la empresa.

Actualment, i sense distinció, publicitat i informatius difonen els èxits videomusicals i donen notícia dels influencers o líders d'opinió espontanis.

L'acceptació d'una societat multicultural no es fa de manera abstracta o dispersa. No podem deixar de banda els valors d'Occident, com apunta Fullat, filòsof de l'educació, professor amb qui ens hem format. Hem d'educar sense contradicció de la triple dimensió antropològica: raó, idealització i emoció.

L'*anthropos* existeix tens entre el *logos* –concepte, abstracció, univocitat–, el *mythos* –imatge, concreció, polisèmia– i el *pathos* –instint i també desig. La divisa il·lustrada de Kant, *sapere aude*, queda teoritzada en l'opuscle *Was ist Aufklärung*, en el qual defensa l'íntima relació que hi ha entre saber i llibertat; *saber és voler saber*. Si els sentits no erren és perquè no jutgen; el judici implica voluntat. (Fullat, 2001, p. 107-108)

El projecte educatiu s'ha de bastir amb solidesa. La filosofia personalista és oberta i inclusiva. Aporta uns referents per decidir de manera integrada els valors de persona i els valors de comunitat com a societat més pròxima i per això pot aplegar valors dels membres de la comunitat, vinguin d'on vinguin. El projecte educatiu no es pot comprar, s'ha de fer en cada institució escolar considerant que cada infant, cada jove, entra dia a dia en la filosofia de la vida que de més gran estudiarà reflexivament.

Bibliografia

- FULLAT, Octavi (2001) *Els valors d'Occident*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- HAYDON, Graham (editor) and five others (1987) *Education for a Pluralist Society. Philosophical perspectives on the Swann Report*. London: Institute of Education-University of London, 1987.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y FORMACIÓN PROFESIONAL. ¿Qué es PIRLS? <https://www.educacionyfp.gob.es/inee/evaluaciones-internacionales/pirls.html> IEA - <https://www.iea.nl/es/node/1460> [Data consulta: 04/09/2023].
- MEIRIEU, Philippe (2018) *Educar després dels atemptats*. Barcelona: Rosa Sensat.
- OECD ¿Qué es PISA? <https://www.oecd.org/en/about/programmes/pisa.html> [Data consulta: 04/09/2023].
- PANIKKAR, Raimon (1990) *Invitació a la saviesa*. Barcelona: Proa-Enciclopèdia Catalana.

- Progress in International Reading Literacy Study* (PIRLS). Madrid: Ministerio de Educación y Formación Profesional. (Web referenciada del Ministerio de Educación y Formación Profesional) [Data consulta: 04/09/2023].
- RICŒUR, Paul (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- TEDESCO, Juan-Carlos (1995) *El nuevo pacto educativo. Educación, competitividad y ciudadanía en la sociedad moderna*. Madrid: Anaya.
- TEIXIDÓ, Martí (1992) *Escola ComunicActiva. L'escola de la societat de masses telecomunicada*. Tesi doctoral Universitat Autònoma de Barcelona <https://www.tdx.cat/handle/10803/5286;jsessionid=AD67819500CE3CBE13D54E9990BED750#page=1> [Data consulta: 20/04/2025].
- UNESCO (2015) *Repensar l'educació. Vers un bé comú mundial?*. Versió catalana del Centre Unesco de Catalunya. https://catesco.org/wp-content/uploads/pdf/Repensar_educacio.pdf [Data consulta: 20/04/2025].
- UNESCO *Reimaginem junts els nostres futurs. Un nou contracte social per a l'educació*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000382890> [Data consulta: 05/09/2023].

L'amor a la saviesa que porten dins seu: Foucault, Hadot i *El banquet* de Plató

EDGAR GILI GAL

Universitat de Barcelona

Resum: El propòsit d'aquest text és intentar veure ni que sigui només una part d'allò que encara es podria aprendre del magisteri socràtic més enllà del mètode dialògic. En particular, es tracta d'evidenciar en última instància que Sòcrates va ser un mestre que no sols va atribuir al problema de la falta de desig d'aprendre dels joves la importància fonamental que sens dubte té, sinó que a més va proposar una solució tan profunda com la que consisteix a despertar en els deixebles, a través d'un mitjà tan eficaç com l'exemplaritat, l'amor a la saviesa que és característic de les ànimes. Per a això, s'intenta provar en un primer moment que Sòcrates va ser un mestre atípic, encara que només fins a un cert punt, car el seu magisteri s'origina en l'educació tradicional grega. Ara bé, la veritat és que també es va desmarcar del que havia trobat en l'element de la seva cultura precisament amb la finalitat, com es mostra en un segon moment, que el seu exemple permetés als seus deixebles descobrir que en el fons estimen la saviesa tant com ell mateix. Des d'un punt de vista bibliogràfic, són capitals per a aquest treball tant *El banquet* de Plató com les obres en les quals Michel Foucault i Pierre Hadot es dediquen a interpretar-lo.

Paraules clau: *El banquet*, filosofia de l'educació, història antiga, Michel Foucault, Pierre Hadot, Plató, Sòcrates.

The love of wisdom within: Foucault, Hadot and The Symposium by Plato

Abstract: The aim of this paper is to explore what can still be learned from the Socratic magisterium beyond the well-known dialogical method. Specifically, the paper examines how Socrates was a teacher who not only recognized the fundamental importance of addressing young people's reluctance to learn, but also proposed a profound solution: awakening in his disciples, through the powerful tool of exemplarity, the love of wisdom inherent in their souls. To this end, the paper first argues that Socrates was an atypical teacher, though not entirely so, since his approach was rooted in traditional Greek education. However, it also highlights how he distanced himself from the prevailing educational norms in his culture, with the aim of using his own example to help his disciples realize that they, too, share his deep love for wisdom. From a bibliographical perspective, the paper draws on Plato's *Symposium* and the works of Michel Foucault and Pierre Hadot, who offer critical interpretations of Socratic thought.

Keywords: Ancient history, educational philosophy, Michel Foucault, Pierre Hadot, Plato, Socrates, Symposium.

1/ Introducció

Quan es tracta de pensar sobre els mitjans i les finalitats d'una educació que fora, naturalment, el millor possible, s'hauria d'adoptar el costum de fixar-se per sobre de tot i per raons òbvies en el que han fet els mestres més il·lustres i distingits de la història. És cert que la distància que s'obre entre contextos històrics pot ser determinant en el sentit que no sigui còmodament possible traslladar a un el que s'ha fet en l'altre, però, tal com es veurà sobretot al final d'aquest text, també és veritat que, d'una banda, hi ha problemes que tenen la mania de perseverar, i, d'altra banda, hi ha solucions l'eficàcia de les quals és tal que poden fer empal·lidir qualssevol alternatives que puguin estar més i millor adaptades. Per tant, es diria que continua sent legítim mirar al passat amb el propòsit d'intentar rescatar i catalitzar les llums que, fins i tot en la nit del fons dels temps, continuen brillant amb una intensitat inusitada.

En el cas particular d'aquest text, s'ha pres esment en un mestre la grandesa del qual no és, en general, discutida. És tracta de Sòcrates, mestre, entre molts altres, d'un altre gegant com és el cas de Plató. La idea és, doncs, veure encara que sigui només una part del que podria aprofitar-se del magisteri socràtic, però no per a insistir en el ja més que conegut mètode dialògic, mètode que, tot sigui dit de passada, és lluny de poder capitalitzar les seves formes d'ensenyament discursiu,¹ sinó per a portar a la consciència contemporània alguns altres aspectes que, per poc viables que es cregui que són en l'actualitat, tal vegada cal considerar com sent inevitablement indispensables. La qüestió de quins siguin aquests aspectes és millor deixar-la per al final i per a un moment en el qual, una vegada feta la travessia, pugui caure com un fruit madur. Ara com ara, és suficient que s'anticipi el recorregut textual que aquí es proposa.

Pel que fa al primer apartat del desenvolupament, s'intenta exposar i demostrar que Sòcrates, a més de posseir i ostentar una personalitat única, va ser també un mestre veritablement atípic. Per a això, es fa un exercici de comparació entre el seu model formatiu entès d'una certa manera i el d'uns altres que són característics de l'època. Per descomptat, les limitacions d'espai han fet necessari que la demostració fos merament sumària, però es diria que serveix almenys per fer que la idea aparegui com una hipòtesi creïble. No obstant això, en última instància, es descobreix que, en veritat, el que s'ha dit del model socràtic s'origina en el que s'ha d'entendre com el model tradicional d'educació grega. Ara bé, i tal com es fa palès en *El banquet* de Plató, la línia de continuïtat no és tan llisa com podia semblar, car Sòcrates no pot estar-se d'introduir una finta de conseqüències notables.

1. Edgar Gili Gal, «La regla del silenci y la escucha en la filosofía antigua: una lectura desde Michel Foucault», *Revista de Filosofía*, 49(2), 2024, p. 443-462.

S'entra llavors en el segon apartat del desenvolupament d'aquest treball per a intentar entendre, a través de les interpretacions de Michel Foucault i de Pierre Hadot,² per què el mestre que es va alinear en bona part amb la tradició va ser també el mateix que la va trastocar del tot. En definitiva, ja es veurà que, per a ell, es tractava simplement de convertir-se en un mestre superior.

Per a acabar, es tanca el text amb unes conclusions en les quals s'arriba per fi al punt en el qual, a partir de tot allò que s'ha vist, es poden fer fàcilment explícits aquells aspectes del magisteri socràtic que, fins i tot avui, no s'haurien de perdre de vista en el cas que es vulgui apostar per una educació que sigui veritablement penetrant.

2/ Sòcrates *atopos*

En l'encomi certament encès de la figura de Sòcrates que Alcibiades pronuncia en *El banquet* de Plató, s'assegura que, així com personalitats de la talla d'un Aquil·les o d'un Pèrclès, ni més ni menys, poden ser, al cap i a la fi i per molt egrègies que siguin, comparables amb unes altres, el filòsof atenès presenta la sorprenent i admirable qualitat de no tenir parangó. En aquest punt, no es tracta d'afirmar que la seva excel·lència, que queda, d'altra banda, àmpliament subratllada en la mateixa lloa, estigui substancialment per sobre de la que hagin pogut aconseguir uns altres, sinó que es tracta més aviat d'asseverar que Sòcrates és únic, singular, diferent. «És tan estrany —diu Alcibiades— en la seva persona i en els seus discursos», que no és possible comparar-lo amb absolutament ningú, «ni entre els homes d'ara ni entre els antics».³ Pierre Hadot ho diu clarament quan escriu que Sòcrates «és *atopos*», és a dir, «estrany, extravagant, absurd, inclassificable, desconcertant».⁴

Des d'aquest punt de vista, a ningú pot sorprendre que el seu model formatiu sigui de la mateixa naturalesa. Sòcrates és, en efecte, un mestre atípic que fa la diferència, no sols respecte als que l'han precedit ni tampoc només respecte als seus contemporanis, sinó respecte fins i tot als que vindrien després. Una prova d'això és en el fet que Sòcrates té la particularitat de ser un mestre que fa vida en comú amb els seus deixebles en el mitjà obert de la ciutat i al compàs de la vida que passa amb tot el que pugui tenir de mundà, per descomptat, però també amb tot el que pugui tenir de tremend.

2. Sobre Pierre Hadot, es pot consultar la lliçó inaugural de la Societat Catalana de Filosofia d'Antoni Bosch-Veciana per al curs 2009-2010: Antoni Bosch-Veciana, «Pierre Hadot, lector de l'antiguitat clàssica: la contemporaneïtat de la vida filosòfica», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, n. 21, 2010, p. 7-46.

3. Plató, *El banquet*, Luis Gil (trad.), Madrid: Tecnos, 1998, 221 D-222 C, p. 83. (Al llarg d'aquest treball, totes les traduccions són de l'autor.)

4. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Eliane Cazenave Tapie Isoard (trad.), México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 42.

El jove Apol·lodor explica en el començament mateix d'*El banquet* de Plató i en un moment en el qual dona testimoniatge de si mateix i de la seva relació amb Sòcrates que es passa la vida amb ell i que es preocupa cada dia per saber «què diu o què fa».⁵ I en la trilogia platònica de la mort de Sòcrates –de l'*Apologia* al *Fedó*, passant pel *Critó*– és possible apreciar de quina manera el mestre converteix el seu propi final en una última i inspiradora lliçó per als amics i deixebles que el presencien, però també, tot sigui dit de passada, per a la posteritat. És sabut que es val per al cas de les seves paraules, però també justament dels seus actes, i que tant li serveix l'àgora com l'espai d'una cel·la. Com que «no pot haver-hi filosofia sinó en el quotidià», diu Pierre Hadot, Sòcrates es barreja amb els homes i les coses.⁶ I és precisament el mateix filòsof francès qui es recorda en aquest punt d'unes paraules de Plutarc que no podrien ser, per al que aquí s'està dient, ni més clares ni més explícites:

Així per exemple, Sòcrates ni col·locava bancs ni s'asseia en una càtedra ni reservava una hora fixa per a la instrucció o el passeig amb els seus deixebles, sinó que feia filosofia mentre es divertia amb ells, si se'ls trobava, i bevent i estant en campanya militar i en l'àgora amb alguns, i finalment a la presó i bevent el verí. Va ser el primer a mostrar que la vida admet la filosofia en totes les parts i moments, absolutament en totes les situacions i activitats.⁷

Referent a això, encara es podria pensar que l'única cosa que veritablement generava perplexitat entre els seus congèneres era la seva manera de ser i els seus discursos i que, en canvi, el seu model formatiu, considerat en si mateix i tal com s'ha descrit fins ara, podia resultar del tot familiar. No obstant això, la veritat és que no sembla que un estil magistral semblant pugui ser reduït a cap altre.

En primer lloc, és possible que el magisteri socràtic no hagi de confondre's amb el model de l'escola de filosofia tal com va ser concebuda, primer, per Pitàgores, i, més tard, per Plató, Aristòtil, Epicur o Zenó. És cert que en la *scholè* filosòfica s'aposta deliberadament per una convivència quotidiana, però s'ha de veure amb claredat que la vida comunitària en un emplaçament determinat i en un mitjà institucional no és el mateix que la vida en comú a la ciutat.⁸

5. Plató, *El banquet*, op. cit., 172 B-173 B, p. 4.

6. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 50.

7. Plutarc, «Sobre si el anciano debe intervenir en política», Helena Rodríguez Somolinos (trad.), a Plutarc, *Obras morales y de costumbres (Moralia) X*, Madrid: Gredos, 2003, 26, 796d, p. 274-275. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 51.

8. Pierre Hadot defineix l'escola de filosofia com una tendència doctrinal, un lloc en el qual s'ensenya i una institució estable. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 113.

En segon lloc, sembla bastant clar que Sòcrates no té molt a veure amb aquells mestres de gimnàstica, de música i de lletres que van donar forma a allò que en l'època més podia assemblar-se, d'acord amb Henri-Irénée Marrou, al que avui s'entén per una escola per a nens i joves.⁹ En veritat, les diferències són nombroses, de manera que, continuant amb la lògica d'aquest text, es pot assenyalar simplement que la seva instrucció té lloc en moments precisos de la jornada i en llocs concrets com la casa del mestre¹⁰ o el gimnàs¹¹. El mateix pot dir-se també dels qui prenen el relleu dels mestres de lletres quan els nens arriben a la joventut, això és, els sofistes i la seva educació en un mitjà, com diu Pierre Hadot, artificial.¹² De totes maneres, no és un secret que, de manera general, Sòcrates s'oposa en bona part a aquestes formes d'ensenyament, entre altres raons, perquè la pedagogia atenesa, com diu Michel Foucault, havia demostrat per a ell ser insuficient.¹³

En tercer lloc, es pot pensar també en altres figures educatives igualment característiques de l'antiguitat, com ara el preceptor particular, a la manera, per exemple, de Diògenes el Cínic¹⁴, o el consultant privat, a la manera, per exemple, de Plató.¹⁵ No obstant això, és palès que el caràcter manifestament domèstic d'aquestes figures les allunya del tot de la proposta socràtica.

En quart lloc, cal referir-se igualment a la funció del conseller circumstancial que, d'acord amb diàlegs de Plató¹⁶ i Xenofont,¹⁷ algú com precisament el mateix Sòcrates podia molt bé exercir amb tota naturalitat. Tanmateix, i tal com ha mostrat Michel Foucault en diversos textos,¹⁸ un conseller d'aquesta classe intervé només de manera ocasional per a donar consell i consol en moments d'incertesa o de crisi, i, per tant, no es troba, com és habitual en Sòcrates, acompanyat pels seus deixebles d'un cap a l'altre de la jornada.

9. Henri-Irénée Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Yago Barja de Quiroga (trad.), Madrid: Akal, 2004, p. 62.

10. *Ibidem*, p. 63.

11. En el gimnàs s'entrena amb el mestre de gimnàstica, per descomptat, però també s'estudia amb el mestre de música i amb el mestre de lletres. Paul Veyne, *Historia de la vida privada. Del Imperio romano al año mil*, Philippe Ariès i Georges Duby (Coords.) i Francisco Pérez Gutiérrez (trad.), Barcelona: Penguin Random House, 2005, p. 36.

12. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 72.

13. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto: Curso del Collège de France (1982)*, Horacio Pons (trad.), Madrid: Akal, 2005, p. 83.

14. Diògenes Laerci, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Carlos García Gual (trad.), Madrid: Alianza, 2013, Libro VI, 30-31, p. 320.

15. Antonio Alegre Gorri, «Estudio introductorio», p. xxx-xxxi, a Plató, *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2018.

16. Plató, *Laques*, Carlos García Gual (trad.), a Plató, *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2018, 180c, p. 211.

17. Xenofont, *Recuerdos de Sócrates*, Juan Zaragoza (trad.), a Xenofont, *Recuerdos de Sócrates y diálogos*, Madrid: Gredos, 2015, Libro II, 7, 1, p. 93.

18. Per exemple: Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*, Horacio Pons (trad.), Madrid: Akal, 2008, p. 182.

Finalment, no es pot passar per alt el que Henri-Irénée Marrou identifica com els «petits» socràtics, això és, mestres que, com Plató, també havien estat deixebles acèrrims de Sòcrates.¹⁹ Era raonable llavors esperar que reproduïssin el seu model, però no sembla que ho fessin, no almenys del tot, perquè ja en l'època es deia d'ells que feien el sofista.²⁰

Malgrat tot, no s'ha de creure que aquesta manera d'ensenyar a ciutat oberta i al ritme de les obligacions de la vida quotidiana sigui una invenció *ex nihilo* del mateix Sòcrates, perquè la veritat és que ja era possible trobar-la en el que s'ha de considerar que era en aquell temps el model tradicional d'educació grega. Es tracta del que es coneixia, d'acord amb Pierre Hadot, com *synousia*,²¹ això és, una formació «a través de la freqüentació del món adult»,²² que és justament el que Sòcrates reivindica de manera explícita en l'*Apologia* de Plató,²³ perquè no entén que es pagui per les lliçons dels sofistes quan és perfectament possible rebre-les de qualsevol conciutadà sense cap cost.

Nogensmenys, la veritat és que aquesta forma d'educació pot caracteritzar-se també a partir d'altres trets amb els quals el filòsof d'Atenes no sempre combrega. Al capdavant, l'educació tradicional grega també era coneguda, aquesta vegada segons Michel Foucault, com *synétheia*, que és una noció que apunta, de manera més precisa, a una mena de conglomerat de vida en comú, amor i plaer sexual, car, en efecte, això de què ara es tracta és del fet que un home jove i lliure podia molt bé establir una autèntica relació amorosa amb un home adult i lliure i rebre d'ell una educació a canvi d'oferir-se com a «objecte» de plaer sexual.²⁴ D'aquí ve que, referent a això, pugui parlar-se també de pederàstia pedagògica.

Tal com ja s'ha vist, és clar que Sòcrates rescata d'aquest model el principi d'una convivència quotidiana en el mitjà obert de la ciutat i és igualment clar, com ara es veurà, que també pren d'aquí el principi d'una relació afectiva o amorosa, però en el que segueix caldrà mostrar així mateix i sobretot que, a fi de produir un efecte educatiu d'una importància singular, rebutja per complet el principi del plaer sexual.

19. Es tracta de Fedó de Elis, Euclides de Mègara, Aristip de Cirene, Èsquines i Antístenes, atenesos els dos últims. Henri-Irénée Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, *op. cit.*, p. 89.

20. *Idem.*

21. Sobre la noció de *synousia*, es poden consultar els següents treballs: Antoni Bosch-Veciana, *Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica*, Tesi doctoral, (Universitat de Barcelona, 2002); Antoni Bosch-Veciana, «Sinousia i filosofia a les cartes II i VII del Corpus Platònic», *Revista Catalana de Teologia*, vol. 35, n. 2, 2010, p. 839-863.

22. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, *op. cit.*, p. 25.

23. Plató, *Apología*, Julio Calonge Ruiz (trad.) a Plató, *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2018, 19e, p. 6.

24. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Martí Soler (trad.), Madrid: Siglo XXI, 2005, p. 235.

D'una banda, com es deia, el magisteri socràtic també té en comú amb l'educació tradicional o pederàstia pedagògica el fet en brut que la relació que s'estableix entre l'adult i el jove és una relació amorosa que, com a tal, està marcada per la força d'eros. Pel que fa als joves, no hi ha dubte que estimen Sòcrates. Una prova d'això es troba, una vegada més, en *El banquet* de Plató. L'elogi d'Alcibiades al qual abans s'al·ludia és clar en aquest sentit, màximament si es té en compte la descripció d'alguns dels detalls de la seva relació sentimental amb el filòsof. De fet, el discurs desemboca en una aportació del narrador del diàleg en la qual es diu que «feia l'efecte que encara estava enamorat de Sòcrates».²⁵ Ara bé, i tal com el mateix Alcibiades s'encarrega d'afegir al final de la seva intervenció, no s'ha de pensar que el seu amor per Sòcrates sigui una excepció, car molts altres joves han passat per una experiència idèntica a la seva, és a dir, entre altres aspectes, que molts altres joves també l'han estimat. I pel que fa a Sòcrates, tampoc hi ha dubte que estima els seus joves deixebles. Una altra vegada correspon a Alcibiades la tasca de dir-ho quan afirma en el mateix discurs que «Sòcrates sent una amorosa inclinació cap als bells mossos» i que «sempre és al seu voltant».²⁶ I poc abans que Alcibiades pronunciï la seva particular lloança, el mateix Sòcrates reconeix que es va enamorar d'ell.²⁷

D'altra banda, el mateix diàleg platònic subministra així mateix l'evidència segons la qual, si bé el filòsof atenès va prendre d'aquell model educatiu tradicional tant la vida en comú com l'amor, el que va fer també va ser descartar al mateix temps tot el que tingués a veure amb el plaer sexual. Efectivament, a través d'un festeig que com a mínim caldria qualificar de tenaç, Alcibiades s'havia esforçat per seduir Sòcrates amb la finalitat d'establir amb ell una relació eròtica normal i corrent, però una vegada i una altra es topa amb el rebuig del filòsof. Tal com ja s'ha dit, Sòcrates estima Alcibiades i, a més, està disposat a ser el seu mestre i a tenir cura d'ell, però renuncia al benefici del plaer sexual que en principi li correspondria per *quid pro quo*.

A partir d'aquí, es tracta d'aprofundir en l'anècdota d'aquest rar idil·li amorós entre Sòcrates i Alcibiades per a intentar entendre, per mitjà de les interpretacions particulars de Michel Foucault i de Pierre Hadot, quin pot ser el sentit d'aquesta mena de desconstrucció socràtica de la *synétheia* grega. La qüestió és saber per què Sòcrates va donar continuïtat al model tradicional de la pederàstia pedagògica alhora que sostreia d'aquest mateix model justament el profit sexual que amb tota legitimitat cultural podia extreure. Ja es veurà que, en definitiva, del que es tracta és d'eleva a la màxima potència la dimensió educativa de les relacions entre joves i mestres.

25. Plató, *El banquet*, op. cit., 221 B-222 C, p. 84.

26. *Ibidem*, 216 A-E, p. 75.

27. *Ibidem*, 213 B-E, p. 70.

3/ La desconstrucció socràtica de la *synétheia* grega

En un primer moment, es proposa començar per la lectura que Michel Foucault fa d'*El banquet* de Plató, i, en particular, del relat que Alcibiades exposa de la seva aventura amb Sòcrates. El punt de partida d'aquesta narració rau en el fet que Alcibiades estava convençut que res podia impedir que pogués arribar a mantenir amb el filòsof una relació eròtica de tipus convencional. En la seva opinió, tant ell com Sòcrates reunien les condicions necessàries perquè la relació pogués fer-se realitat, car tots dos tenien alguna cosa a oferir i també alguna cosa a prendre. D'una banda, Alcibiades podria treure profit dels ensenyaments del filòsof, i, d'altra banda, el filòsof podria beneficiar-se de la bellesa i joventut d'Alcibiades. Així ho expressa Plató a través d'aquest últim: «Creia jo que s'interessava de debò per la meua ufanor i vaig considerar que era això una troballa feliç i una meravellosa oportunitat, en la idea que jo tenia assegurat, si complaïa Sòcrates, poder escoltar tot el que ell sabia».²⁸

A partir d'aquí, Alcibiades farà tot el que pugui per a intentar aconseguir que el filòsof accedeixi a gaudir dels seus favors, i, d'aquesta manera, consumir la relació i obtenir així d'ell els seus valuosos ensenyaments. No deixarà llavors de tendir-li, a manera de festeig i no sense una certa obstinació, diversos paranys. Primer ho organitzarà tot per a quedar-se sol amb ell al llarg d'una jornada, però al final Sòcrates marxa sense que res especial ocorri. Després el convida a fer exercici, també sols, però de nou el filòsof se'n va sense que res succeeixi. A continuació, el convida a sopar en diverses ocasions, però Sòcrates, que des del principi l'està veient venir, resisteix i declina. Més tard, el filòsof accepta la invitació, però s'escapoleix tan aviat com acaba el sopar.

Finalment, Sòcrates torna a acceptar una altra invitació, però aquesta vegada Alcibiades no deixarà que l'abandoni immediatament, sinó que li donarà conversa perquè es faci tard i perquè, en conseqüència, es faci raonable obligar-lo a quedar-se a dormir. En l'instant mateix en què el filòsof dona el seu consentiment, el caçador té per fi a la seva presa en el punt de mira i llança llavors el seu atac definitiu: «Considero que és una gran insensatesa no complaure't a tu en això i en qualsevol altra cosa que necessitessis de la meua hisenda o dels meus amics [...]. Jo, per tant, sentiria davant els prudents una gran vergonya en el cas de no atorgar-li el meu favor a un home d'aquesta índole [...]».²⁹ Però Sòcrates, en part contra tot pronòstic i sens dubte per a gran sorpresa d'Alcibiades, contesta simplement el següent: «[...] el que intentes és adquirir quelcom que és bell de veritat a canvi del que és bell en aparença [...]».³⁰

28. *Ibidem*, 216 E-217 D, p. 76.

29. *Ibidem*, 218 B-E, p. 78.

30. *Ibidem*, 218 E-219 D, p. 79.

Dit de forma més precisa, el que el filòsof respon és que la pretensió d'Alcibiàdes consisteix a intercanviar una bellesa aparent que és la del seu cos per una bellesa veritable que és la de la virtut de Sòcrates. És evident llavors que el bescanvi és injust i que, per tant, ha de ser rebutjat. Al final del periple, el filòsof ha resistit tots els embats i Alcibiàdes ha fracassat. No hi haurà, doncs, entre els dos una relació eròtica de tipus tradicional.

Certament, sembla lícit suposar que Plató va escriure aquesta història entre rialles, però cal preguntar-se amb tota serietat què és el que hi ha succeït. Sòcrates considera que el veritable amor no és l'amor pels cossos bells, sinó l'amor per la bellesa, la veritat i la virtut. Tal com explica el filòsof en el mateix text, ell va aprendre aquesta lliçó a través de la seva mestra Diotima, i, en particular, per mitjà d'un diàleg amb ella.³¹ Al seu torn, Sòcrates també intenta transmetre aquesta mateixa lliçó, però no ho fa només o principalment mitjançant paraules, sinó sobretot amb l'exemple que dona cada vegada que rebutja els favors carnals que els seus joves i bells deixebles li ofereixen. Amb cada repudi a les aspiracions d'aquells que el pretenen, Sòcrates està ensenyant, no pas amb paraules, sinó amb fets, que no són els cossos bells el que s'ha d'estimar, sinó aquells misteris més elevats de l'amor.

Ara bé, en aquest punt cal recordar que el filòsof atenès estima els seus deixebles, és a dir, que per força experimenta una potent temptació pels cossos juvenils que no deixen de rondar-lo. Per tant, el rebuig dels seus encants necessàriament comporta un combat acarnissat amb si mateix en el qual ha d'arribar a ser més fort que si mateix. En altres paraules, enfront el festeig de joves com Alcibiàdes, Sòcrates ha de posar en obra totes les virtuts característiques de la saviesa filosòfica, això és, domini de si mateix i templança. Es veu bé llavors que per a ser savi en l'amor s'ha de ser savi en general o simplement ser filòsof. No hi ha, doncs, saviesa eròtica sense saviesa filosòfica.

No obstant això, la conseqüència d'aquesta resistència socràtica no és només l'anomalia consistent en el fet que les relacions sexuals quedin excloses, sinó també la que consisteix en el fet que Sòcrates, com diu Michel Foucault, «inverteix el sentit del joc».³² En efecte, així com la convenció estableix que correspon als adults exercir la funció d'amants, i als joves, la funció d'estimats, en la narració d'Alcibiàdes es mostra profusament i no per casualitat que és ell, el jove, qui exerceix la funció d'amant i que és Sòcrates, l'adult, qui exerceix la funció d'estimat. Al seu torn, aquesta inversió socràtica del joc provoca que el desig dels joves, lluny d'apagar-se a mesura que el filòsof els rebutja, no deixa d'intensificar-se precisament perquè Sòcrates els rebutja i perquè es manté ferm en el seu rebuig. Dit d'una altra manera, l'amor dels joves augmenta cada vegada que el filòsof transmet per mitjà dels seus actes la

31. *Ibidem*, 211 D-212 C, p. 68.

32. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, op. cit., p. 268.

saviesa eroticofilosòfica que li permet resistir. És, doncs, la saviesa de Sòcrates el que acreix l'amor dels seus deixebles.

Al final del seu relat, Alcibiades ja no parla simplement de voler escoltar tot el que Sòcrates sap, sinó que parla de la seva admiració per ell, i, en particular, de quant admira «la seva temprança i virilitat», la seva «prudència» i el seu «domini de si».³³ De fet, el que Alcibiades destaca a continuació no és només que Sòcrates sigui capaç de resistir a la bellesa dels cossos, sinó que és capaç de resistir a tot allò que pot posar en perill la temprança d'un home, a saber, també les fatigues, la fam, el fred o la por.³⁴

Malgrat això, la raó última de la intensificació de l'amor dels joves no es troba pas en Sòcrates, perquè la veritat és que es troba en ells mateixos. Al capdavant, allò que fa possible que la saviesa socràtica pugui efectivament augmentar el seu amor és el fet que, en el fons, ells també estimen la bellesa, la veritat i la virtut. Per descomptat, això és degut al fet que els joves tenen una ànima que, com totes, desitja la immortalitat, aspira al bell en la seva puresa i experimenta, davant la saviesa de Sòcrates, la reminiscència del que va veure més enllà del cel.³⁵ El que els joves busquen en Sòcrates, diu Michel Foucault, «és la veritat amb la qual la seva ànima té parentiu».³⁶ Per tant, el veritable objecte del seu amor no és Sòcrates, sinó la saviesa mateixa.

D'altra banda, ni el jove sap d'entrada quin és el veritable objecte del seu amor ni pot tampoc saber-ho mitjançant discursos, sinó que es tracta d'un aprenentatge que ha de realitzar a través de l'exemple de Sòcrates i per mitjà de la seva relació passional amb ell. D'aquí ve que Michel Foucault digui sobre el jove que «el treball ètic que necessitarà fer serà descobrir i considerar, sense descansar mai, aquesta relació amb la veritat que era el suport ocult del seu amor».³⁷ En suma, Sòcrates és un mestre de l'amor, però més fonamentalment encara i tal com de nou afirma Michel Foucault, és un «mestre de veritat» que «ensenya al noi el que és la saviesa».³⁸

La interpretació de Pierre Hadot no és molt diferent de la de Michel Foucault. Ell també ha percebut que el veritable objecte de l'amor dels joves no és, en veritat, el mateix Sòcrates, sinó quelcom relacionat amb la saviesa i quelcom que té a veure amb una reminiscència de la qual hauran d'arribar a ser conscients a través de la seva relació eròtica amb el mestre. Ara bé, allà on Michel Foucault col·loca, en el lloc de l'objecte de l'amor dels joves, la saviesa mateixa, Pierre Hadot col·loca més aviat l'aspiració a la saviesa.

33. Platón, *El banquete*, op. cit., 219 D-220 A, p. 80.

34. *Ibidem*, 219 D-221 B, p. 80-82.

35. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, op. cit., p. 265.

36. *Ibidem*, p. 271.

37. *Ídem*.

38. *Ibidem*, p. 270.

D'una banda, és possible que aquesta interpretació sigui simplement l'efecte de no haver deixat de tenir present que Sòcrates afirma de vegades que només sap que no sap res. Des d'aquesta perspectiva, és evident que no és pas la saviesa del filòsof, sinó la seva aspiració a la saviesa, el que pot constituir l'objecte de l'amor dels joves. Però, d'altra banda, és possible ser més precís i assenyalar que aquesta mateixa interpretació potser és l'efecte d'haver posat l'accent en el relat sobre l'origen mític de l'amor que Diotima comparteix en *El banquet* de Plató a través de Sòcrates.³⁹

D'acord amb aquesta narració, l'Amor hauria estat concebut en el banquet de celebració del naixement de la bella Afrodita i per la unió de Porus, déu del Recurs, i Pènia, deessa de la Pobresa. En conseqüència, l'Amor estima la bellesa pel seu vincle amb Afrodita, és savi per la seva relació amb Porus i és ignorant pel seu lligam amb Pènia. Per tant, l'Amor es troba en un estrany i singular interregne: no és savi perquè també és ignorant i no és ignorant perquè també és savi; tampoc és un déu savi perquè és ignorant ni és un simple mortal ignorant perquè és savi. Què és, doncs, l'Amor? Així respon Pierre Hadot: «Eros és un *daimon*, ens diu Diotima, és a dir, un intermediari entre els déus i els homes».⁴⁰ Més encara, l'Amor és un intermediari entre la saviesa i la ignorància, car és prou ignorant per a no ser savi i és prou savi per saber almenys que ignora. D'aquí ve que l'Amor sigui simplement l'aspiració al saber pròpia de qui sap que no sap, és a dir, que l'Amor és *philo-sophos*, la filosofia mateixa. En aquest sentit, Sòcrates és el filòsof per excel·lència.

Es comprèn llavors que Pierre Hadot pugui afirmar que allò que els joves estimen no és tant Sòcrates, ni tan sols la seva saviesa, sinó més aviat la manera com el filòsof d'Atenes no deixa d'aspirar al saber, és a dir, que allò que estimen és l'amor mateix, car l'amor és aquesta mateixa aspiració: «[...] quan els altres homes estimen Sòcrates-Eros —diu Pierre Hadot—, quan estimen l'Amor, revelat per Sòcrates, el que estimen en Sòcrates és aquesta aspiració, aquest amor de Sòcrates per la bellesa i la perfecció de l'ésser».⁴¹ D'altra banda, i tal com també s'avançava, Pierre Hadot també considera, aquesta vegada en la línia de Michel Foucault, que la condició d'aquest amor del jove és «el record inconscient de la visió que va tenir de la bellesa transcendent en la seva existència anterior».⁴² Al seu torn, aquest record és «l'impuls cap a la bellesa transcendent que l'atreu a través de l'objecte estimat».⁴³

39. Plató, *El banquet*, op. cit., 202 D-204 D, p. 54-56.

40. Pierre Hadot, *Elogio de Sòcrates*, Raúl Falcó (trad.), México D. F.: me cayó el veinte, 2006, p. 67.

41. *Ibidem*, p. 68.

42. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 82.

43. *Ibidem*, p. 83.

I també aquí, com en Michel Foucault, és qüestió d'una veritat profunda que al principi no és en absolut accessible per al jove enamorat de Sòcrates. Pierre Hadot també entén que aquesta veritat haurà de ser apresada pel jove i ensenyada pel mestre. D'aquí ve que digui que «el filòsof s'esforçarà doncs per sublimar el seu amor, intentant millorar l'objecte del seu amor».⁴⁴ En resum, un mestre com Sòcrates ensenya als seus joves amants que l'objecte del seu amor no és ell, sinó l'amor mateix entès com una aspiració al saber animada pel record d'allò que es va contemplar i gaudir en un altre temps. També aquí el filòsof atenès apareix com un mestre de l'amor i de la veritat.

4/ Conclusions

A partir d'aquí, no és qüestió de dedicar aquesta conclusió a una presa de partit justificada per una de les dues interpretacions que s'han exposat. Al capdavant, el treball hermenèutic de Michel Foucault i de Pierre Hadot no condueix a resultats gaire divergents, i, a més, sembla que és possible compatibilitzar el que pugui haver-hi de singular en cadascun d'ells. Si s'entén per *saviesa*, tal com sembla que fa en aquest cas Pierre Hadot, un saber de coneixements (*logos*), llavors és possible que Sòcrates no sigui savi, sinó només un aspirant. Però si, al mateix temps, s'entén per *saviesa*, tal com sembla que fa per la seva part Michel Foucault, una certa manera de ser (*ethos*) i de viure (*bios*), llavors és possible que Sòcrates sigui un savi de ple dret. Per tant, els joves deixebles de Sòcrates poden estimar d'ell tant la seva aspiració a la saviesa com la seva saviesa de fet.

La qüestió és més aviat llavors dedicar aquestes últimes línies a un altre propòsit que no seria un altre que el d'intentar extreure de tot el que s'ha vist del magisteri socràtic, i tal com s'avançava a la introducció, alguna lliçó que pugui ser útil en el context de l'ensenyament contemporani. Per descomptat, es pot fer caure sobre una extrapolació històrica i cultural d'aquesta mena el pes d'una acusació d'anacronisme, però la veritat és que no sols és possible fer-la, sinó que sembla que és fins i tot necessari. D'una banda, és possible fer-la perquè en el que aquí s'ha vist es constata que Sòcrates es topa amb un problema que encara segueix del tot vigent. I, d'altra banda, és necessari fer-la perquè, a diferència del que sembla que passa sovint en l'actualitat, el filòsof atenès atribueix a aquest problema la importància fonamental que sens dubte té, assaja una solució que va de debò fins al fons i es val per a aquest fi d'un mitjà que és veritablement eficaç.

En efecte, Sòcrates i les actuals institucions educatives tenen en comú el fet que han d'enfrontar-se al problema de l'exasperant falta de desig d'aprendre dels joves. Heus aquí una dificultat que qualsevol docent actual pot reco-

44. Ídem.

nèixer al punt. I vet aquí la raó que justifica els esforços que Sòcrates fa per aconseguir que l'amor a la saviesa dels seus joves deixebles es faci finalment conscient per a ells mateixos. Ara bé, així com el sacrifici de Sòcrates constitueix una prova del fet que el problema té per a ell un caràcter fonamental, car, certament, no és possible ensenyar a qui no desitja aprendre, i així com el filòsof d'Atenes tracta a més de resoldre'l tot apel·lant ni més ni menys que a l'amor de les ànimes per la saviesa, es diria que les institucions educatives actuals es mouen, enfront d'aquest problema de l'ensopiment estudiantil, entre la resignació i l'aposta per innovacions didàctiques⁴⁵ que, si bé tal vegada fan de l'aprenentatge quelcom una mica més agradable, és dubtós que facin d'ell quelcom veritablement més estimable.

Al cap i a la fi, és possible que en l'actualitat no s'apunti ja tan alt com Sòcrates per la senzilla raó que s'ha renunciat, en bona part almenys i des de fa ja molt de temps, al mitjà que de veritat permet tibar l'arc quan es tracta d'educar, a saber, el caràcter exemplar del mestre. Com s'ha vist, el mitjà que Sòcrates utilitza per a despertar en els seus deixebles l'amor a la saviesa és l'exemple que ofereix en espectacle cada vegada que defuig pretensions carnals com les d'Alcibíades. S'ha parlat llargament, fins i tot en l'actualitat, del diàleg socràtic, però segurament no s'hauria de perdre de vista que l'essencial en Sòcrates és que és un mestre exemplar. L'exemplaritat és el mitjà veritablement eficaç del qual Sòcrates es val per a educar.

Es dirà llavors que aquest recurs, per molt penetrant que sigui, no pot constituir una solució realista perquè no pot esperar-se de l'ampli cos docent que es requereix en el context d'un sistema educatiu universalitzat que sigui exemplar. Tanmateix, convindria almenys proposar-s'ho, i, en tot cas, comprendre què és el que en el fons passa quan s'assisteix al fracàs de les institucions educatives. I el que passa és simplement que falten mestres que, com Sòcrates, siguin veritablement exemplars.

Bibliografia

- ALEGRE GORRI, Antonio (2018) «Estudio introductorio», a PLATÓN. *Diálogos*, Madrid: Gredos, p. XXI-CXXXII.
- DIÓGENES LAERCIO (2013) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza.
- FOUCAULT, Michel (2005) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2005) *La hermenéutica del sujeto: Curso del Collège de France (1982)*. Trad. Horacio Pons. Madrid: Akal.

45. En aquest punt, s'està pensant, per exemple, en la pedagogia dels centres d'interès, les pedagogies actives, l'ús de les TIC o la ludificació.

- FOUCAULT, Michel (2008) *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Madrid: Akal.
- GILI GAL, Edgar (2024) «La regla del silencio y la escucha en la filosofía antigua: una lectura desde Michel Foucault». *Revista de Filosofía*, vol. 49, n. 2, p. 443-462.
- HADOT, Pierre (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?*. Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- HADOT, Pierre (2006) *Elogio de Sócrates*. Trad. Raúl Falcó. México D. F.: me cayó el veinte.
- JENOFONTE (2015) *Recuerdos de Sócrates*, Trad. Juan Zaragoza, a JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates y diálogos*. Madrid: Gredos, p. 19-200.
- MARROU, Henri-Irénée (2004) *Historia de la educación en la Antigüedad*. Trad. Yago Barja de Quiroga. Madrid: Akal.
- PLATÓN (1998) *El banquete*. Trad. Luis Gil. Madrid: Tecnos.
- PLATÓN (2018) *Apología de Sócrates*. Trad. Julio Calonge Ruiz, a PLATÓN, *Diálogos*. Madrid: Gredos, p. 1-30.
- PLATÓN (2018) *Laques*. Trad. Carlos García Gual, a PLATÓN, *Diálogos*. Madrid: Gredos, p. 207-234.
- PLUTARCO (2003) «Sobre si el anciano debe intervenir en política». Trad. Helena Rodríguez Somolinos, a PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia) X*. Madrid: Gredos, p. 229-278.
- VEYNE, Paul (2005) *1. Historia de la vida privada: Del Imperio romano al año mil*. Coord. Philippe Ariès i Georges Duby. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Barcelona: Penguin Random House.

Rondalles i filosofia

IRENE DE PUIG OLIVÉ*

GrupIREF (Institut de Recerca per l'Ensenyament de la Filosofia)

Resum: Aquesta comunicació té com a objectiu reivindicar el paper de les rondalles com a punt de partida per a la reflexió filosòfica a casa o a l'escola. La relació entre rondalles i filosofia es té en compte almenys des de tres eixos. El primer consisteix a recordar l'estreta relació entre els mites, la filosofia i els contes. La necessitat d'explicar, d'explicar-se i trobar sentit arrelada en el mite és segurament el que justifica la pervivència dels contes al llarg de generacions. El segon eix mostra que en un corpus ampli de rondalles hi trobem representades totes les branques de la filosofia. La presència de l'ètica seria segurament la vessant més evident, però també l'estètica (*La bella i la bèstia*). Igualment la filosofia del llenguatge, la filosofia del dret, la teoria del coneixement (endevinalles) i la metafísica (aparences). Un tercer eix representaria el tractament de tota mena de problemàtiques profundament humanes. Analitzades amb cura, prescindint dels aspectes anecdòtics i sense entrebancar-se en detalls arcaïtzants, ens adonem que els contes parlen de temes universals d'ahir i d'avui: l'engany, la felicitat, l'esforç, el coratge i l'astúcia, el poder, la justícia, les aparences, l'enginy, la vellesa, la fam, la salut, la vida i la mort..., i podríem seguir.

Paraules clau: Filosofia, rondalles, mite, ètica, estètica, llenguatge, coneixement, problemàtica humana.

Philosophy and Folktales

Abstract: This communication aims to highlight the role of fables as a starting point for philosophical reflection, whether at home or in school. The relationship between fairy tales and philosophy is explored through at least three main axes. The first axis recalls the deep connection between myths, philosophy, and stories. The need to explain, understand oneself, and find meaning rooted in myth is undoubtedly what has ensured the survival of stories across generations. The second axis demonstrates that within a wide corpus of fables, all branches of philosophy are represented. While ethics is the most obvious presence, there are also themes related to aesthetics (*Beauty and the Beast*), the philosophy of language, the philosophy of law, epistemology (*Riddles*), and metaphysics (appearances). The third axis addresses the treatment of deeply human problems. When carefully analyzed, disregarding the anecdotal aspects and avoiding unnecessary focus on archaic details, we realize that fairy tales address universal themes that are as relevant

* Irene de Puig s'ha dedicat a l'ensenyament establint ponts entre la filosofia i la literatura. Autora de diversos llibres i articles, ara s'ocupa del potencial reflexiu de la tradició oral. <https://irededuig.cat>

today as they were in the past: deception, happiness, effort, courage, cunning, power, justice, appearances, wit, old age, hunger, health, life, and death, among many others.

Keywords: Philosophy, Folktales, Myth, Ethics, Aesthetics, Language, Knowledge, Human Problems.

1/ Filosofia i literatura oral

A l'inici del llibre *Rondalles meravelloses i filosofia*, Josep Temporal es fa les següents preguntes: «¿És possible que les rondalles meravelloses siguin una pura ingenuïtat, desbordants de vacuitat i de candor enutjós o, si més no, de fútils mancades d'interès racional? ¿És possible que no tinguin res, de contingut antropològic i moral, que puguin interessar a la filosofia?». ¹

La resposta negativa als interrogants es desplega en sis-centes pàgines erudites. La meua aportació, més humil i pragmàtica, pretén relacionar les rondalles i la filosofia amb l'educació.

La meua pregunta seria: ¿En quin sentit les rondalles poden aportar als infants i joves una educació que els permeti acostar-se a la filosofia? O dit d'una altra manera: ¿Què hi ha de filosòfic a les rondalles que pugui servir com una iniciació a la filosofia?

Literatura i filosofia són dues manifestacions que tenen en comú fer visible l'invisible: la literatura construint una història, teixint arguments, i la filosofia transformant l'experiència de la realitat en conceptes. Totes dues formes expressives són imprescindibles per a la comprensió del món. De fet, un tema recurrent de la filosofia contemporània és com l'imaginari ens ajuda a pensar i viure el que és real.

Tradicionalment la filosofia s'ha expressat de maneres molt distintes, i majoritàriament amb suport lingüístic. Això no vol dir que altres llenguatges: pintura, escultura o música no puguin expressar idees filosòfiques. La manifestació habitual, però, i segurament que ben justificada per la seva eficàcia i economia, ha estat en forma lingüística, emprant de diverses maneres fórmules clarament literàries com ara per mitjà de mites, rondalles, faules, poemes, teatre, novel·la, assaig, etc.

Aquesta comunicació vol accentuar el paper de la tradició oral com a eina patrimonial cognitiva i afectiva de comunicació, com una manera adient per tractar no sols temes filosòfics també a la manera filosòfica.

La literatura oral és un llegat identitari cognoscitiu importantíssim per a la cultura d'una comunitat perquè conté coneixements i mostra maneres de viure. És possible que el fet de fixar aquesta transmissió oral, en el cas de les

1. Josep Temporal, *Rondalles meravelloses i filosofia*, Manacor, Edició Món de Llibres, 2014, p. 33.

rondalles a final del segle XIX, s'hagin perdut alguns elements clau de l'oralitat com ara el gest o la inflexió de la veu, però també ha servit per preservar la saviesa que contenen quant a costums i maneres de fer (els habitatges, el vestit o el menjar) de les generacions anteriors.

Crec fermament que les rondalles d'ahir són adequades (no goso dir que imprescindibles) per comprendre moltes de les coses, situacions i personatges actuals i que, com els jaciments arqueològics, ens poden dir moltes coses sobre el nostre present. Aquesta afirmació se sustenta almenys en tres grans consideracions: la relació entre mites i rondalles; els temes filosòfics que impregnen quasi tots els relats tradicionals; i la problemàtica profundament humana (d'abans i d'ara) que destil·len les rondalles.

2/ Filosofia, mites i contes

«Qui estima els mites és en certa manera filòsof»

Aristòtil *Metafísica*, 982b-983a. Madrid, Gredos, 1970, p. 14-17.

La naturalesa, per als humans primitius, era una incògnita, i la necessitat de saber els va generar moltes preguntes sobre l'origen del món, sobre els éssers que habitaven la terra i sobre tota mena de fenòmens per als quals no tenien explicació.

Amb els mites, s'intentava donar una resposta a aquesta necessitat humana, a una exigència racional i intel·ligent. La pregunta que es plantejava era racional, i en un primer moment els humans només tenien a l'abast la seva imaginació per poder respondre. I per apaivagar i alimentar la seva curiositat van idear relats fantasiosos inventant relacions, personificant els elements, humanitzant la natura: el tro com a senyal de còlera divina; el mar, el sol, la lluna i els estels foren deïficats, les muntanyes i rius eren poblats per tota mena d'esperits.

El mite sorgeix d'aquesta necessitat profunda de donar resposta a les incògnites i incerteses, ja siguin cosmològiques, morals, o existencials. Vol treure l'entrellat de les pors i les expectatives dels humans, procurant entendre el món i a si mateixos. El món de les rondalles també respon a aquestes necessitats profundes i això explicaria l'atenció acalorada i inconscient (precisament per això meravellosa) amb què els infants escolten el món encantat de les rondalles. Aquesta necessitat d'explicar, d'explicar-se i trobar sentit tan arrelada en el mite és segurament el que justifica la pervivència dels contes al llarg de generacions.

El parentiu entre filosofia i mites es fa palès en molts contes que, segons els estudiosos, provenen directament dels antics mites grecollatins, nòrdics o hindús. No es tracta de simplificacions del mite, sinó de formes entenedores de fer arribar certes narracions a les orelles de societats analfabetes mitjançant

l'oralitat; narracions de fets i situacions sense haver de recórrer als grans herois o éssers mitològics relatats per la literatura culta.

A mitjans del segle XIX, Friedrich Max Müller (1823-1900) a *Essay in comparative mythology* ve a dir que totes les rondalles són derivacions de mites solars indoeuropeus provinents de l'Índia. Interpreta el conte de la caputxeta vermella com un antic mite cosmològic: com el sol roig que aporta els seus dons a la humanitat i que és engolit en el ventre negre de la nit, és a dir, el llop. També les comparacions amb mites grecollatins han estat explorades per molts estudiosos.²

Segons Georges Dumézil (1898-1986), historiador francès, no és fàcil de dissenyar la frontera entre el mite i el conte. Potser la diferència principal és que el mite parla de qüestions existencials de la humanitat, mentre que el conte s'interessa per les passions d'un individu determinat. El mite ens parla del sagrat i acaba generant una constel·lació, una xarxa d'històries entrelaçades que anomenem *mitologia*, mentre que els contes es dispersen en relats fragmentaris i puntuals. L'antropòleg i lingüista rus Vladímir Propp (1895-1970) considera que la rondalla i el mite es diferencien més per la funció social que no pas per la forma. En conclusió, podem dir que, com els mites, les rondalles són grans mentides que expliquen grans veritats.

3/ Branques de la filosofia

«Aquells infants als quals la presentació formal de la filosofia els estava vedada, poden introduir-se en les mateixes idees estimulants, si aquestes van involucrades en el vehicle d'un conte».

M. Lipman, *Filosofia a l'escola*, Vic. Eumo Editorial, 1990, p. 70

Les rondalles, com a lectura oberta, es podien estudiar i analitzar des de distintes dimensions filosòfiques. Si és veritat, com assegura Robert Spaemann (1927-2018) que «la filosofia és una ingenuïtat institucionalitzada», podem dir que encaixa molt bé amb el món de les rondalles que presenta el món de manera naïf. Si analitzem les rondalles pel seu sentit profund i per la temàtica que tracten, hi trobem representades quasi totes les *branques de la filosofia*. La presència de l'ètica seria segurament la vessant més evident, en la representació de models i antimitos de tots els vicis i virtuts: gelosia, luxúria, avarícia, vanitat o supèrbia, gola o peresa, de valors i contravalors. Però també hi ha rondalles molt adequades per parlar de qüestions d'estètica, de filosofia del llenguatge, de filosofia del dret, de teoria del coneixement, d'antropologia i de metafísica.

2. Antònia Soler i Nicolau, *Els mites grecs a les rondalles mallorquines*, Palma de Mallorca, Menjovens, 2019.

Ètica

Josep Temporal, ja citat, mostra i exemplifica que l'articulació moral d'aquest gènere gira entorn del sistema de virtuts que exposà Aristòtil a l'Ètica a Nicòmac. Es tracta d'una moral contextual. Cada rondalla conté una moral, però no vol dir que sigui fixa i inamovible, és la moral d'aquella rondalla, que en aquell context o situació vol dir que cal ser prudent, però en un altre potser la recomanació és que cal ser agosarat. No és una moral estàndard, tradicional, conservadora i rígida. *El gat amb botes* de Perrault o *El pare Janàs* d'Amades, per exemple, contenen engany i astúcia però també risc, valentia i confiança.

Com en el cas de les dites populars, la seva eficàcia depèn de la situació. De vegades poden semblen carrinclones, o molt conservadores : «No diguis blat, fins que no sigui al sac i ben lligat»; fatalistes: «On aniràs, bou, que no llauris»; però quasi sempre hi podem trobar les antagòniques: «Qui no vulgui pols que no vagi a l'era», «Qui no arrisca no pisca». Parlem, és clar, dels contes en plural, de la tradició, d'un volum suficient de narracions en què aquesta contextualització sigui possible. Molts personatges representen una filosofia de la vida i una moralitat: hedonistes, kantians, etc.

Els contes ens parlen de valors. Per mitjà dels personatges i les accions s'il·lustren valors com la generositat, la justícia, la compassió, l'honestetat, la perseverança, la tolerància, la humilitat, la responsabilitat, entre d'altres.

Els valors personals i socials que mostren la majoria dels contes i que s'han arrossegat durant centenars, i de vegades milers d'anys, són fonamentals i, m'atreviria a dir, que universals: la sinceritat contra la falsedat, la humilitat contra l'arrogància, la generositat contra l'enveja i la cobdícia, la prudència contra els excessos. La constància i la feina ben feta (*Els tres porquets*) és premiada, i la peresa i la precipitació són mals companys. En definitiva, guanya la bondat i la saviesa sobre la maldat i la dolenteria.

Tornant a Temporal i manllevant-li els mots: «La rondalla meravellosa és defensable perquè, en essència, “és portadora d'un contingut moral clar i contundent; perquè la forma del gènere s'adapta a la intel·ligència i a l'oralitat pròpies del pensament preoperatori al qual preferentment van adreçades, i perquè té la facultat, en conseqüència, d'exercir una funció educativa moral”».³

Filosofia del dret

«La llei és un ordre imaginari. Per tant, era normal que un dia es creués amb els contes de fades!»

Nicolas Dissaux, *Il était une fois... Analyse juridique des contes de fées*. Paris: Dalloz, 2018, p. 17

3. Josep Temporal, *Rondalles meravelloses i filosofia*, op. cit., p. 448

També podem fer una anàlisi jurídica dels contes de fades com han fet els juristes Marine Ranouil i Nicolas Dissaux.⁴ Trenta-un professors de dret mostren el desig comú de justícia que expressen les rondalles, sempre contràries a l'arbitrarietat encara que sigui amb l'ajuda de multitud de fades i intervencions sobrenaturals.

Probablement contribueix a aquesta relació el fet que molts recopiladors eren coneixedors del món del dret: Perrault era advocat al Parlament de París. Els dos germans Grimm van estudiar dret i foren influïts per Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), fundador de l'escola de Dret alemanya. A Catalunya, un dels primers recol·lectors de rondalles, Francesc Maspons i Labrós, fou un destacat jurista.

Trobem moltes rondalles que mostren sistemes legals inadequats, que parlen de l'abús del poder, de l'arbitrarietat i les llibertats, del paper del compromís, de les promeses i el seu incompliment, de la corrupció dels jutges o la manipulació dels arguments, de càstigs extrems i punicions indegudes, discriminacions de persones o estaments: pobres o rics, nobles o plebeus. En definitiva, de justícia i injustícia. Només per il·lustrar citem unes quantes rondalles:

- Sobre judicis: *El jutge i la nena sàvia* (Ucraïna), *El jutge i la filla del pobre* (Geòrgia), *El creditor cruel i la filla sàvia del jutge* (Marroc).
- Sobre justícia: *La justícia dels muts* d'Amades.
- Sobre delictes jutjats: *Los lladres*, de Maspons i Labrós; estafadors i murris: *Pedro de Urdemalas* a l'Amèrica Llatina.
- Sobre sentències o condemnes: *El condemnat d'Amades* o *Maria i el forner avar* (Perú).

I relacionats amb el tema dels drets i els deures, podríem també establir un corpus de rondalles que il·lustressin els drets humans i els drets dels infants.

Cal remarcar que una bona colla de contes relacionats amb la filosofia del dret tenen un caire humorístic i fan paròdia i burla de les decisions dels jutges.

Estètica

Simplificant molt, establim la relació entre estètica i rondalles des de dues vessants: des de la forma i des del contingut.

Quant a la forma, podem dir que les rondalles proporcionen una experiència artística completa i enriquidora usant elements de fantasia per crear una atmosfera màgica i intrigant per als oients o lectors. El llenguatge poètic, les descripcions acurades, així com l'ús de rimes, cançonetes o repeticions

4. Marine Ranouil i Nicolas Dissaux (Dir.), *Il était une fois... Analyse juridique des contes de fées*, Paris: Dalloz, 2018.

són algunes de les eines que les rondalles utilitzen per crear una experiència estètica, emocionalment impactant. Qui no recorda la repetida cançoneta de la *Ventafocs* de l'Amades quan diu: *Potser sí, potser no, potser sí que era jo*.

O com n'és de suggeridora la profecia anunciada a *El rey durmiente en su lecho*:

Lo blanco con lo encarnado qué bien está,
como el rey que dormirá y no despertará
hasta la mañanita del Señor San Juan.

Pel que fa als continguts, depèn molt de la fidelitat o la creativitat de qui ha fet la recopilació a l'hora de plasmar la narració oral. Així, en Perrault trobem descripcions de bells vestits i joies, castells i palaus d'extrema exquisidesa i depèn també de l'habilitat en la descripció de personatges i paisatges. Però en tot cas la bellesa és un adjectiu que dona qualitat als personatges, objectes i elements dels contes, siguin palaus, cases, objectes, boscos o muntanyes.

Com ens recorda sàviament Matthew Lipman:

Els temes dels contes de fades són de tal manera bàsics per a la fantasia humana (d'infants o d'adults), que els seus orígens es perden en els de la mateixa civilització. L'amor de la bella donzella retorna a la bèstia la forma de príncep encantador, així com el bes del bell príncep desperta la bella dorment. O bé som éssers bells convençuts en el fons del nostre cor que som gripaus, o som gripaus convençuts que som uns éssers bells. Els temes són incomptables i cadascun és infinitament ric en les possibilitats que exposa a la nostra interpretació.⁵

Teoria del coneixement

Les rondalles ens presenten els personatges com a individus que afronten reptes i desafiaments que, per ser resolts, requereixen una certa forma de coneixement o intel·ligència. Molts estudiosos presenten els contes com relats de situacions que cal solucionar (buscar un remei per a una malaltia, fugir de la pobresa...) o bé la consecució d'una meta (alliberar-se, buscar la felicitat...), de manera que veuen el conte com una seqüència d'accions destinades a resoldre un conflicte perquè l'entenem com un reflex de situacions perilloses o dificultats que el o la protagonista ha de solucionar. Com un repte que ha de portar a una consecució: l'heroi o heroïna ha de marxar de casa a buscar-se la vida a causa de la pobresa com a inici de moltes rondalles i en d'altres va a la recerca d'una experiència de por perquè sap què és, *En Joan sense por*, o simplement busca fortuna.

5. Matthew Lipman, *Filosofia a l'escola*, Vic, Eumo, 1990, p. 62.

D'aquí, l'interès recent de llegir contes a través d'una mirada científica.⁶ El raonament causal i les connexions temporals que processen els oïdors d'un conte representen un esforç per comprendre l'enfilall d'accions que s'hi succeeixen.

Alguns dels contes que il·lustren la necessitat d'emprar la intel·ligència o l'enginy per resoldre situacions perilloses són protagonitzats per noïetes que, en la seva resolució, fan quedar malament els adults, i especialment els estaments opressors, com en són mostra les rondalles tipus ATU 875: *Natricafaldetes* d'Aguiló, *La filla del carboner* d'Alcover, i una bona colla d'altres contes en què l'astúcia i saviesa dels febles superen les endevinalles o proves d'enginy que els proposen.

Filosofia del llenguatge

Trobem moltes relacions entre els contes i el paper comunicatiu del llenguatge:

- El reconeixement de la capacitat persuasiva del llenguatge en les següents expressions:
 - Com paraules dolces sempre bé a l'orella cauen (*Barba d'or*, Maspons).
 - Una vegada vençut el dragó apareix «una noia formosa i guapa, i era tal el seu modo de parlar... que el príncep se'n va enamorar» (*Les tres tarongetes*, Maspons).
 - El poder de la paraula donada és també evident en molts contes. Com assenyalava Austin en parlar dels enunciats performatius: la paraula és també acció. I en donen constància una colla de sentències, com ara:
 - Ella ho ha dit, doncs ella ho farà a *Espigueta de Mill* de Maspons.
- I en la sovintejada fórmula a les rondalles mallorquines:
- Paraula de rei no pot mentir.

En un conte swahili, *Carn de llengua*, es mostra com la manca d'intercanvi verbal amb el marit provoca estralls en la personalitat de la reina, que es va pansint.

Un grup interessant i inquietant de rondalles, classificat com ATU 670, *El llenguatge dels animals*, presenta personatges que, sigui per màgia o per dons diabòlics, són capaços de comprendre el llenguatge dels animals. Aquest coneixement els dona molts avantatges, però curiosament, a diferència de la majoria dels contes, els protagonistes acaben malament. Molts d'ells venen de lluny com: *El toro*, *l'ase i el pagès* (de *Les 1001 nits*) i altres els trobem escampats per una àmplia geografia: *El rei i la seva reina inquisitiva*

6. En aquest sentit, va resultar d'allò més interessant l'exposició «Hi havia una vegada... Ciència i contes», instal·lada al Museu de Ciències Naturals de Barcelona, entre l'1 de juliol de 2022 i el 8 de maig de 2023.

(Índia), *La llengua dels animals* (Bulgària), *Els tres llenguatges* (Rússia), *El rei que va aprendre la parla dels animals* (Sri Lanka), *El mercader que coneixia el llenguatge de les bèsties* (Palestina) i molt i molts més.

Hi ha també rondalles burlesques en què un espavilat canvia les paraules per confondre la serventa per riure's de la seva ignorància i aquesta li torna la broma en una situació compromesa: *Conte del capellà que vol enganyar la criadeta* o *Xirindanga*, de Joaquim González Caturla al País Valencià.

Metafísica

En moltes rondalles, trobem qüestions metafísiques. De vegades explícites o implícites, però sovint plantegen qüestions fonamentals de l'existència, com ara la naturalesa de la realitat, la vida, la mort, l'existència de Déu, la naturalesa de l'ànima, la connexió entre el món físic i l'espiritual, etc. Alguns dels símbols o imatges de les rondalles tenen significats metafísics. Per exemple, la llum, la foscor, el camí, la clau, el laberint, entre d'altres, són elements que ens acosten a temes metafísics com la lluita entre el bé i el mal, el coneixement i la ignorància, o la cerca de la veritat.

Antropologia

Es poden relacionar les rondalles i l'antropologia des de dues perspectives: les informacions de caire antropològic que aporten els contes i el que poden descobrir els antropòlegs per mitjà dels contes.

Les rondalles reflecteixen les tradicions, les creences i els costums de les diferents cultures en què es creen i es transmeten. El menjar, l'habitatge, el vestir, els hàbits, les tradicions comunes, etc. són presents en les distintes rondalles. Aquest aspecte és molt clar en les diferents variants dels contes.

El contingut del cistell de les diverses caputxetes varia segons països i cultures, trobem pastissos, llet, mantega, formatge o pa calent a les variants franceses i alemanyes. Mantega i ous a la variant irlandesa; llaminadures, a la italiana; en una d'austriaca li porten sopa, i a la versió xinesa li porten galetes d'arròs o fruites de ginkgo.

El miler de versions de la *Ventafocs* que podem trobar entre totes les cultures tenen en comú l'ascens social d'una protagonista menystinguda, però només es redimeix casant-se amb un rei o príncep en algunes versions, en d'altres és un simple senyor, l'amo o com passa en la versió inuit, amb el cap del poblat. I tampoc perd la sabata –la sabateta de cristall només la perd en la versió de Perrault, replicada per Disney–; en moltes cultures en què les dones anaven descalces, per tant, la protagonista perd un braçalet o una altra joia.

Moltes rondalles en les seves versions des de distintes cultures i llengües ens proporcionen informació valuosa sobre les maneres de viure, les creences, les relacions i normes socials i les dinàmiques de gènere en una societat determinada.

4/ Problemàtica profundament humana

Tanmateix, però, en el fons de les rondalles —tant si són meravelloses com si són d'animals o de caràcter realista—, el que hi batega és la humanitat amb tota la seva càrrega vital, transmesa per mitjà de la paraula que emociona, que commou, que fa riure o plorar, que obre vies de coneixement i dibuixa constel·lacions de sentiments.

Caterina Valriu i Llinàs, *La rondalla*.

<https://valriu.com/caterina/wp-content/uploads/2014/10/TRADICIONARI-RONDALLA.pdf> (Data accés: 21/3/2018)

Amb les rondalles, es pot explorar què vol dir ser humà, les nostres lluites i desitjos, i les relacions entre nosaltres i amb el món que ens envolta.

Analitzades amb cura, i sense entrebancar-se en els aspectes arcaïtzants i anecdòtics, hi trobem el tractament de temes ben actuals: la bondat i la maldat, com s'ha dit, l'engany, la felicitat, l'esforç, el coratge i l'astúcia, el poder, les aparences, la vellesa, la fam, la salut, la vida i la mort, i podríem continuar. El fet que certs escenaris (castells, boscos, coves, esglésies) i oficis (ferrers, carreters, carboners, traginers, etc.) hagin pogut quedar ancorats en societats rurals i medievalitzants no desdii gens el rerefons que trobem en les accions i personatges que ens permetran penetrar en assumptes de la més estricta contemporaneïtat. Es parla de tota mena de relacions: de parella, de pares i fills, laborals, de classe; de tota mena de sentiments: amor i odi, de venjança, de superació, de solitud; de tota mena de situacions: de desigualtat, de maltractament, de migracions, de discapacitats i de l'esforç necessari per arribar al resultat desitjat.

Com s'explicaria, sinó, que hi hagi tants contes populars presents en distintes cultures i que s'han reelaborat des de cultures tan diverses. Com pot ser que trobem més de mil versions de la *Ventafocs* repartides per totes les geografies?

Temes universals i intemporals

- *Paradís perdut*. Tema freqüent i recurrent: el paradís perdut i recuperat. A partir d'una desgràcia inicial (mort, malaltia, desgràcia, pobresa sobtada...) cal recuperar el que s'ha perdut a partir de certes proves o de la bondat del o la protagonista, tal com expressa la *Ventafocs*, *Pell d'ase*, *Bella dorment*, i tants d'altres.
- *Prohibicions*. Un altre tipus de rondalles fa referència a prohibicions, a tabús, siguin restriccions físiques o de comportament: a *Barba blava* no es pot accedir a la cambra secreta; als que provenen del mite d'Eros i Psique no poden veure el rostre de l'amant: *Sa cama-rotgera* d'Alcover; *El romaní* de Maspons; *L'os blanc* de Serra i Boldú; *El geperut i la Marieta*, *El dragó de 7 caps i 7 cues* o *El príncep llangardaix* d'Amades.

- *Agraïment*. La col·laboració d'animals agraïts també és un tema sovintejats són els qui fan possible el retorn a la condició inicial: *La serp blanca* dels germans Grimm, *La princesa de la mel* de Serra i Boldú.
- *Pietat o solidaritat*. Un altre tema és el del favor que es torna en noves circumstàncies, de l'amistat i la pietat o caritat que prové del mite d'Androcles i el lleó i que trobem a *Blancaneu i Rosaroja* a *El lleó i el ratolí*.
- *Malefícis i transformacions*. Parteixen de personatges «marcats», convertits en bèsties o monstres o animals sense cap atractiu i que necessiten ajuda per esdevenir el que eren: *La bella i bèstia*, *El príncep granota* i tants d'altres que necessiten la col·laboració d'un humà per tornar a la condició inicial. Trobaríem centenars de contes sobre prínceps i princeses convertits en animals.
- *Canvis d'aparença i encantaments*. Mostren la capacitat de canviar d'aparença: un ocell, un cigne. *Els 12 germans* de Grimm.
- *Esperança*. Infants o noietes protagonistes en resolució de problemes. Entre la ingenuïtat i l'astúcia, són capaços de superar reptes per mitjà de l'esforç i l'enginy. Contes que donen esperances als qui menys recursos tenen. Pobres (pastors o llenyataires) que es casen amb princeses; filles de carboners o de moliners que es casen amb prínceps. No m'atreviria a dir que són revolucionaris, però sí en cert sentit transgressors i de ben segur optimistes.
- *Migracions*. *El camí de la fortuna*, recollit per Serra i Boldú, comença així:

«Hi havia en un poblet de la muntanya una família composta de marit i muller i tres fills.

Aquesta família era tan pobra que tot just podia menjar. Vet aquí que un dia es presentà el germà més gran davant dels seus pares i els digué:

– Mireu, pares: jo estic cansat d'estar d'aquesta manera. Tinc ganes de marxar a fer fortuna i ser ric d'una vegada.

En sentir això, els seus pares es posaren a plorar, i li digueren que sobretot no els abandonés. Mes ell, sense fer cas de plors i súpliques, se n'anà al rebost, va prendre un pa i un formatge, i va marxar».⁷

Qui no diria que és un tema d'actualitat i que representa el drama de tants i tants col·lectius?

I podríem seguir:

– La fam: *La caseta de sucre*, *El castell de les set torres* d'Amades.

– La guerra: *El comte d'Oliver* de Serra i Boldú, *Na Catalina* d'Alcover.

– La mort: *El metge carboner* d'Esteve Casaponce, *La mort enganyada* d'Amades.

7. Valeri Serra i Boldú, *Aplec de rondalles*, Barcelona: Abadia de Montserrat, 1981, p. 30.

- La malaltia: *La flor romania* d'Alcover, *La dona sàvia* d'Amades.
- Les incapacitats: cecs, sords, geperuts, tolits: *La reina manca*, *Els set sords*, *El príncep coix*, d'Amades.
- La felicitat: *Els quants de la felicitat* de Valor, o l'andalús *El Califa, el pastor y la felicidad*.

* * *

La filosofia i els contes tradicionals són dos àmbits que poden semblar diferents a primera vista, però que en realitat, com espero haver mostrat, tenen una relació estreta. En molts contes populars, es plantegen preguntes profundes sobre la vida, la mort, la felicitat, la llibertat i altres qüestions existencials que són el centre de la filosofia.

Els contes populars, doncs, són una font de riquesa per introduir els infants i joves en la reflexió i acostar-los als grans conceptes de la filosofia, ja que, mitjançant la ficció, la rondallística els ofereix l'oportunitat d'explorar l'essència de la realitat, especialment si els docents els facilitem aquest trànsit.

Bibliografia bàsica

- ALCOVER, Antoni Maria (1996) *Aplec de Rondaies Mallorquines d'En Jordi d'es Racó*. Palma de Mallorca: Moll.
- AMADES, Joan (1982) *Folklore a Catalunya*, I, Rondallística. Barcelona: Selecta.
- BERTRAN, Pau (1989) *El rondallari català*. Barcelona: Alta Fulla.
- CALVINO, Italo (1988) *Sulla fiaba*. Milano: Einaudi.
- DUMÉZIL, Georges (1977) *Mito y epopeia*. Mèxic: FCE.
- FERRE, Andreu (1982-1984) *Rondaies de Menorca*. Ciutadella: Nura (2 vols.).
- GONZÁLEZ CATURLA, Joaquim (1994) *Rondalles de l'Alacantí*. Alacant: Aguacilara.
- GRIMM, Jacob i Wilhelm (1985) *Rondalles*. Barcelona: Joventut.
- LIPMAN, Matthew (1990) *Filosofia a l'escola*. Vic: Eumo.
- LURIE, Alison (1988) *No se lo cuentes a los mayores*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- MASPONS I LABRÓS, Francesc (2010-2014) *Lo rondallaire*. Primera i segona sèrie; tercera sèrie. Valls: Cossetània.
- MULLER, Friedrich Max (1909) *Essay in comparative Mythology*. London: Routledge.
- PROPP, Vladimir (1974) *Las raíces históricas del cuento*. Barcelona: Fundamentos.
- SERRA I BOLDÚ, Valeri (1981) *Aplec de Rondalles*. Barcelona: Publicacions Abadia de Montserrat (Biblioteca Serra d'Or).
- SOLER I NICOLAU, Antònia (2019) *Els mites grecs a les rondalles mallorquines*. Palma de Mallorca: Menjavents.
- TEMPORAL, Josep (1998) *Galàxia Propp. Aspectes literaris i filosòfics de la rondalla meravellosa*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- TEMPORAL, Josep (2014) *Rondalla meravellosa i filosofia*. Manacor: Edició Món de Llibres.
- VALOR, Enric (1994) *Rondalles Valencianes*. València: Edicions Bullent.

La fal·làcia naturalista de la LOMLOE

MARC MERCADÉ SERRA

Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB)

Resum: La darrera reforma del sistema educatiu espanyol culmina una proposta pedagògica que es fonamenta en una fal·làcia pedagògica com la que Hume descrivia quan va definir la fal·làcia naturalista. El canvi de paradigma pedagògic que consagra la LOMLOE es fonamenta en un judici de valor moral introduint el Disseny Universal d'Aprenentatge com a clau per a la millora educativa. Al mateix temps, la suposada fonamentació que justifica aquest nou enfocament pedagògic manca de rigor científic. Per tant, es tracta d'un judici de valor que s'eleva a tesi científicopedagògica reproduint el que fa segles afirmava Hume quan definia que les distincions morals no es deriven de la raó. La manca d'evidències científiques mostren la falsedat de les pretensions de derivar del que, suposadament, l'ésser humà «és» en els seus processos neuropsicològics, el que «haurien de ser» els principis pedagògics per millorar l'aprenentatge de l'alumnat.

Paraules clau: Educació, pedagogia, filosofia de l'educació.

The naturalistic fallacy of the LOMLOE

Abstract: The latest reform of the Spanish education system culminates in a pedagogical proposal based on a fallacy similar to the one described by Hume when he defined the naturalistic fallacy. The shift in pedagogical paradigm enshrined by the LOMLOE is founded on a moral value judgment, introducing Universal Learning Design as the key to educational improvement. However, the supposed justification for this new educational approach lacks scientific rigor, transforming a value judgment into a purported scientific and pedagogical thesis. This mirrors Hume's assertion that moral distinctions do not arise from reason. The absence of scientific evidence exposes the falsity of claims that derive pedagogical principles for improving student learning from supposed neuropsychological processes of the human being.

Keywords: Education, Pedagogy, Philosophy of Education.

El canvi de paradigma pedagògic que consagra la LOMLOE es fonamenta en un judici de valor moral en introduir el Disseny Universal d'Aprenentatge com a clau per a la millora educativa. Aquest judici de valor s'eleva a tesi científicopedagògica reproduint el que fa segles afirmava Hume: «Les distincions morals no es deriven de la raó». Parafrasejant Hume, aquest canvi de paradigma pedagògic comet una fal·làcia quan pretén construir una millora del sistema educatiu sobre la base de dades neuropsicològiques com les que fonamenten els tres principis de la DUA, caient en el que també podríem anomenar una fal·làcia naturalista. La comunicació també és una crítica a la suposada fonamentació científica que justifica l'enfocament pedagògic de la LOMLOE com a millor per a l'aprenentatge en l'era digital. No existeixen evidències científiques que permetin derivar del «ser», del que l'ésser humà «és» en els seus processos neuropsicològics, l'«haver de ser», el que ha de ser l'educació per al segle XXI, segons els principis pedagògics de la LOMLOE. Aplicant en aquest sentit la fal·làcia naturalista de Hume, podríem dir que res no és menys pedagògic que aquests sistemes segons els quals la virtut –el que és millor en l'educació– és una cosa idèntica al que és natural –els processos neuropsicològics.

1/ El canvi de paradigma de la LOMLOE

La LOMLOE (Reial decret 217/2022, de 29 de març) introdueix entre les finalitats fonamentals la inclusió educativa per mitjà de l'aplicació dels principis del Disseny Universal per a l'Aprenentatge (a partir d'ara DUA) a tot l'ensenyament reglat. D'aquesta manera, en fa del primer, la inclusió de tot tipus d'alumnat, conseqüència necessària del segon, aplicació dels principis DUA. Aquestes dues finalitats de la darrera reforma educativa es fonamenten en un nou model d'elaboració i disseny de la programació docent i de materials didàctics que suposadament permetran atendre les diferents necessitats dels alumnes i del professorat (art. 26.2 del citat reial decret). L'aplicació d'aquest nou disseny curricular ve especificat en l'Annex III del Reial decret 217/2022, de 29 de març referent a les situacions d'aprenentatge. D'aquesta manera, perquè l'adquisició de les competències sigui efectiva, les situacions d'aprenentatge han de permetre un aprenentatge contextualitzat i respectuós amb les diverses i particulars experiències de qualsevol tipus d'alumnat i les seves diferents maneres de comprendre la realitat. En aquest annex s'estipula que s'han d'elaborar tasques complexes la resolució de les quals comporti la construcció de nous aprenentatges, i s'ofereixi a l'alumnat l'oportunitat de connectar i aplicar allò que s'ha après en contextos propers a la vida real. Així plantejades, les situacions constitueixen un component que, alineat amb els principis del DUA, permet aprendre a aprendre i posar les bases per a l'aprenentatge al llarg de la vida, fomentant processos pedagògics flexibles i accessibles que s'ajustin a les necessitats, les característiques i els

diferents ritmes d'aprenentatge de l'alumnat. Per tant, la nova llei educativa aposta pels principis del DUA com a única metodologia efectiva per a l'aprenentatge de l'alumnat, sigui quina sigui la seva peculiaritat.

L'anomenat Disseny Universal d'Aprenentatge (DUA) que consagra la nova llei educativa (LOMLOE) es fonamenta en els estudis desenvolupats pel *Center for Applied Special Technology* (a partir d'ara CAST). Aquest centre neix el 1984, a Massachusetts, amb investigacions sobre el desenvolupament i la utilització de la tecnologia digital en l'educació amb alumnes amb discapacitat. Sempre amb la idea de permetre l'accés al currículum a tot l'alumnat, en aquell moment es van crear i elaborar materials digitals perquè s'eliminessin les barreres que determinat alumnat trobava per accedir al currículum. La Dra. Anne Meyer i el Dr. David H. Rose, cofundadors del CAST defineixen els principis del DUA a partir de la seva experiència en atenció educativa i clínica amb alumnat amb discapacitat. Meyer i Rose van començar a utilitzar les noves tecnologies per a l'aprenentatge dels estudiants amb necessitats educatives especials, aplicant en educació el que en arquitectura s'anomenava Disseny Universal (DU). El Disseny Universal va sorgir al camp de l'arquitectura a la dècada de 1970 als Estats Units. Ron Mace, fundador del Centre per al Disseny Universal (CUD), va fer servir per primera vegada aquest terme i el va definir com el disseny de productes i entorns que qualsevol persona pugui utilitzar, en la major mesura possible, sense necessitat d'una adaptació posterior destinada a un públic específic. Aquesta concepció del disseny de productes i entorns és el que Meyer i Rose aplicaren a l'aprenentatge per mitjà de la tecnologia digital. Aquesta és la qüestió més destacada del DUA, la seva aplicació per a mitjans digitals. Per això, a partir de 2002 es va passar de pensar en «adaptacions» per a alumnes amb discapacitats que dificultaven el seu aprenentatge a redissenyar digitalment tots els elements de l'aprenentatge: els currículums, objectius, mètodes, materials... El 2002 comença aquesta segona etapa, en què, aprofundint en la seva idea original de fer servir la tecnologia i potenciar-ne l'ús, se centren a canviar totalment el disseny del currículum per a tot l'alumnat per mitjà de la digitalització total de l'ensenyament. A partir d'aquesta segona època, el CAST rep suport i finançament de les principals empreses tecnològiques nord-americanes com Creative Commons, The Arthur Vining Davis Foundations, Bill & Melinda Gates Foundation, Intel Education, Google, Text-Help, Houghton Mifflin IBM. Aquest canvi de paradigma el fonamentaven en dues premisses.

La primera és que tots els alumnes tenen dificultats en el seu aprenentatge a causa del sistema tradicional basat en l'explicació oral i la lectura textual en paper. Aquest aprenentatge tradicional és considerat rígid i poc flexible, ja que dificulta l'accés al procés d'aprenentatge de tot tipus d'alumnat, no solament els qui presenten dificultats o discapacitats específiques. En contraposició, l'enfocament DUA posa el focus en el disseny del currículum

escolar i pretén explicar amb una fonamentació neuropsicològica per què hi ha alumnes que no arriben a assolir els aprenentatges previstos. Des del CAST es critica que molts currículums, en els seus objectius educatius, mètodes, materials i avaluació, estan construïts per atendre la «majoria» dels estudiants, però no tots. I aquí trobem l'aspecte important d'aquest canvi de paradigma pedagògic. Segons el CAST, els darrers avenços neurocientífics demostren que no hi ha dos cervells iguals. Per aquest nou enfocament pedagògic, aquesta variabilitat cerebral determina els diferents modes en què els alumnes accedeixen a l'aprenentatge, les múltiples maneres en què expressen allò que saben i les diverses formes en què es motivaran i implicaran en el seu propi aprenentatge. Fins aquí trobam una descripció evident de com «és» i funciona la naturalesa cognoscitiva humana de diversitat individual. El CAST ho fonamenta en la diversa activació cerebral de les regions implicades en el procés d'aprenentatge humà que varia en cada alumne.

D'aquest primer supòsit en deriva una segona afirmació interessada i mancada de contrast amb la realitat a què es vol aplicar. Segons l'enfocament DUA (Rose i Meyer, 2002), en aquests tres aspectes –la motivació, comprensió i expressió–, el mateix currículum impedeix que aquests estudiants accedeixin a l'aprenentatge; «les barreres per a l'aprenentatge no són, de fet, inherents a les capacitats dels estudiants, sinó que sorgeixen de la interacció amb mètodes i materials inflexibles». Així, segons investigadors del CAST, el DUA seria la solució, en tant que es defineix com «un conjunt de principis basats en els resultats de les investigacions, que proporcionen un marc per utilitzar la tecnologia per maximitzar les oportunitats d'aprenentatge per a tots els estudiants». Pel CAST, el que impedeix l'aprenentatge són uns mètodes i materials inflexibles que atribueixen exclusivament a la lectoescriptura textual i la transmissió oral dels sabers del docent, un aprenentatge que es contraposa per aquests investigadors al digital. Segons el CAST, la tecnologia digital, gràcies a la seva flexibilitat, permet un millor aprenentatge individualitzat. Aquí és on realment trobem la base del canvi de paradigma que proposa el DUA, i el judici de valor mancat de prou contrast científic, o fins i tot, contrari a les dades dels darrers estudis sobre els efectes de la digitalització en l'ensenyament i l'aprenentatge. L'ensenyament «ha de ser» digital per millorar l'ensenyament i l'aprenentatge i adequar-lo a les necessitats del segle XXI.

2/ Dificultats d'accés i digitalització

Aquest nou paradigma digital es formula en tres principis suposadament fonamentats psicobiològicament que justifiquen la digitalització total de l'ensenyament i l'aprenentatge. Aquest paradigma assumeix que les noves tecnologies «han de ser» l'eina necessària per a un enfocament inclusiu de tot l'alumnat. Solament les aplicacions i dispositius digitals garanteixen l'ac-

cés efectiu a l'educació a tot tipus d'alumnat present a l'aula, siguin quines siguin les seves especificitats. Com que la clau és el disseny, s'estipula un disseny de programacions didàctiques universals, és a dir, accessibles i inclusives que, des del seu origen, tinguin en compte tot l'alumnat de l'aula en un entorn digital, l'únic que permetria el lliure accés, motivació i expressió del seu potencial. Vegem primer com es fonamenta aquest canvi en el primer dels principis que consagra la LOMLOE com a condició necessària per a la integració.

El primer principi del DUA determina que «s'han de» proporcionar múltiples formes de representació de la informació i els continguts (el «què» de l'aprenentatge) tenint en compte que l'accés digital als continguts millora l'aprenentatge en un alumnat totalment divers. El fonament d'aquest principi «és» el que anomenen les diferents xarxes de reconeixement, és a dir, els alumnes difereixen en les maneres com perceben i comprenen la informació que se'ls presenta. S'exemplifica amb alumnes en situació de discapacitat sensorial (per exemple, ceguesa o sordesa), amb trastorns de l'aprenentatge (com la dislèxia), i amb diferències idiomàtiques o culturals, que poden requerir diferents maneres d'abordar els continguts. Altres alumnes, s'afirma des del CAST, simplement capten la informació més ràpid o més eficientment a través de mitjans visuals o auditius en lloc del text imprès. Per tant, l'aprenentatge passa perquè l'alumne sigui qui decideixi en quin format vol rebre la informació i els continguts del seu aprenentatge per tal de permetre fer connexions entre els sabers de forma efectiva. En resum, no hi ha un mitjà de representació que sigui òptim per a tots els aprenents i, per tant, el docent ha de proporcionar diferents opcions d'accés al contingut de l'aprenentatge. A la pràctica, significa un accés visual i auditiu digitalitzat, que és el que més s'adequa als canals visuals digitalitzats que empren en els seus *smartphones* per la manca d'esforç necessari a l'hora d'accedir a la informació.

El punt feble d'aquesta argumentació és la pretesa fonamentació científica de la mateixa. Tots els exemples i estudis en què es basen són de casos de discapacitats funcionals, com els que trobem en la bibliografia de Rose i Meyer, que fins al 2002 els va permetre constatar la millora de l'aprenentatge en alumnat amb discapacitats i en estudis de grup molts reduïts. Però la proposta DUA, per un costat, va més enllà d'aquesta constatació en persones amb dificultats en l'aprenentatge i, per un altre, identifica «proporcionar opcions de representació» exclusivament amb l'aprenentatge digital. Pel que fa a transferència dels resultats en alumnes amb determinades dificultats a tot el conjunt de la població educativa, el CAST comet una imprudent i interessada generalització. Aquesta generalització de resultats no té cap fonament científic, com ha demostrat àmpliament Michel Desmurget (2020, p. 136-178) després de constatar la poca representativitat i consistència de les generalitzacions i transferències dels estudis emprats en aquest «mite» digital, com el defineix l'autor. A més, però, tres dècades després de l'aplicació del

pressupòsit segons el qual les noves tecnologies aporten recursos que faciliten i ajuden en els processos cognitius dels alumnes, sense sobrecarregar les seves capacitats cognitives, s'ha demostrat fals quan s'ha aplicat a amplis sectors educatius i de manera intensiva. Tot i això, autors com Mayer (2010) sostenen encara que si es vol aconseguir un aprenentatge significatiu s'ha d'apostar per la retenció i la transferència de l'aprenentatge en un entorn virtual. L'aplicació pedagògica que es proposa en els centres educatius és que sigui l'alumne qui esculli com accedir i expressar el seu aprenentatge. És recurrent que en formacions del professorat es difongui aquest supòsit i es justifiqui amb la famosa piràmide de l'aprenentatge de Dale. La piràmide de Dale es presenta com una escala que avalua l'eficàcia dels mètodes d'aprenentatge a partir d'una representació triangular. Segons aquesta piràmide, la capacitat de retenció de la memòria dels estudiants es veurà més afavorida o menys segons l'accés que tinguin als coneixements. Així, segons aquesta piràmide de l'aprenentatge atribuïda a Edgar Dale, se suposa que hi ha mètodes com la lectoescriptura textual en què els estudiants només retenen un 10% de la informació apresada durant més de vint-i-quatre hores, a diferència de les fonts visuals, que arribarien al 20%. S'atribueix falsament a Dale la següent eficiència en l'aprenentatge segons el mètode emprat per l'alumne: l·liçó –5% / lectura –10% / format audiovisual –20% / demostració –30% / conversa o debat –50% / pràctica –75% / ensenyar d'altres –90%. A partir d'aquí, es valora més l'expressió visual i pràctica de l'ensenyament i l'aprenentatge, passant de la descripció biològica a la prescripció pedagògica. En realitat, Edgar Dale mai va determinar percentatges d'eficiència en l'aprenentatge, sinó un con d'«experiències visuals» que anaven de les més abstractes a les més simples, i a partir del 1967 es va difondre aquesta distorsió emprada encara avui dia per desacreditar la lectoescriptura textual com a forma d'expressió adequada.

Un estudi de la Universitat de València va examinar les investigacions sobre comparatives entre la lectura de textos en paper i en dispositius digitals dutes a terme del 2000 al 2017, en una metaanàlisi que inclou estudis amb dissenys d'un total de 171.055 participants (Delgado *et al.*, 2018). Els resultats aportats indiquen que, amb el creixent domini de la lectura digital sobre la lectura en paper, els nivells de comprensió lectora s'han tornat crítics. Tots els dissenys van donar el mateix avantatge en l'aprenentatge de la lectura en paper sobre el digital i van revelar tres moderadors significatius. El primer, sobre el període de temps de lectura, l'avantatge de la lectura comprensiva basada en paper va augmentar en comparació amb la lectura digital amb temps limitat i a un mateix ritme. El segon, sobre el gènere del text, en què l'avantatge de la lectura basada en paper era coherent en tots els estudis utilitzant textos narratius i solament arribava a una equivalència en els informatius. I el tercer, en una comparació diacrònica, en què l'avantatge en la comprensió de la lectura en paper va augmentar al llarg dels anys res-

pecte al digital. En les conclusions d'aquesta metaanàlisi es considera que, tot i que és evident que la lectura digital és una part ineludible de la nostra vida diària i una part integral de l'educació actual, cal afavorir la lectura en paper per sobre de la lectura digital. A més, s'adverteix que ignorar l'evidència d'un efecte d'inferioritat en la comprensió lectora de les pantalles digitals pot enganyar la política i decisions educatives, i encara pitjor, podria impedir que els lectors es beneficiïn plenament de les seves habilitats de comprensió de textos. El metge i investigador italià, Lamberto Maffei (2016), investigador de neurofisiologia del CNR i director de l'Institut de Neurofisiologia de Pisa, adverteix dels perills de confondre la facilitat de l'accés a la informació que proporcionen els dispositius digitals amb el complex acte cognoscitiu de la comprensió de la informació. Perquè llegir i escriure en un dispositiu digital és un exercici prevalentment motriu, es diferencia del procés cognitiu necessari que es desencadena en la comprensió lectora i en habilitats complexes i lentes com el desenvolupament del pensament. Pensar i raonar no és un entreteniment que necessàriament produeixi plaer, ja que requereix un procés lent i un esforç incompatible amb l'accés digital als continguts.

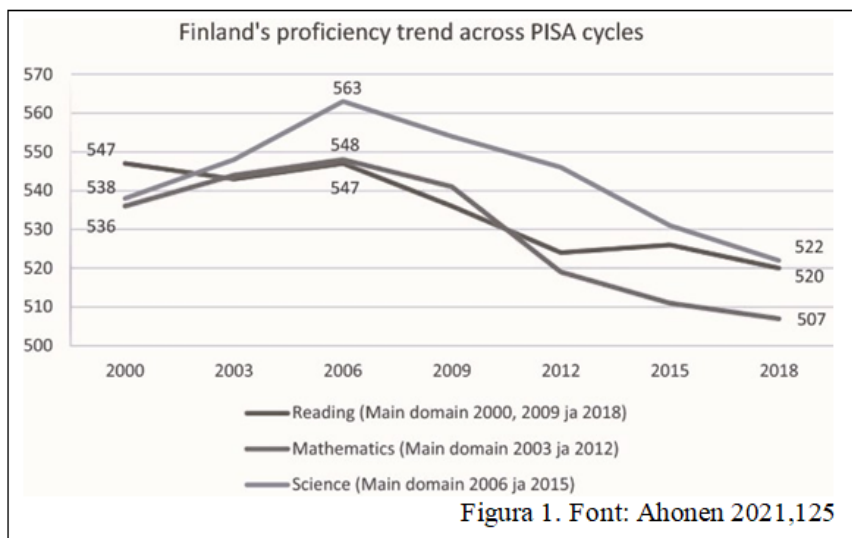
3/ Preferències i formes d'expressió

Un segon principi del DUA determina que «s'han de» proporcionar múltiples formes d'expressió de l'aprenentatge (el «com» de l'aprenentatge) perquè l'alumne esculli les seves preferències d'expressió. Segons el DUA, els alumnes «són» diferents en les maneres en què poden explorar l'ambient d'aprenentatge i expressar el que saben, perquè cada persona té les seves pròpies habilitats estratègiques i organitzatives per expressar allò que sap. Per exemple: les persones amb dificultats significatives de moviment (exemple: paràlisi cerebral), aquells que han de bregar amb habilitats estratègiques i d'organització (trastorns de la funció executiva), els que tenen barreres de llenguatge, i així successivament, aborden les tasques d'aprenentatge de manera molt diferent. Alguns poden ser capaços d'expressar-se bé en el text escrit, però no en l'oralitat, i viceversa. També s'afirma que per executar l'acció i l'expressió es requereix una gran quantitat d'estratègia, pràctica i organització, i aquesta és una altra àrea en la qual els alumnes difereixen. La conclusió segueix sent una generalització impròpia segons la qual per a tots els estudiants no hi ha un mitjà d'acció i expressió que sigui òptim, i per tant, «han de ser» ells els que elegeixin entre diferents opcions per a l'acció i l'expressió, en una clara insistència a abandonar l'expressió textual de tipus narratiu.

Segons el CAST, aquest model de respecte a les preferències estratègiques de l'alumne entra en conflicte amb el model més tradicional d'aprenentatge que, amb una mirada molt limitant del concepte *normalitat*, no ha sabut donar resposta a les necessitats de l'alumnat perquè els obliga a enfrontar-se a una multitud de barreres i limitacions. Per això, s'afirma que solament

el DUA serveix per dissenyar qualsevol producte perquè el pugui utilitzar qualsevol persona, amb diverses alternatives d'ús i sempre des del punt de vista de la diversitat i la inclusió. De fet, l'OCDE ha publicat estudis en què suposadament es constata un major aprenentatge i integració social gràcies als suports digitals (Mayer, 2010). En aquests estudis podem llegir que «a les escoles, l'ús de les noves tecnologies pot fomentar el desenvolupament de les capacitats del segle XXI, facilitar el desplegament de pràctiques d'aprenentatge innovadores i personalitzar l'aprenentatge per incloure estudiants que es troben en risc de quedar endarrerits» (OCDE, 2020, p. 10) sense un fonament prou contrastat sobre la realitat educativa. Les consideracions genèriques d'aquests estudis, que són més declaracions d'intencions que no pas constatacions científiques, no prenen en consideració els efectes d'aquest aprenentatge digital al llarg del temps, és a dir, en un procés de total escolarització digital. Són estudis realitzats en una mostra petita i local d'alumnat, en molts casos en una aula i en un curs escolar (Mayer, 2010), que ha realitzat el procés d'escolarització fins al moment de l'estudi a través de tècniques de lectoescriptura textual i ensenyament oral tradicional. En canvi, el que es comença a detectar ara són les conseqüències a llarg termini en aquelles poblacions totals d'alumnat dels primers sistemes educatius que van introduir la digitalització de l'aprenentatge en tot el sistema educatiu. Aquests estudis s'han elaborat davant la constatació del descens continuat en els resultats dels informes PISA de la mateixa OCDE que promou la digitalització.

Un cas paradigmàtic és el de Finlàndia, on, des de la implantació de la digitalització de l'educació a principis del segle XXI, la caiguda en totes les àrees examinades ha estat constant (Fig.1).



L'únic estudi realitzat fins ara sobre els efectes de la digitalització en el sistema educatiu finlandès és l'encapçalat per les universitats d'Oulu i Hèlsinki. La psicòloga i pedagoga Aino I.L. Saarinen (2021) va dirigir una investigació sobre si l'empitjorament dels resultats d'aprenentatge dels estudiants finlandesos estava relacionat amb la implementació de la digitalització a tot el sistema educatiu finlandès. Els resultats de l'aprenentatge cognitiu (és a dir, ciències, matemàtiques, lectura, resolució de problemes en col·laboració) es van avaluar amb proves informàtiques. L'estudi constata que l'ús freqüent de les TIC a l'escola finlandesa va predir el menor rendiment dels estudiants en tots els resultats d'aprenentatge cognitiu, quan es van ajustar per edat, gènere, estatus socioeconòmic dels pares, competència en TIC dels estudiants i disponibilitat de TIC a l'escola. L'informe constata que l'efecte de l'ús de les TIC als resultats de l'aprenentatge va ser més negatiu en els estudiants amb més coneixements de les TIC. S'apunta com a explicació que l'ús freqüent de les TIC a l'escola està relacionat amb la sobrecàrrega de la memòria de treball i el canvi constant de tasques durant l'ús de les tecnologies digitals. Els alumnes amb coneixements de TIC són bons en l'ús mecànic dels dispositius digitals, com a usuaris d'aplicacions educatives, però no desenvolupen les capacitats necessàries per a un ús orientat a objectius i autodirigit de les tecnologies digitals que podria promoure'n l'aprenentatge. És a dir, no hi ha transferència en l'aprenentatge cognitiu quan es realitza en un entorn digitalitzat. A les mateixes conclusions arribava a França l'investigador especialitzat en neurociència cognitiva Michel Desmurget (2020, p. 201-205). La dada rellevant que ens interessa d'aquest estudi en relació amb el supòsit que l'educació digital és més inclusiva per a alumnes d'ambients socialment desfavorits és que s'evidencia que els infants que provenen de famílies amb un nivell socioeconòmic baix tenen nivells més baixos d'habilitats executives, control cognitiu i de treball, i capacitat de memòria en un ambient escolar digitalitzat (Saarinen *et al.*, 2021, p. 5-6).

4/ Entreteniment i implicació

El tercer principi del DUA determina que «s'han de» proporcionar múltiples formes d'implicació (el «perquè» de l'aprenentatge), de manera que tots els alumnes puguin sentir-se compromesos i motivats en el procés d'aprenentatge. Aquesta premissa es concreta, per exemple, en un dels indicadors de compliment d'aquesta diversitat d'implicació amb una monitorització constant del progrés de l'alumne (Indicador 6.4 CAST & FELLOW GROUP 2021). L'alumne és constantment coavaluat, autoavaluat i heteroavaluat en una interminable retroalimentació del seu procés d'aprenentatge. Segons el CAST, la indiferència o desmotivació dels alumnes per l'aprenentatge «és» la manca d'automonitorització del seu propi progrés de manera efectiva i usar aquesta informació per orientar el seu propi esforç i pràctica. Aquesta

implicació exigeix, per un costat, que l'alumne sigui en tot moment protagonista de tot el seu procés d'aprenentatge, és a dir, ell mateix s'autoreguli en la consecució dels objectius educatius. D'aquesta manera, en els documents del CAST sobre els principis i correcte desenvolupament del DUA no es parla d'alumne, sinó d'aprenent. L'infant i adolescent no és alumne de cap mestre, sinó un aprenent autònom acompanyat o seguit pel docent, que té una tasca absolutament secundària. No hi ha motivació més gran que l'automotivació. Per un altre costat, les directrius essencials del Disseny Universal, segons les defineix, per exemple, el Centre per al Disseny Universal de la Universitat de l'estat de Carolina del Nord, són de fonamentar la implicació en l'aprenentatge per mitjà d'un ús senzill i intuïtiu i d'esforç físic reduït dels continguts del mateix. D'aquesta manera, l'alumne no troba barreres com puguin ser la dificultat o l'esforç d'adequar-se a un ensenyament prèviament establert per uns docents externs a la seva voluntat d'aprendre. Com va desenvolupar el mateix Dr. Rose, aquesta implicació de la diversitat d'«aprenents» s'aconsegueix mitjançant l'ús d'aplicacions digitals de l'aprenentatge, que guien l'aprenentatge autònom i divers de l'alumne, per un costat, i traslladen constantment i automàtica els resultats del seu aprenentatge gràcies al processament informàtic de les respostes de l'«aprenent». Així, l'«aprenent» «és» capaç d'autoregular el seu procés per mitjà de la retroacció constant d'un procés de generació de dades processades informàticament. Aquest seria el cas de les aplicacions educatives que s'empren en la digitalització de l'àmbit educatiu del qual el Dr. Rose va ser pioner. Com trobem en la seva presentació a la pàgina oficial del CAST, Rose ha desenvolupat molts productes tecnològics i multimèdia, entre els quals destaca WiggleWorks, el primer programa de lectura digital amb més de 40 milions de dòlars en vendes a través de Scholastic (<https://www.cast.org/about/board/david-rose>).

Un país pioner en la utilització de llibres i aplicacions digitals per a l'aprenentatge va ser Suècia. El 2022, la nova ministra d'Educació, Lotta Edholm, va encarregar a seixanta organismes diferents una avaluació dels resultats de la progressiva digitalització del sistema educatiu. El principal d'aquests organismes va ser l'Institut Karolinska, la institució universitària d'educació superior en medicina més gran del país i encarregada de la designació del premi Nobel de Fisiologia o Medicina. Segons aquest informe (Karolinska Institutet, 2023), l'estratègia de l'Agència Nacional d'Educació Sueca preveia una sèrie d'efectes positius de la digitalització, però no s'han pogut contrastar amb cap evidència científica, és a dir, no hi ha cap constatació científica que la digitalització de l'ensenyament millori les competències implicades en l'educació dels infants. A més, i tenint en compte les conclusions dels altres organismes, es conclou que la digitalització de les escoles té importants conseqüències negatives per a l'adquisició de coneixements per part dels estudiants, de manera que es torna a reafirmar el que Michel Desmurget (2020, p. 256-342) ja sostenia a partir de l'anàlisi dels resultats d'estudis

neuronal quan detalla quines són les conseqüències negatives de l'exposició dels infants i adolescents a les pantalles digitals.

5/ Conclusions

Els propagadors del DUA en el sistema educatiu espanyol, pedagogs, directors i docents sense coneixements en neuropsicologia o que, com a mínim, no fonamenten les seves tesis en una àmplia comparativa dels estudis realitzats, fàcilment arriben a la conclusió que les noves tecnologies poden donar resposta a l'aprenentatge de la diversitat que conviu a les aules, tenint present i donant resposta en tot moment als diferents punts de partida, els diferents interessos, motivacions i ritmes d'aprenentatge dels alumnes. No obstant, la diversitat individual dels processos d'ensenyament i aprenentatge que el CAST pretén haver descobert no són cap novetat. L'experiència docent i, en concret la filosofia, ja sap de fa segles aquesta evidència. Al segle XIII, Tomàs d'Aquino deia que «el que es rep es rep al mode del recipient» (*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Summa Theologiae, I, q. 75, a. 5; III, q. 5) i a la *Summa Teològica* (I, q. 12, a. 4) es proposa una aplicació més específica d'aquest principi en termes que diuen que «una cosa coneguda existeix en un coneixedor segons el mode d'un coneixedor» (*Cogitum... est in cognoscente secundum modum cognoscentis*). Formulacions semblants les trobem també a la *Summa Teològica* (I, q. 14, a. 1, ad 3; q. 16, a. 1; q. 19, a. 6, ad 2) a la *Summa contra Gentils* (II, 79, 7) i al tractat *Sobre la Veritat* (q. 2, a. 3). Tot docent experimentat sap, en la seva pràctica quotidiana, que un mateix aprenentatge aplicat en un aula, com els que tenim amb més de trenta alumnes diferents, no sorgeix el mateix efecte en cap d'ells, ni els motiva per igual, ni entenen el mateix, ni ho expressaran posteriorment de la mateixa manera. Per això, és obvi que cal potenciar les diferents formes d'accés, expressió i implicació a la informació. Però aquests principis pedagògics tan antics com la docència mateixa no són els que regeixen el nou paradigma pedagògic.

El procés de socialització que inicia i defineix l'àmbit escolar està constituït per l'adequació de l'individu a una comunitat capaç de fer possible i dotar de sentit la convivència social. I avui, se'n imposa des de tots els àmbits de decisió de les polítiques educatives que aquesta comunitat «ha de ser digital», no perquè es correspongui a la naturalesa de l'aprenentatge, sinó perquè interessa que l'estudiant esdevingui un consumidor de continguts digitals. El que es pretén amb la digitalització és la individualització i fragmentació de la comunitat, la creació d'una generació aïllada que creixi en un ambient d'interacció contant amb el dispositiu digital, fonament del nou sistema capitalista neoliberal (Han, 2015).

La digitalització permet captar l'atenció de la gran diversitat de l'alumnat perquè el seu ús, com a mers usuaris, és fàcil, intuïtiu, ràpid i, sobre-

tot, entretingut (Desmurget, 2020). És aquest el mecanisme d'aprenentatge que s'aconsegueix a l'escola digitalitzada. Els processadors que monitoritzen l'aprenentatge són més ràpids que qualsevol docent, justament perquè no pensen ni comprenen, sinó que es limiten a calcular. La transparència com a imperatiu dadaista imposa l'obligació de passar-ho tot a dades i informacions i, en definitiva, a una producció digital constant. S'entrena els infants i adolescents a viure en un entorn digital que no és res més que una eficaç forma de domini en què la comunicació total coincideix amb la vigilància total, processada en dades, el que defineix Han (2020, p. 106) com l'*impe-ratiu dadaista*.

Les polítiques educatives actuals planifiquen l'ús de la tecnologia per oferir accés als estudiants i docents a les tecnologies més punteres del moment a fi que no quedin al marge de la societat digital. Però l'objectiu no és preparar els alumnes per afrontar els desafiaments del segle XXI, sinó fer que la tecnologia esdevingui el mitjà vital d'alumnes i docents com a potencials productors de dades (*big data*) i consumidors d'aplicacions desenvolupades per envair tots els espais de la vida humana. Es difon que la digitalització permetria superar les barreres d'un aprenentatge basat en la lectoescriptura textual entenent l'aprenentatge digitalitzat com l'únic inclusiu i adaptatiu a qualsevol peculiaritat de l'alumne. L'argumentació que s'empra en la nova llei educativa i el disseny del DUA, que desemboca en programes de digitalització de l'ensenyament i de l'aprenentatge, és que el funcionament psico-neuronal és el que determina que la digitalització millora l'aprenentatge. Però els processos neuronals quan es fan determinades tasques, així com és i funciona el nostre cervell, no ens permet fer un judici de valor sobre quina ha de ser la millor educació per als nostres fills i filles. La nova llei educativa comet una clara «fal·làcia naturalista» que contradiu les evidències científiques, cap vegada més clares, sobre els perjudicis de la digitalització en l'aprenentatge emocional, cognitiu i social d'infants i adolescents.

Bibliografia

- AHONEN, A.K. (2021) «Finland: Success Through Equity – The Trajectories in PISA Performance», a CRATO, N. (Ed.), *Improving a Country's Education*. Springer: Cham, p. 121-136. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-59031-4_6>
- DELGADO, Pablo; VARGAS, Cristina; ACKERMAN, Rakefet i SALMERÓN, Ladislao (2018) «Don't throw away your printed books: A meta-analysis on the effects of reading media on reading comprehension». *Educational Research Review*, n. 25, p. 23-38. <<https://doi.org/10.1016/j.edurev.2018.09.003>>
- DESMURGET, Michel (2020) *La fábrica de cretinos digitales*. Barcelona: Península.
- HAN, Byung-Chul (2015) *La sociedad del cansament*. Barcelona: Herder.
- HAN, Byung-Chul (2020) *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder.
- KAROLINSKA INSTITUTET (2023) *Yttrande över Statens skolverks förslag till nationell digitaliseringsstrategi för skolväsendet 2023–2027*. Estocolm. <<https://ki.se/media/260512/download?attachment>>

- MAFFEI, Lamberto (2016) *Elogio de la lentitud*. Madrid: Alianza Editorial.
- MAYER, Richard E. (2010) «Chapter 8. Learning with technology», a DUMONT, Hanna; ISTANCE, David i BENAVIDES, Francisco (Eds.), *The Nature of Learning: Using Research to Inspire Practice, Educational Research and Innovation*. Paris: OECD Publishing, p. 179-198. <<https://doi.org/10.1787/9789264086487-en>>
- OCDE (2020) *Making the Most of Technology for Learning and Training in Latin America*. Paris: OCDE. <<https://doi.org/10.1787/ce2b1a62-en>>
- ROSE, David H., MEYER, Anne i HITCHCOCK, Churck (2005) *The Universally Designed Classroom*. Cambridge, MA: Eds. Harvard education Press.
- ROSE, David H. i MEYER, Anne (2006) *A Practical Reader in Universal Design for Learning*. Cambridge, MA: Eds. Harvard education Press.
- ROSE, David H. i MEYER, Anne (2020) *Teaching Every Student in the Digital Age*. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development.
- SAARINEN, Aino I. L.; LIPSANEN, Jari; HINTSANEN, Mirka; HUOTILAINEN, Minna i KELTIKANGAS-JÄRVINEN, Liisa (2021) «The Use of Digital Technologies at School and Cognitive Learning Outcomes: A Population-Based Study in Finland». *International Journal of Educational Psychology*, vol. 10, n. 1, p. 1-26. <<https://doi.org/10.17583/ijep.2021.4667>>

Quinze anys de la Mostra de Fotofilosofia. Qui s'inventa una pregunta comença a filosofar

JORDI BELTRAN DEL REY

Societat Catalana de Filosofia-Grup de Didàctica de la Filosofia

Resum: Aquesta comunicació explica una iniciativa didàctica que es porta a terme des de fa quinze anys, tot fent un repàs i un balanç de la seva història. Se'n planteja la rellevància a partir d'una reflexió sobre el valor filosòfic del fet de preguntar i la potència de les imatges per dinamitzar el pensament. Finalment, es tracta sobre la virtualitat de la *fotofilosofia* en l'aprenentatge de la filosofia a secundària.

Paraules clau: Fotofilosofia, gèneres filosòfics, didàctica de la filosofia, pregunta filosòfica, problematitzar, símbol.

Fifteen Years of the «Mostra de Fotofilosofia»: Whoever Finds a Question Begins to Philosophize

Abstract: This communication explores an educational initiative that has been running for fifteen years, offering a review and assessment of its history. The discussion highlights the philosophical significance of asking questions and the power of images to stimulate thought. Finally, the paper defends the potential of photophilosophy in enhancing the learning of philosophy at the secondary school level.

Keywords: Photophilosophy, Philosophical Genres, Didactics of Philosophy, Philosophical Question, Problematicization, Symbol.

1/ Obertura

Un dia, a començaments de curs, la professora s'adreça a la classe:

- Ja estic cansada de preguntar! Ara preguntareu vosaltres. Heu de pensar una pregunta filosòfica, acompanyar-la d'una fotografia que hàgiu fet i penjar-la al blog de Fotofilosofia del centre.
- (*incisiu*) Què és una pregunta filosòfica?
- Això que acabes de fer ho és.
- (*incisiu*) Mmm...
- Estàs preguntant per un concepte; per això preguntar què és una pregunta filosòfica és una pregunta filosòfica!
- (*desconfiada*) Sempre fent jocs de paraules!
- (*setciències*) Vols dir fer preguntes com «d'on venim, què som, on anem»?
- Potser sí que ho serien, si te les fas tu sincerament i no estàs de viatge. Te les faries?
- (*setciències*) No ho sé...
- De moment, direm que una pregunta filosòfica és una pregunta sobre conceptes, valors o fins.
- (*desesperada*) Els de filo sempre esteu amb el mateix, que es tracta de fer-se preguntes, sempre preguntes que porten a preguntes i aquestes a altres preguntes. Sou una mica pesats, eh?
- Plantejar preguntes no és simplement posar un interrogant darrere l'altre. Quan algú pregunta, és que vol saber. La pregunta apunta a la veritat. Encara que apareguin més preguntes, ja en sabràs més.
- (*pragmàtic*) Val per nota?
- Sí, i a més triarem les millors i les presentarem en un acte a la Facultat de Filosofia de Barcelona, on es donaran diplomes a les escollides de tots els instituts que hi participen. O sigui que espavileu-vos.

Des de l'any 2007, una situació semblant ha tingut lloc en desenes d'instituts i escoles. Aquell any, membres del grup de Didàctica de la Filosofia de la Societat Catalana de Filosofia van idear i difondre aquesta inèdita activitat de filosofia en xarxa. S'hi van associar catorze centres, i tres anys més tard n'eren quaranta. Des d'aleshores, a cada curs, el de la pandèmia inclòs, hem ultrapassat de llarg la cinquantena d'instituts i escoles. Centres d'arreu, de Tàrrrega a Badalona, de la Jonquera a Gandesa, amb participants de la Catalunya Nord, les Illes i el País Valencià.¹

1. Al blog de la Mostra hi podeu trobar la llista de tots els centres que hi han participat aquests setze anys. <https://blocs.xtec.cat/filoconvocatoria/> [Data de consulta: 17 de març de 2025].

L'any 2014, les olimpíades de filosofia de les diverses comunitats de l'Estat van manllevar la idea per tal de modificar-ne la modalitat competitiva de «Fotografia filosòfica». Devien trobar, com nosaltres, que la sentenciositat de l'aforisme (*vulgus* «la frase») no és filosòficament tan rica com el dinamisme de la pregunta. Aquell mateix any, l'acte final de la Mostra, que se celebrava a la facultat, va ser acollit en el marc del Barcelona Pensa.² A partir del 2015, vam introduir en l'acte final una secció amb la defensa de la fotofilosofia pròpia per part d'alguns alumnes.

2/ Un gènere filosòfic?

Diàleg, aforisme, tractat, summa, discurs, assaig són gèneres filosòfics. Defensarem que la fotofilosofia també és un (modest) gènere filosòfic. No és allò d'«una imatge val més que mil paraules». Ni és la imitació d'un model, com molts ignorants de la didàctica mantenen.³ Ni tampoc no és una simulació de l'activitat filosòfica, com sostenia Izuzquiza (Izuzquiza, 1982). És una mostra de genuïna creativitat filosòfica que, a més, mobilitza el pensament.

En una altra ocasió (Beltran, 2009), acusàvem d'elitisme, aristocratismes i fonamentalisme filosòfics qui arribés a pensar que la filosofia perdia autenticitat quan se la volia fer viure en l'ensenyament no universitari. Afirmàvem que qui menyspreava la tasca de filosofar a secundària patia d'elitisme (hi ha públic que no mereix la filosofia); o d'aristocratismes (la filosofia requereix unes qualitats cognitives i actitudinals especials que només posseeixen una minoria de persones); o de fonamentalisme filosòfic (ignorància culpable de la diversitat de concepcions de la filosofia que existeixen i han existit).

2. La dimensió que havia aconseguit feia difícil gestionar la part de secretaria des de l'EAP de Sant Cugat del Vallès, com fins aleshores. Podeu consultar els vídeos dels actes finals al web d'UBtv. https://www.ub.edu/ubtv/cercador?search_api_fulltext=mostra+de+fotofilosofia [Data de consulta: 12 de març de 2025].
3. De M. Pasquale, «État des lieux de la recherche en didactique». *L'Agora*, Dossier Internationale (2001): «Sovint, quan els universitaris parlen de la filosofia i el seu públic idealitzen purament i simplement, com si el públic que perceben fos el públic universal, o encara pitjor, idealitzen la comunitat d'investigadors com si fos el model de tota experiència de la filosofia, tot oblidant que els estudiants de filosofia o els professionals d'investigació en filosofia han triat el seu itinerari per vocació i per professió. Sovint s'esdevé que els universitaris no saben de què es parla quan es tracta de didàctica de la filosofia. Viuen en un món autoreferencial i refusen de prendre en consideració els problemes de l'ensenyament en una escola de masses; creuen que n'hi ha prou de ser un bon filòsof per ser escoltat i aplaudit per tothom; són incapaces de concebre que el rebuig a certs continguts filosòfics es degui a no tenir en compte la situació concreta, existencial, històrica i psicològica dels individus i del grup als qui s'adrecen. Generalitzen el model de la conferència com l'ideal de la lliçó». Citat per Jordi Beltran, «La secundària, un lloc de la filosofia» (*Temps d'Educació*, núm. 37, 2009, p. 273).

Conscients d'això, defensem que fotofilosofia és una manera de fer filosofia, adaptada al jovent de l'era digital. I que, pel seu resultat, es pot considerar un modest gènere filosòfic. Provem d'argumentar-ho. La fotofilosofia té dos elements, la pregunta filosòfica i la imatge, ambdues en relació.

El valor filosòfic de la pregunta

En el diàleg introductori més amunt hem fet un primer acostament al concepte de *pregunta filosòfica*. Estipulem que una pregunta filosòfica es fa en cerca d'informació. Per tant, deixem a banda les preguntes *retòriques*, que ja contenen la seva resposta, i les preguntes *capcioses*, que pretenen atrapar l'interlocutor fent-li asseverar quelcom que no vol.⁴ Les preguntes en cerca d'informació poden examinar-se des del punt de vista de la morfologia⁵ o del tema. Respecte del tema, poden classificar-se segons l'*objecte* que qüestionen, la *rellevància* o l'*amplitud*.

Descartem que una pregunta sigui filosòfica per la seva forma gramatical. Provem d'esbossar-ne la definició pel seu tema. Un primer acostament el podríem fer en el *tí esti* socràtic. Segons aquest, una pregunta filosòfica pot ser la que problematitza aspectes rellevants en una certa cultura. La llista de les preguntes que planteja el personatge Sòcrates als *Diàlegs* ens permetria tenir un repertori de preguntes i, per tant, una definició ostensiva del que és una pregunta filosòfica... però en la cultura grega del segle IV aC. A més, no sembla gaire filosòfic aixoplugar-se en el principi d'autoritat («Sòcrates va ser un gran filòsof, per tant, les preguntes que feia eren filosòfiques»).

Seguint el fil històric, també podríem partir del *thaumastsein* aristotèlic. Però aquest punt de partida no permet diferenciar les preguntes filosòfiques de les preguntes científiques. Saltant en el temps, Floridi⁶ menciona que Russell, tot pretenent salvar aquesta dificultat, les definia com aquelles preguntes referides a «qüestions últimes». I per tal d' aclarir què volia dir, recorria també a una definició ostensiva («tals com...») i llistava temes epistemològics com aparença/realitat, el problema de la inducció, els universals, veritat i falsedat. Però una consulta a qualsevol biblioteca de filosofia troba

4. Aquesta formulació d'una paradoxa d'Eubulides és una pregunta capciosa: «Has deixat de dur banyes?».
5. Per la seva morfologia, les preguntes que cerquen informació es distingeixen en: *disjuntives* (o d'elecció múltiple): «T'agrada el mar o la muntanya?»; *si/no*: «T'agrada el mar?»; *per què?*: «Per què vas votar socialista?»; *petició d'explicació*, quan es volen saber els motius que van portar a una decisió; *petició de prova*, quan es posa en qüestió que hi hagués prou motius per prendre una decisió; *condicional*: «Si haguessis estat a l'accident de l'avió als Andes, hauries menjat carn humana?»; *qui?*; *quins?*; *deliberatives*: «Què he de fer ara?».
6. Seguim l'exposició de Luciano Floridi, «What is a Philosophical Question?». L'obra de Russell que cita és *Els problemes de la filosofia* (1912, 2009).

molts altres temes, a banda dels epistemològics mencionats per Russell, cosa que fa aparèixer la seva caracterització com a prescriptiva, i per tant dependent d'una determinada concepció de la filosofia: aquelles preguntes que no es refereixen al que ell entén per «qüestions últimes» no serien filosòfiques, atesa la seva concepció de la filosofia. A més, creiem haver palesat que les definicions ostensives són insatisfactòries. Aleshores, a escala introductòria, cal moure's dins una concepció una mica eclèctica de la filosofia. En aquest sentit, la definició de la professora era més comprensiva, en precisar que una pregunta filosòfica tracta sobre conceptes, valors o fins, és a dir, sobre entitats abstractes generals.

Davant aquestes dificultats per distingir les preguntes filosòfiques de les científiques, Floridi proposa un criteri formal: distingir-les segons els recursos que calen per respondre-les. Hi ha certes preguntes que, quan es formulen, es pot determinar l'algoritme per trobar-hi resposta. Les preguntes científiques entrarien dins la categoria de les que, per respondre-les, es requereix informació empírica (per exemple, esbrinar quins són els valors dominants en la nostra societat). També les que requereixen informació logicomatemàtica. En canvi, les preguntes filosòfiques són preguntes obertes, és a dir, preguntes per a les quals en el moment present no tenim un algoritme complet per respondre-les. En d'altres paraules, com diu Floridi, les preguntes filosòfiques són les que estan obertes al «dissentiment raonable».⁷

El valor filosòfic de la imatge

A més de la pregunta, una fotofilosofia està composta per una imatge. Ryle s'assegurà lectors atents quan va incloure l'evocació de l'escultura de Rodin en el títol del seu «Thinking of thoughts. What's *Le Penseur* doing?».⁸ En filosofia, la imatge no només serveix per atraure l'atenció o per il·lustrar una concepció, sinó que es fa i s'ha fet servir per pensar, per expressar, per investigar, per qüestionar: des del foc d'Heràclit al ratpenat de Nagel o el rizoma de Deleuze, passant per la caverna platònica, el billar de Hume o el martell de Nietzsche.

En una fotofilosofia, la imatge és un estímul per al pensament. En acompanyar la pregunta, queda investida d'allò que Friedrich Creuzer atribuïa als símbols:

7. «Once we realise that philosophical questions are those open to reasonable disagreement, it is a simple act of humble rationality to admit the possibility that other answers may be equally acceptable, sometimes preferable. This is not relativism, for it is perfectly feasible to assess the value of different answers and to deliberate on their respective merits.» (Floridi, 2013, p. 217). Floridi completa el desplegament de la seva argumentació responnent a quatre possibles objeccions que no tractarem aquí.

8. Ryle, Gilbert «The thinking of thoughts. What's *Le Penseur* doing?», Saskatchewan: University lectures 18 (1968).

Oscil·lació, indiferència entre forma i essència; en el símbol, la simple llum de la idea es disgrega en un cromàtic raig de significativitat.⁹

La pregunta impulsa vers la veritat. No preguntàriem si no volguéssim saber la veritat. La contemplació de la fotografia a la llum de la pregunta activa el «cromàtic raig de significativitat» vers les possibles respostes. Si el pensament s'inicia amb una pregunta, el criteri últim de qualitat d'una fotofilosofia és si fa pensar. Si despullem de retòrica el missatge de Creuzer, aturar-se davant d'una fotofilosofia és realitzar una experiència hermenèutica. Per això hem qualificat les fotofilosofies d'«espurnes de pensament» (Beltrán, 2020, p. 28).¹⁰

3/ Per a l'aprenentatge del filosofar

La competència que vertebrava la fotofilosofia és la problematització, en el sentit de Tozzi¹¹ o, en paraules de Dewey, l'activitat de «transformar les nostres creences en conclusions». La fotofilosofia és formativa perquè mobilitza

9. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 1822, paràgraf §30, pàgina 24; citat per Hernández Sánchez (2002, p. 37-38).

10. No es tracta d'una activitat que ocupi gaire temps. Es pot proposar com a activitat voluntària, però és més efectiva si la fa tota la classe. Té aspectes presencials i virtuals; de fet, va superar la prova del confinament de la pandèmia, amb prop de cinquanta centres que hi van mantenir la participació. Proposàriem tres hores de classe: una per a presentació de la tasca, que es resumeix en les bases que es troben al blog de la Mostra. Una segona per a consultes i per refinar la formulació de les preguntes. Una tercera, quan ja tota la classe l'ha penjada, per tal d'acordar i aplicar criteris de selecció del 10% de les presentades. Es pot completar amb la defensa de la fotofilosofia, o d'altres activitats, com ara proposar que alumnes d'un altre curs redactin la seva resposta a les fotofilosofies.

També ha estat productiva a classe una activitat de conceptualització de *pregunta filosòfica* a partir de l'acostament metafòric: Què seria una bona pregunta filosòfica si fos un animal / si fos un menjar / si fos un moble. Hi he trobat respostes com aquestes:

És aquella que el fet de respondre-la et fa més savi.

És aquella la resposta de la qual no trobaràs al calaix de les respostes.

És aquella que es fa sense pèls a la llengua.

És com un mosquit: et posa en alerta.

És com una làmpada: t'encén la ment.

És com un llagostí: no es pot menjar directament, sinó que es necessita un procediment.

I la part bona és al final!

És com un voltor: s'alimenta de la veritat.

Diem de passada que hi ha moltes altres activitats puntuals que serveixen per dinamitzar la classe. Per exemple, els nomenclàtors de moltes ciutats tenen carrers amb noms abstractes: carrer de la Tradició, del Perill, de la Llibertat, de la Sort, de la Virtut, de la Providència. No dic d'anar al carrer Balmes a deixar anar el discurs sobre la influència de l'escola escocesa del sentit comú a casa nostra, però per què no citar-se en la *plaça del Dubte* per introduir Descartes?

11. Tozzi, Michel, *Enseigner la problématisation, ou plutôt apprendre à problématiser?* (2006) <https://www.philotozzi.com/2006/10/enseigner-la-problématisation-ou-plutt-apprendre-problématiser/> [Data consulta: 12/3/2025].

el pensament creatiu i el pensament crític, perquè crea una situació d'aprenentatge que posa en joc sabers i competències i, si voleu, perquè promou unes quantes virtuts epistèmiques.

Quin acostuma a ser el procés que mobilitza la situació plantejada per la professora? Potser el primer que se li acut a algun alumne és fer servir el cercador. Trobarà 35 milions i escaig de resultats a Google, si demana què és una pregunta filosòfica. I 62.600 resultats de la cerca d'«exemples de preguntes filosòfiques». Això li farà palès que era més clara l'explicació de la professora. En el procés potser ha perfilat una pregunta o n'ha trobat una que pugui adoptar. En aquest darrer cas, li caldrà una reflexió sobre si s'ho podria preguntar de veritat.

Paral·lelament, té el problema de la fotografia. O potser ja té una fotografia que li agrada, la d'un viatge de final de curs, o un autoretrat, o el recurs (una mica suat) d'una posta de sol. Al seu torn, la fotografia demana explorar el sentit de la pregunta, encara que la pregunta hagi estat manllevada. És el procés dialèctic de contrast entre la pregunta i la fotografia que les permet refinar totes dues. Finalment, arriba la correcció gramatical i penjar-la al blog del centre.

Quan una alumna o un alumne finalment ha construït una fotofilosofia que el satisfà, queda compromès de manera més o menys intensa a cercar-hi resposta i, per tant, s'afavoreix la motivació intrínseca per a l'aprenentatge dels sabers i competències filosòfiques, cosa que promou l'autonomia en el procés d'aprenentatge.

A qui contempli el resultat d'aquest procés se li revelarà la filosofia encarnada, literalment incorporada, en el jovent; copsarà una comunitat filosòfica que evoca, a escala micro, el contracte civil que ha teoritzat Ariella Azoulay, que trasllada el focus de la fotografia com a producte a la fotografia com a procés (Azoulay, 2006).

En darrer lloc, la xarxa de blogs de tots els centres que hi participen i hi han participat configura una comunitat filosòfica. Una vertadera comunitat, perquè comparteix i perquè no és competitiva. Per això en diem «Mostra» i no «concurs» ni «olimpíada», ni «lliga», ni hi ha proves, ni premis.

Celebrem els quinze anys de la Mostra. Serveixi aquesta comunicació per retre homenatge a les professores i professors de filosofia que s'han escarrassat aquests anys en la tasca d'acompanyar el jovent en el fet de filosofar, així com a l'equip que l'ha impulsada. M'ha arribat el moment de dedicar-me a d'altres dèries. Per això, ho deixo aquí. El Barcelona Pensa vol celebrar els seus deu anys aquest novembre i temen perdre la mostra de vitalitat filosòfica que ha representat la presència de centenars d'alumnes de secundària omplint l'aula Magna de la facultat defensant la Diada Internacional de Filosofia i el mateix filosofar. Fem vots perquè aquesta celebració no sigui l'epitafi de la Mostra de Fotofilosofia.

La Floresta, juny 2023

Bibliografia

- AZOULAY, Ariella (2006) *The civil contract of photography*. Princeton: Zone Books.
- BELTRAN DEL REY, Jordi (2009) «La secundària, un lloc de la filosofia». *Temps d'Educació*, n. 37, p. 271-282. <https://raco.cat/index.php/TempsEducacio/article/view/186896>.
- BELTRAN DEL REY, Jordi (2020) «Qui s'inventa una pregunta comença a filosofar». *Filosofia, ara! Revista per a pensar*, vol. 6, números 1 i 2, p. 28. <http://www.filoara.cat/revista/index.php/FA/article/view/267/360>
- FLORIDI, Luciano (2013) «What is a Philosophical Question?». *Metaphilosophy*, vol. 44, n. 3, p. 195-221. DOI: 10.1111/meta.12035
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo (2002) *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- IZUZQUIZA, Ignacio (1982) *La clase de filosofía como simulación de la actividad filosófica*. Madrid: Anaya.
- WALTON, Douglas (2006) *Fundamentals of critical argumentation*. New York: Cambridge University Press.

SIMPOSI SALVADOR DALÍ

Un assaig de classificació de l'obra de Salvador Dalí

VICENT SANTAMARIA DE MINGO

Associació Catalana de Crítics d'Art (ACCA)

Resum: Salvador Dalí va declarar reiteradament que preferia passar a la història com un gran pensador abans que com a pintor. També insistia sovint que la seva activitat pictòrica era solament una part marginal de la seva cosmogonia. Sigui com sigui, el cert és que l'obra de Dalí pintada i escrita constitueix un patrimoni riquíssim i complex d'idees procedents de les més diverses branques del saber. Per tal de clarificar i posar ordre a l'evolució d'aquestes idees, proposo una classificació molt general i esquemàtica de l'obra de Salvador Dalí.

Paraules clau: Salvador Dalí, pensament, filosofia, psicoanàlisi, surrealisme, avant-guarda.

An essay on the classification of Salvador Dalí's work

Abstract: Salvador Dalí repeatedly expressed his preference to be remembered as a great thinker rather than merely as a painter. He often emphasized that his painting was just a marginal part of his broader cosmogony. Nevertheless, Dalí's painted and written work constitutes a rich and complex legacy of ideas drawn from a wide range of knowledge fields. To clarify and organize the evolution of these ideas, this paper proposes a general and schematic classification of Salvador Dalí's body of work.

Keywords: Salvador Dalí, thought, philosophy, psychoanalysis, surrealism, avant-garde.

Uns anys abans de la mort de Pablo Picasso, Palau i Fabre va escriure:

Només la peresa –la peresa mental– pot explicar que encara avui, als vuitanta anys de Picasso, s'acceptin, per rutina, les classificacions establertes des de fa trenta o quaranta anys sobre la seva obra, com si aquelles denominacions no haguessin estat improvisades o provisionals la majoria de les vegades, i insuficients gairebé sempre; com si durant aquests trenta o quaranta anys no haguessin aparegut, en l'obra de Picasso, etapes prou rellevants, i com si no exigissin, totes plegades, una ordenació més completa i una mica més definitiva.¹

Amb la mateixa voluntat renovadora que va motivar Palau i Fabre a re-ordenar l'obra de Picasso, em dispo a plantejar una nova classificació de l'obra de Salvador Dalí. A diferència de Picasso, Dalí, però, no es va distingir per la capacitat d'innovar els mitjans d'expressió pictòrics, sinó per una voluntat incessant de teoritzar sobre el fenomen artístic i el desig de bastir un pensament propi que va començar a consolidar-se a partir de 1930 amb la publicació del seu primer llibre, *La femme visible*. Per aquesta raó, la meua proposta no tindrà en compte el contingut manifest de les seves obres, ni les diferents tècniques pictòriques que va utilitzar al llarg dels anys, ni tampoc la seva biografia, sinó únicament les idees bàsiques que sostenen o impulsen en cada moment la seva activitat artística. Aquesta és una classificació esquemàtica. Més aviat es tracta d'un esbós a partir del qual es poden treure algunes conclusions que posen en dubte determinades idees establertes sobre Dalí, com ara la del seu suposat desaferrament de Freud a partir de 1939.

D'alguna manera la classificació que proposo és una resposta –o, si es vol, una alternativa– a la distribució que va fer Rafael Santos Torroella en un dels millors llibres –encara avui– que s'han escrit sobre Dalí. Em refereixo a *La miel es más dulce que la sangre* del 1984, el subtítol del qual era *Las épocas lorquiana i freudiana de Salvador Dalí*. En aquest assaig pioner dels estudis dalinians, Santos Torroella desestima el Dalí posterior a 1940, perquè el considera un autor menor, superflu i redundant, tal com farà Ian Gibson uns anys més tard en la seva biografia de l'autor català,² i se centra en el Dalí d'entreguerres. Dintre d'aquest lapse de temps que comprèn dues dècades, Santos Torroella parla d'una primera època de formació en què Dalí va tastant d'aquí i d'allà provant una mica tot, i a continuació fixa una distribució de tres períodes en vista del contingut o la temàtica de les obres realitzades en cada moment: l'època Anna Maria (1925-26), l'època lorquiana (1927-28) i, finalment, l'època freudiana, que va del 1929 al 1939. Aquesta classificació, fonamentada en una barreja de biografia i pensament, va tenir un èxit

1. Josep Palau i Fabre, *Doble assaig sobre Picasso*, Barcelona: Biblioteca Selecta, 1964, p. 103.

2. Ian Gibson, *La vida excessiva de Salvador Dalí*, Barcelona: Empúries, 1998.

considerable en la historiografia de l'art, sobretot l'espanyola, i avui en dia encara hi ha estudiosos dalinians que s'hi refereixen.

La classificació que jo proposo parteix de les teories estètiques i filosòfiques que s'imposen en cada moment de l'obra daliniana. A hores d'ara, ja ningú posa en dubte que Dalí era molt més que un simple pintor. La importància de la seva capacitat literària i teoritzadora queda fora de tot dubte. El 1988, André Thirion, ja va escriure que «Dalí va ser un gran pintor, un escriptor de primera categoria, un pensador que farà història».³ Al meu entendre, cal fixar-se en aquesta darrera faceta de pensador, que precedeix i determina la resta de manifestacions artístiques de Dalí, per plantejar una nova classificació de la seva obra. Amb el benentès que l'acte de pensar en Dalí sempre va ser el resultat d'una profunda anàlisi de tot allò que llegia d'una manera aguda i clarivident, guiat per una irrefrenable curiositat que el va portar a interessar-se per les més diverses produccions de l'àmbit literari, artístic, filosòfic o científic.

Època kantiana

Deixant de banda les primeres provatures de l'adolescència que es mouen bàsicament en el camp de l'impressionisme, podem començar a parlar d'un autor principiant però conspicu i consistent a partir del 1923, quan Dalí té dinou anys. És el moment que Dalí es deixa enlluernar per la modernitat noucentista alhora que s'embarca en l'aventura de les avantguardes històriques i comença a experimentar amb les propostes més innovadores de principis del segle xx, com ara el futurisme, el cubisme o la metafísica italiana. Aquesta és una etapa completament experimental en la qual Dalí s'entusiasma per les últimes teories artístiques que coneix a través de llibres i revistes com ara *L'Esprit Nouveau* (1920-1925) i *Valori plastici* (1918-1922). Des de ben jove, Dalí es mostra com un pertinaç estudiós de tot allò que envolta el fenomen artístic, sense deixar de banda altres interessos com la política o la literatura.

En aquesta primera etapa de joventut, Dalí és un pintor bipolar que bascula entre l'avantguarda i el neoclassicisme noucentista. Però, tant en un costat com en l'altre, el seu estímul és sempre una vocació artística que se sustenta en la consideració de l'obra d'art com a objecte estètic, és a dir, un objecte que té valor en si mateix com a mera representació plàstica. En aquesta concepció de la pintura, que Dalí assimila amb gran entusiasme, el tema ja no és essencial, sinó la manera de plasmar-lo plàsticament. El mitjà es converteix en un fi. Per aquesta raó, alguns dels crítics més afamats del moment, com

3. André Thirion, «Postfaci» a la traducció francesa del llibre de Meryle Secrest, *Salvador Dalí*, París: Hachette, 1988, p. 303.

Maurice Raynal, que Dalí seguia i coneixia perfectament, consideren que l'art ha de ser «una finalitat sense fi», d'acord amb la definició d'allò que és *bell* donada per Kant a la *Crítica del judici*.

Un dels comentaris que va suscitar la primera exposició individual de Dalí a les galeries Dalmau de Barcelona el 1925 va ser la del crític A. M. Cassanyes. Cassanyes s'atura en l'anàlisi d'una pintura en concret: aquella que en catàleg porta el número 17 i que correspon, encara que ell no ho digui, a l'obra titulada *Sifó i ampolla de rom (pintura cubista)* del 1924. D'aquesta obra, Cassanyes ens diu que és «una pura figuració abstracta», com una anàlisi intuïtiva de l'espai, en tant «que representació *a priori* que serveix de fonament a totes les intuïcions externes» emprant les paraules de Kant en l'*Estètica transcendental*, de la *Crítica de la raó pura*. I tot seguit afegeix:

En Dalí ha comprès l'esperit *transcendental*, en el significat d'aquest mot com, *més enllà de tota experiència*, ha projectat un organisme sense cap altre fi que el de fer valer la seva pròpia existència en tant que representació constant, immòbil i pròpiament «no discursiva». I essent així «una finalitat sense fi», és per això mateix *bella*, com ho és també perquè «produeix una satisfacció sense cap interès». Ja se sap el paper importantíssim que aquestes dues definicions tenen en «la determinació del Bell» de la *Crítica del judici* de Kant.⁴

A Dalí li va encantar aquesta interpretació de Cassanyes perquè revelava l'associació entre l'art d'avantguarda i la filosofia de Kant que ell havia assumit plenament. De resultes d'aquesta constatació, cal anomenar aquesta primera etapa del pensament dalinià *època kantiana*. I no solament per les raons que acabo d'esgrimir, sinó també perquè així la qualifica el mateix Dalí en un text inèdit de principis dels anys trenta que havia de figurar en el catàleg d'una exposició col·lectiva del grup surrealista celebrada el 1933. En aquesta abrandada proclama que mai es va arribar a publicar, Dalí renega del seu pasat avantguardista per tal de demostrar la seva fe absoluta en el surrealisme:

Us en recordeu d'aquella època kantiana somnífera, apoteosi de l'avorriment més complet i del més vulgar confort visual durant la qual van passar per consolidades d'una manera sòlida i apassionada aberracions de la intel·ligència com la idea que un element només ha de ser condicionat pels mitjans «propis de la pintura», per les lleis plasticoformals inherents i consubstancials a la pintura, a l'organització de la pintura? Us en recordeu encara d'aquella època en què la pintura era considerada com «un fi en si mateix», quan, fins i tot, s'arribava a donar un culte sospitós al sordid material pictòric? Us en recordeu encara dels quadres moderns i racionals d'aquella època harmonitzant frívolament però seriosament amb l'arquitectura moderna i racionalista?

4. «D'art. Nòtula sobre la recent exposició de Salvador Dalí a les galeries Dalmau», *La Punta* (Sitges, 3-12-1925).

Us en recordeu de l'art modern, del nom de Cézanne, apassionat d'una cuina pictòrica deliciosa? Us en recordeu encara de la suposada deshumanització de l'art, de l'abstracció?.⁵

Època bergsoniana

La fervorosa devoció per l'estètica formalista de Kant només va durar uns quatre o cinc anys, durant els quals Dalí no va donar cap mostra escrita de les seves idees. La seva primera publicació important és del juliol de 1927, i pocs mesos després començarà a flirtejar amb el surrealisme, però d'una manera encara ambigua i confusa. Això és degut al fet que l'artista figurerenc inicialment interpreta el surrealisme mitjançant la filosofia antiintel·lectualista de Bergson. O dit d'un altra manera, cau en l'error d'equiparar l'automatisme surrealista amb la intuïció bergsoniana i pensa que el recent premi Nobel de Literatura és el sant patró dels surrealistes. Amb aquesta poderosa convicció, Dalí s'interessa apassionadament pel filòsof francès, el llegeix força i assumeix la seva concepció de l'art, que ja no és de caràcter formalista, sinó cognitiu. Per a Bergson, «l'art no és res més que una visió més directa de la realitat».⁶ De ser un valedor del formalisme kantian, Dalí passa a convertir-se en un paladí de la intuïció bergsoniana. I és a causa d'aquesta mutació intel·lectual que anomeno aquesta fase, que transcorre entre 1927 i 1929, *etapa bergsoniana*. És un període de temps molt curt però molt intens en què les referències a l'autor de *Le rire* apareixen escampades en múltiples textos dalinians.

Com que es tracta d'una concepció cognitiva de l'art que defuig les consideracions formalistes, Dalí no s'està d'aclarir repetidament que la seva voluntat com a creador és «antiartística». L'essencial ara ja no són els elements plàstics de la pintura, sinó el coneixement de la realitat que aquesta proporciona. Som, per tant, davant allò que Dalí anomena «antiart». Un «antiart» que com a mitjà de coneixement és equiparable a la ciència a causa de la seva capacitat de percebre tot allò del món exterior que resulta inexpugnable per a la intel·ligència. Per al Dalí d'aquest moment, l'art i la ciència comparteixen el mateix objectiu (el coneixement de la realitat), tot i utilitzar mètodes d'acostament diferents (el racional i l'irracional).

Com ja he dit, i per diverses raons, Dalí pensa equivocadament que aquesta concepció antiartística de l'art, que dimana de les teories bergsonianes, és la mateixa que tenen els surrealistes. Tanmateix, a mesura que els va coneixent millor, s'adona aviat del seu error i entén de seguida que la via bergsoniana no és la bona direcció. El camí correcte que cal seguir per arribar al surrealisme és el de Freud i la psicoanàlisi.

5. El manuscrit és al Centre d'Estudis Dalinians de Figueres.

6. Henri Bergson, *Le rire*, Paris: Alcan, 1916, p. 161.

Època freudiana

A partir d'aquest moment, que cal situar cap a mitjans de 1929, Bergson cau en desgràcia i Freud esdevé, en contrapartida, el centre neuràlgic del nou ideari surrealista de Dalí. I ho serà per sempre més fins al final dels seus dies. En paraules textuais del mateix pintor, «el surrealisme és l'aplicació de la psicoanàlisi en el terreny de l'art».⁷ Ni més ni menys. Aquesta nova concepció de l'art que ara enarbora Dalí continua sent cognitiva, però l'objecte de coneixement ja no és el món exterior, sinó «la realitat psíquica» que constitueix l'inconscient freudià en les seves diverses manifestacions. A més a més, els propòsits de Dalí ja no són ni artístics, com ho havien estat fins al 1927, ni antiartístics, com ho havien estat entre 1927 i 1928. Ara, seguint al peu de la lletra els arguments esgrimits per Breton a *Segon manifest del surrealisme* (1930), la posició de Dalí respecte a qualsevol manifestació artística se situa al marge de l'art. O sigui, és «extraartística». A la llum d'aquesta nova nomenclatura, per a Dalí, l'art en general i la pintura en particular només tindran valor com a mitjans d'expressió del pensament humà i no podran ser apreciats com un fi en si mateix. És a dir, com a objectes estètics destinats a produir un plaer visual. O com diria Kant «un plaer desinteressat». L'essencial ara ja no és el valor plàstic del quadre (etapa kantiana) ni tampoc el coneixement de la realitat exterior que aquest pugui proporcionar (etapa bergsoniana), sinó l'expressió d'aquella altra realitat interior que la psicoanàlisi ha posat al descobert: el pensament inconscient individual.

A partir de 1929, Dalí es converteix en un lector voraç de psicoanàlisi i un gran estudiós de Freud. Fins al punt que Breton podrà dir que, de tots els surrealistes, Dalí era qui més en sabia. Entre les nombroses lectures que va fer, podríem esmentar-ne algunes de molt determinants, fonamentals i decisives. En destacaré només dues: *El trauma del naixement* (1924) d'Otto Rank⁸ i l'estudi de Freud sobre Leonardo Da Vinci (1910).⁹ En aquesta darrera obra, Freud analitza detalladament la imatge oculta d'un voltor que el seu amic Oskar Pfister havia descobert en el quadre de l'artista toscà titulat *Santa Anna, la Verge i el Nen*. Freud parla a bastament i interpreta aquesta imatge com una representació fantasmal de la mare fal·lica procedent de l'inconscient de l'autor de la pintura. Dalí se sentirà totalment fascinat per aquesta figura simbòlica i mai no deixarà de fer-ne al·lusió d'una manera més o menys explícita. A principis dels anys trenta, «el voltor de Leonardo» s'estableix en el pensament de Dalí com la figura emblemàtica de la seva nova concepció de la pintura:

7. Salvador Dalí, «Sur la peinture» (c. 1931), manuscrit inèdit depositat al Centre d'estudis Dalinians de Figueres.

8. El llibre de Rank es va publicar en alemany el 1924, i el 1928 va aparèixer la traducció francesa a la qual van tenir accés uns quants surrealistes, entre ells Éluard, Breton i Dalí.

9. La traducció francesa d'aquest assaig, que és la que Dalí va llegir, es va publicar el 1927.

La psicoanàlisi i la seva aplicació concreta en l'art —el surrealisme— permet als pintors actuals fer conscient el pensament inconscient. Així, després de Freud, els pintors ja pensen a dibuixar conscientment els contorns fins ara invisibles dels «voltors», és a dir, els contorns invisibles del pensament.¹⁰

El 1972 podem advertir la presència d'un ocell carronyaire amb les ales esteses en l'autoretrat que Dalí es va fer per a acompanyar l'edició de la seva òpera *Être Dieu*.¹¹ Com a símbol de la mare fàl·lica, el voltor, que trobem a la part superior esquerra del quadre en forma de collage, redobla la representació d'un semblant hermafrodita que resulta de la fusió dels rostres de Marilyn Monroe i Mao Zedong. Dalí havia escrit: «En tot matriarcat que es respecti, la mare ha d'ocupar el lloc del Cèsar».¹² I en una entrevista a la televisió francesa en què dona a conèixer l'esmentat autoretrat acabava de declarar que els Estats Units i la Xina popular eren els dos únics països on havia triomfat el matriarcat i que per aquesta raó: «Marilyn ha d'ocupar el lloc de Mao Zedong».

Més tard, en un dels últims articles que Dalí va publicar en vida, el famós «voltor de Leonardo» torna a acaparar tot el protagonisme. L'article porta per títol «El buit de Leonardo i el 'Ictíneo'» i l'entusiasme que Dalí encara sentia per aquest emblema essencial de l'inconscient freudià es pot intuir de les seves apassionants paraules:

El helicóptero es el buitre descubierto por Freud. Tiene alas, tiene cola. Como el buitre que penetró por la ventana y cuya cola Leonardo sintió en su boca... La cola de su madre era el sexo masculino de una diosa, la que los egipcios representaban con la cabeza del buitre, senos de mujer y sexo de hombre para fecundar los ojos ciegos del destino.

En el sueño, la imagen se condensa y se desdobra constantemente, como una imagen hipnagógica. Santa Ana y la Virgen en un solo cuerpo y dos cabezas de la misma edad turbadora. Buitre bicéfalo, buitre sanguíneo, buitre espantoso, buitre ciego. Prometeo.

[...] Edipo Rey! Incesto! Santa Ana y la Virgen en una sola figura! Freud! Buitre! La madre diosa buitre en Egipto! La cola del buitre en la boca!¹³

10. S. Dalí, «Sur la peinture» (c. 1931), manuscrit inèdit dipositat al Centre d'Estudis Dalinians de Figueres.

11. S. Dalí, *Autoretrat*, 1972. Catàleg Raonat de Pintures de Salvador Dalí. Núm. 839. <https://www.salvador-dali.org/ca/obra/cataleg-raonat-pintures/> [Data consulta: 10 de març de 2025].

12. Autògraf de Dalí que figura en el seu llibre *Le Mythe Tragique de l'Angelus de Millet*, Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1978, p. 159.

13. Salvador Dalí, «El buitre de Leonardo y el 'Ictíneo'», *El País*, 11-2-1985.

Com acabo de dir, aquestes paraules pertanyen a un dels darrers articles que Dalí va publicar en vida, el febrer de 1985. La qual cosa demostra que l'obsessió del pintor per aquesta idea freudiana i per l'obra de Freud en general es va mantenir intacta fins al darrer moment. En vista d'aquesta inalterable fidelitat, proposo d'anomenar *etapa freudiana* tot allò que transcorre entre 1929 i 1985, per bé que s'hauria d'establir una frontera entre dos moments clarament diferenciats. Al meu entendre, i a diferència d'altres estudiosos dalinians, no crec que a partir de 1940 Freud deixi de ser important en l'obra de Dalí i passi a un segon pla. Més aviat tot el contrari. Considero que, a partir de 1940, Dalí decideix decantar-se cap al classicisme per tal de continuar transmetent les idees freudianes d'una altra manera. I se serveix del tema religiós amb el mateix propòsit. Aquí comença una nova etapa (la segona etapa freudiana) en la qual ens trobem amb un Dalí més ponderat i més autènticament freudià, o si es vol, un Dalí molt més fidel al pensament de Freud. Aquell pensament que, sobretot en la seva recta final, valora positivament l'autoritat paterna i el mecanisme de la sublimació com a fonts de civilització.

La clau per distingir la primera etapa freudiana de la segona és el terme *sublimació*. Abans de 1940 Dalí desestima la sublimació i es mostra favorable a la manifestació dels desitjos més innobles i perversos, mentre que a partir de 1940 la reivindica aferrissadament. Al final de la *Vida secreta* (1942), Dalí recorda amb quin fervor Freud va pronunciar el mot «sublimació» diverses vegades quan el va visitar a Londres el 1938 poc abans de la seva mort mentre estava acabant d'escriure el seu darrer llibre, *Moisés o la religió monoteïsta*, i a continuació, escriu: «Les ciències individuals de la nostra època s'han especialitzat en aquestes tres eternes constants vitals –l'instint sexual, el sentiment de la mort i l'angoixa de l'espai-temps. Després de la seva anàlisi, després de la seva especulació sentimental, cal tornar a sublimar-les. L'instint sexual s'ha de sublimar en l'estètica; el sentiment de mort en l'amor, i l'angoixa de l'espai-temps en la metafísica i la religió».¹⁴

Al meu entendre, aquest Dalí que assumeix per complet la sublimació és el més freudià de tots, és a dir, el més profundament freudià. Aquell Dalí que, després d'un estudi persistent i penetrant de la psicoanàlisi, arriba a comprendre finalment que l'absència de tot límit no ens proporciona una autèntica llibertat, sinó que ens extravia en la recerca d'una satisfacció impossible. Ser conseqüent amb el desig, per tant, no equival a la seva realització, tal com pensava el primer Dalí surrealista, sinó que equival al seu reconeixement i, en última instància, a la possibilitat de fer-se'n càrrec a través de la sublimació.

14. Salvador Dalí, *Vida secreta*, Figueres: DASA Edicions, 1981, p. 423.

Al cap i a la fi, a través del classicisme Dalí se sotmet a l'ètica que Freud havia definit en *Moisès o la religió monoteïsta* (1939), com la limitació d'allò pulsional. En el prefaci que va escriure el mateix pintor per a l'edició francesa d'aquest assaig, el 1974, hi podem llegir: «El camí de Moisès, descobert per Freud, s'afegirà a la via imperial del classicisme». El classicisme, com a exigència paterna, queda vinculat, així, al superjò que Freud havia establert com el representant de la tradició. No debades, per al pintor, aquest darrer llibre de Freud era la millor i la més tràgica de les seves obres. A partir de Freud, Dalí podrà reivindicar el valor sublimatori de la funció del Pare, això és, en paraules del mateix Dalí «el Gran Fal·lus, la Llei paterna». ¹⁵ Des d'aquesta perspectiva, el que caracteritza el classicisme dalinià, que preval en la segona etapa freudiana, és la promoció del vincle patern fonamentat en la llei —la forma clàssica—, per damunt del vincle matern, que s'assenta en una manifestació carnalitat de les formes toves o embrionàries que havien estat hegemòniques en la primera etapa freudiana. O per dir-ho en termes nietzscheans, allò que caracteritza el classicisme dalinià és el predomini de la forma apol·línica per sobre de l'estat dionisiac. Per consegüent, també podríem dir que la primera etapa freudiana de Dalí és una etapa dionisiaca, i la segona, apol·línica.

Aquesta terminologia nietzscheana, que Dalí també utilitza en diverses ocasions, sobretot a partir dels anys cinquanta, ¹⁶ és precisament la que fa servir Otto Rank a *El trauma del naixement*, aquell llibre de psicoanàlisi que tan profundament va influir Dalí, i que abans ja he destacat com una de les obres fonamentals per entendre el seu pensament. Rank era el més nietzscheà de tots els psicoanalistes i això es fa palès a través de la lectura del seu assaig i, molt especialment, en el capítol que dedica a la sublimació religiosa i en un altre que consagra al tema de la idealització artística. Al començament d'aquest darrer, hi podem llegir:

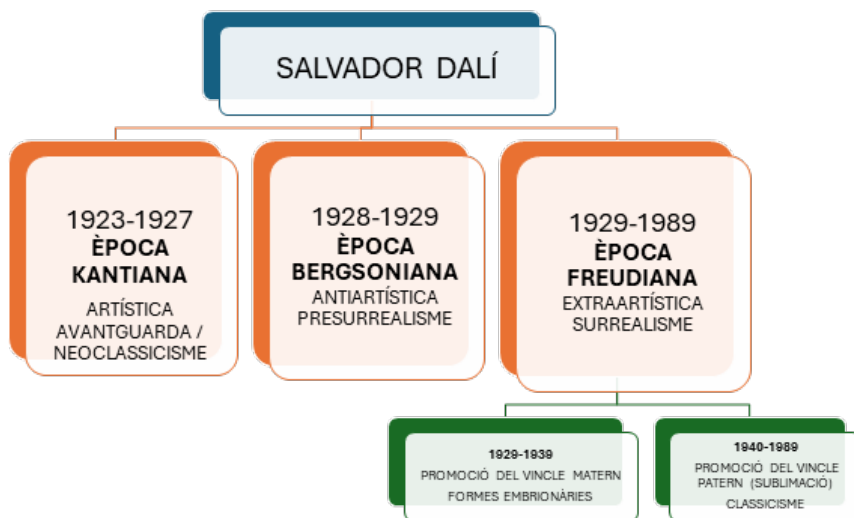
Aquesta idealització artística havia aconseguit el punt culminant en la civilització grega de la qual Nietzsche ha estat el primer a donar una anàlisi psicològica magistral. Des de la seva primera obra, veritablement genial, Nietzsche concep aquest triomf de l'harmonia que caracteritza als nostres ulls l'essència del temperament grec i el qualifica d'«apol·lini» com a reacció contra un estat de contradicció, d'oposició amb un mateix, de caràcter neuròtic, un estat més primitiu que anomena «dionisiac». ¹⁷

Per tant, també podrien dir que la primera etapa freudiana de Dalí és una etapa dionisiaca, i la segona, apol·línica.

15. Dalí-Pauwels, *Les passions selon Dalí*, Paris: Denoël, 1968, p. 43.

16. Sobre la relació de Nietzsche i Dalí podeu consultar l'excel·lent llibre de Pau Guinart, *Dalí-Nietzsche*, Salt: Edicions Reremús, 2022.

17. Otto Rank, *Le traumatisme de la naissance*, Paris: Payot, 1998, p. 146.



El pensament de Salvador Dalí (conclusions d'una tesi)

EFREM GORDILLO PLA

Societat Catalana de Filosofia

Resum: Després de més d'una dècada d'investigacions filosòfiques sobre els escrits dalinians (constatant que el cèlebre pintor no era un mer aficionat: la seva obra escrita suma més de nou mil pàgines farcides d'idees originals), s'ha posat fi a la recerca i en aquesta comunicació es volen destacar els punts principals del pensament dalinià, presents a les conclusions de la tesi *El pensament «creactiu» de Salvador Dalí. Una filosofia paranoico-crítica*.

Paraules clau: Pensament dalinià, filosofia daliniana, Salvador Dalí.

The Thought of Salvador Dalí (Conclusions of a Thesis)

Abstract: After more than a decade of philosophical research into Dalí's writings—recognizing that the renowned painter was far from a mere amateur, with over nine thousand pages of original ideas—this research has now come to a conclusion. In this communication, we aim to highlight the key points of Dalinian thought, as presented in the conclusions of the dissertation: *El pensament «creactiu» de Salvador Dalí: Una filosofia paranoicocrítica*.

Keywords: Dalinian Thought, Dalinian Philosophy, Salvador Dalí.

1/ Introducció: contingut i aportació de la tesi

En aquesta comunicació miraré de fer un resum dels punts més importants de la meua tesi, que es titula *Introducció al pensament «creactiu» de Salvador Dalí. Una filosofia paranoicocrítica*¹ (UB, 2021), en què hi ha una elucidació integral i sistemàtica de la filosofia de Dalí d'acord, sobretot, amb els seus escrits. El que ve a continuació és un resum de les conclusions d'aquesta tesi. M'agradaria començar explicant que, investigant, em vaig trobar amb una sorpresa. Com més avançava, més s'acumulaven totes les proves que indicaven que existia un punt nuclear entorn del qual girava la coherència de la teoria daliniana, el problema era que aquest punt no només contradeia totes les meves creences inicials, sinó pràcticament tot el que s'havia escrit sobre la qüestió. Vaig ser prudent, fins al punt d'estar-me una dècada treballant-hi, desenvolupant. I després d'una infinitat d'evidències que se'm feien irrefutables, vaig acabar acceptant que en efecte hi havia un nucli clar i que era, i és, precisament, la política. I dic «precisament» perquè sovint Dalí es declarava apolític i fins i tot el seu biògraf oficial, Ian Gibson, va mal llegir el seu pensament confonent el guió de la comèdia amb les idees que l'autor que l'havia escrit defensava ben explícitament darrera del teló –com mostro a la tesi.² Però tot el pensament dalinià està tallat per una teoria nuclear de caràcter netament polític que s'avança a les propostes de la fornada de pensadors contemporanis francesos nascuts tres dècades després que ell (Foucault, Debord, Baudrillard, Lyotard, Deleuze, Derrida, etc.). Dalí era apolític en tant que desertor de les vies polítiques normatives, però com a bon tècnic va trobar una via millor: la politització de l'existència. Fer de la seva existència un fenomen públic de caràcter subversiu.

Per poder resoldre la qüestió, necessitem fer un recorregut i anar als inicis de les seves idees i tenir en compte que els seus primers escrits, al seu diari íntim que no repassarem aquí, eren plens de política. Acabarem tornant al punt present, però abans de res, comencem recordant que alguns dels seus principals referents són Heràclit, Lluï, Leonardo, Nietzsche, Freud, Breton i Pujols.

2/ L'esquelet de Sant Sebastià

Dalí dedica «Sant Sebastià», el primer escrit seriós que publica, el 1927, al seu amic Lorca.³ És un assaig curt d'una qualitat extraordinària en què ja

1. Es pot consultar en línia [a: <http://hdl.handle.net/10803/672741>] i hi apareixen totes les citacions de referència bibliogràfica en què es basen les explicacions d'aquest resum, l'explicitació de les quals, aquí, suposaria un espai inassumible.
2. Ian Gibson, *La vida excessiva de Salvador Dalí*, Barcelona: Empúries, 1998, p. 500. [Explico la qüestió a la nota 156 de la tesi, p. 322 i p. 323, així com al cinquè capítol «Polititzar l'existència. Comissari de la imaginació pública», p. 296-401].
3. Salvador Dalí, *Obra Literària Completa*, vol. iv, *Sant Sebastià* (1927), Barcelona: Destino, Fundació Gala-Salvador Dalí i Generalitat de Catalunya, 2003-2006, p. 28-36.

podem trobar molts elements del seu pensament. En concret: pandimensió, multiplicació, hiperrealitat, amplificació, consciència, tècnica, bellesa, ironia, intensitat, irracional, dinamisme, diferència, ascendència, eròtica, mística, ciència, creativitat, representació, espectacularitat, psicologisme, cognitivisme, interpretació, poetització, integració, heroisme, performativitat, imposició i humanisme. Aquests serien els pilars. Al text, Dalí mostra la complementarietat entre bellesa i dolor, també les possibilitats infinites de la realitat i la relació d'unió entre la ciència i la mística. La integració és transversal i produeix conceptes com el de *Santa Objectivitat*. Tota la seva filosofia està enfocada a l'augment de la consciència i el poder que permeten dibuixar la més plena de les vides i viure-la de forma vibrant, sublim i humorística, com fa ell.

3/ Pandimensió: Multiplicació personal i mística

La proposta daliniana és la de l'alumne aplicat que es disposa a saltar-se la norma amb l'excepció, la constant recerca de la intel·ligència que permet mantenir totes les opinions alhora i reduir les contradiccions a mera complexitat. La realitat és múltiple, és un «esdevenidor extrem» en què la potència coincideix amb l'espai delirant.⁴ Dalí –representant la humanitat– es fon amb Déu, en vida, a través de la creació. Aquesta consciència mística l'alinea amb les propostes estoiques i renaixentistes. Així, l'univers esdevé la projecció amplificada de la paranoia interior. L'interior és metafísic i mirar-hi permet traduir el cosmos. El perspectivisme ha de ser compatible amb les resistències del desconegut, l'incomprensible i l'impossible. En aquest sentit, es pot parlar d'una mena de «panperspectivisme», perquè la idea és integrar, sempre, totes les perspectives, especialment si són contràries. Entén que allò fonamental de la humanitat té a veure amb la re-invenió individual d'un mateix, la qual porta a ser molts alhora, però cal evitar ideals abstractes de perfecció per abraçar la necessitat biològica d'imatges concretes. «No tinguis por a la perfecció –diu–; mai hi arribaràs!». ⁵ Com Llull, Dalí vol demostrar a través de la ciència allò més místic; en aquest sentit, la raó també ha d'estar al servei del desig i l'irracional.

4/ Filosofia daliniana del desig

El poder metamòrfic en què es basa l'ànima humana és una espiritualitat visceral, fundada en el desig i la tangibilitat. La humanitat creativa es caracteritza pel seu control del desig, el qual es tradueix en la seva capacitat de for-

4. *Op. cit.*, II, *Confessions inconfessables*, 1973, p. 482-484.

5. *Op. cit.*, V, *50 secrets màgics per pintar*, 1948, p. 59.

mular idees i de gestionar la frustració, origen de la malaltia. L'instint humà és sobretot instint tècnic. I la genialitat és un estat superior de consciència exclusiu dels grans savis que implica, per sobre de tot, un estat d'esperit ardent.

No obstant, el geni que aspira al sublim també ha de venerar els valors apol·linis, perquè –sense menysprear el dionisiac– són els més útils per assolir la plenitud. Però els valors apol·linis, espirituals i científics alhora, propis de la consciència i la fisiologia, no s'han de confondre amb la «bogeria neoplàtonica», idealista, romàntica i –cito– «fita psicòpata en la patologia humana i el seu descens... cap a la patologia».⁶ Aquest engegament de consciència generat pels grans ideals és el que critica a Breton, a qui considera «un racionalista i un burgès».⁷ L'Apol·lo dalinià és pragmàtica adaptativa basada en la pràctica de virtuts diplomàtiques com la tolerància, perquè del que es tracta és de dominar la situació per a l'única cosa realment important a la vida, que és bàsicament fer sempre el que et roti. Les lleis de la moral estan escrites a l'ADN i per tant el desenvolupament de la salut, la creativitat i la llibertat seran vectors paral·lels vers la plenitud vital natural.

Dalí és un perfecte hedonista i, alhora, un gran botxí de l'autoinquisició. L'erotisme és l'exercici psíquic de forces inconscients que generen més energia vital, en el sentit que agiten l'esperit o desperten l'ànima. Per mantenir la ment espurnejant, no es pot prioritzar la satisfacció del desig, cal mantenir-lo insatisfet, viu, ardent, afamat. És un valor creatiu de primer ordre perquè l'eros desesperat genera una fantasia com una via alternativa de satisfer-se en l'única dimensió que li és possible (la mental). La satisfacció total del desig és depressiva, cal inflamar-ne la flama i estar contínuament enamorat tot mudant la passió entre diferents protagonistes. Despertar el màxim nombre de desitjos possible i sobretot, acte seguit, pensar en les més diverses maneres de canalitzar-ne la sortida. I això ens porta al cinquè punt.

5/ Estètica i creativitat

La creativitat és l'essència humana, es basa en el coneixement i l'exercici mental i s'estimula amb la confusió, perquè la paranoia –que n'és part motriu– ordena i sistematitza igual que el coneixement clàssic. En això coincideix amb Lacan. La pràctica surrealista comportaria una estimulació mental contínua que contribuiria especialment a l'ampliació de la consciència. Si parlem d'art, el seu valor fonamental es troba en la seva vocació de servei: sobretot en la sensibilitat. Per activar la creativitat, cal emocionar i fer pensar alhora. L'art ha de mostrar les possibilitats de la realitat més enllà de la raó. Tot i que la inspiració es trobi més en l'inconscient, la proposta daliniana

6. *Op. cit.*, iv, «Dalí News. Monarch of the Dailies [2]», 1947, p. 553.

7. *Op. cit.*, ii, *Confessions inconfessables*, 1973, p. 435.

és exercitar-la partint de la consciència. Cal empoderar els somnis, el somni viscut ens ha de llançar als abismes, la filosofia paranoicocrítica –en la qual aprofundirem més endavant– és l'exercici del dret al somni absolut i a l'alegria. El funcionament de l'alegria té molt a veure amb el fet de deixar que parli en tu el llenguatge de la vida vertadera i mantenir la tensió d'una mirada sempre activa, dialèctica, sostinguda per uns ulls lúcids que somien i quan miren sabem que també inventen.

6/ Individualisme, cosmogonia i participació social

L'ètica daliniana està basada a aprofitar cada esdeveniment de l'existència per créixer sense descans, passar per sobre del passat nostàlgic i no estar-se ni un segon en la indigència moral del penediment ploramiques. Cal restringir el dubte al món del coneixement i que no passi a l'existència, on tampoc hi ha lloc per a la por ni la mandra. Són la tríada mortal de la somatització malaltissa que paralitza la vida. Dalí concep una ètica monàrquica amb l'objectiu de despertar els individus a fi que la ciutadania no es deixi fanatitzar per cap ideal. «L'ànima desperta –diu– no es pot sotmetre a la norma perquè la seva pròpia existència suposa ja un desafiament a la realitat. El seu estat natural és la felicitat ardent de la rebel·lió.»⁸ Dalí vol despertar les ànimes per neutralitzar el pensament únic i representa sempre la diferència i la singularitat alliberada. El personatge Dalí acostuma a no respondre a les preguntes que li fan, sinó el que ell vol, perquè la rebel·lió que reivindica és la de fer-se el món a mida. La filosofia daliniana provoca la llibertat convidant a l'atreviment que honora el desig.

És molt important formar-se una cosmogonia pròpia. Part del seu valor rau en la capacitat crítica que suposa posar en qüestió les formes rígides del món. Pel que fa al valor primordial de configurar-se la personalitat de la forma més convenient possible per al benestar, la paranoia-crítica és l'eina clau. La participació social també és fonamental, però recordant sempre que «cada home és responsable de l'equilibri de l'univers».⁹ La creixença demana un entrenament de la receptibilitat i sensibilitat tot trobant les nostres predisposicions essencials, desenvolupant-les i explotant-les. Cal enfortir-se individualment per poder participar autènticament i significativament, perquè «viure és –diu– abans de tot, participar»¹⁰ i que sense aquesta aparició social l'existència mateixa, en la seva totalitat, cau, perquè l'aparició és essencial al fet d'existir.

8. *Op. cit.*, II, *Les passions segons Dalí*, 1968, p. 72-73.

9. *Ibidem*, p. 42-43.

10. *Op. cit.*, I, *Diari d'un geni*, 1963, p. 1128.

7/ Filosofia paranoicocrítica

Per a la creació cosmogònica, Dalí proposa l'aplicació del mètode paranoicocrític, perquè suposa la pràctica activa dels simulacres: actuar seguint el criteri donat per un sistema d'interpretacions més o menys delirants però que coincideixen amb una realitat interessant que acaben vigoritzant. En la realització dels simulacres, resulta imprescindible tenir la forta disposició a creure(-hi) per poder fer un muntatge real i permanent. Les coses reneixen a través de la interpretació paranoicocrítica i així tornen a emocionar i a sorprendre. Aquesta noció activa porta Dalí a fer avançar la filosofia surrealista proposant la intervenció de la irracionalitat en el curs de la realitat, donant-li poder d'acció i organització. El mètode està pensat –i explícitament definit– des de l'inici com una «provocació filosòfica».¹¹ La paranoicocrítica consisteix en un mètode espontani de coneixement irracional basat en l'objectivació crítica i sistemàtica de les realitats delirants. I «es pot aplicar a tots els actes vitals»,¹² la intenció és fer «tangiblement creadores» les pròpies idees més obsessivament «perilloses». Donar significat, aparició i existència a l'insignificant alimentant-lo. Va contra l'actitud passiva, desinteressada, contemplativa i estètica en relació amb els fenòmens irracionals, que és la del surrealisme clàssic, vers això proposa l'actitud activa, sistemàtica, organitzadora i cognoscitiva. Tot allò que apareix i «sol·licita» però no existeix com a fenomen és el que s'ha de fer existir mitjançant el mètode amb totes les tècniques possibles. A més de provocar la dilatació psíquica de les idees, també restitueix la ductilitat original de la naturalesa, perquè transformant-la sense deformat-la allibera el sistema de correspondència existent en què tot es connecta amb tot.

La qüestió és poder veure, perquè abans del ser hi ha el veure, l'essencial no és invisible, és justament el que veuen els ulls: Dalí *vs.* Shakespeare (veure o no veure, aquesta és la qüestió!). Aprendre a «benmirar» és fertilitzar les pròpies possibilitats de destí (el qual prefigurem). Mirar és inventar i és pensar i desitjar alhora. Cal, doncs, posar cura a l'aliment de la nostra retina i acostumar-la a «veure bé» determinades coses per poder controlar psicològicament el producte de la visió.

Per exemple, en la recreació fantàsica de la pròpia mort, trobem un *emento moris* ple de poder despertador. Imaginant amb tot luxe de detalls la mort, alimntem el desig de viure i despertem de la seva letargia la secreta reserva íntima de vitalitat. Això és una mostra del tipus més simple d'activitat paranoicocrítica. Però de com pot, fins i tot, construir l'amor, n'és exemple la relació Gala-Dalí, regida pel principi del cledalista, que diu que en l'amor

11. *Op. cit.*, iv, «Darreres modes d'excitació intel·lectual per a l'estiu del 1934», 1934, p. 369.

12. *Op. cit.*, vii, «Que no estic boig m'ho ha afirmat un psiquiatre», 1958, p. 625.

no compta tant el subjecte a qui estimem, sinó la creació mútua que genera aquest amor. Aplicant el mètode paranoicocrític al fenomen de l'amor clàssic, el transformem en amor «reactiu». En definitiva, es conjura a programar l'inconscient perquè funcioni afavorint-nos. I funciona, perquè el seu marc natural és la lucidesa vital, el pensament estimulante.

8/ De la metafísica excremental a la moral de la possibilitat

Seguint l'esperit d'alquímia, Dalí concep una mena de «metafísica excremental» segons la qual tot és una merda i el millor que podem fer és submergir-nos-hi fins al fons per provocar el canvi. L'excrement serà la matèria prima de la riquesa. La tasca tràgica de la humanitat és la imposició de valor que es dona a transformar el més indesitjable i baix en un bé preuat: aquí l'accident és sagrat perquè ens permet aprofundir en l'essència humana o creativa. En termes generals, la filosofia daliniana voldrà «fer que tot s'elevi al significat transcendent i que l'heroi entri dins de cada home». Política, doncs? Sí: predicar l'heroisme quotidià. Sentir amb intensitat per poder «encendre la revolta al si de l'abisme».¹³ La mateixa voluntat llibertària dels seus diaris d'adolescència es contagiarà inconscientment entre les persones. I així ens capbussem de ple al nostre desenllaç, al nucli irònicament polític del pensament dalinià.

9/ Polititzar l'existència: Comissari de la imaginació pública

Ara tornem a l'inici. Veurem com i per què Dalí s'avança a les propostes dels pensadors contemporanis francesos nascuts tres dècades després que ell (Foucault, Debord, Baudrillard, Lyotard, Deleuze, Derrida, etc.) i per què Dalí era apolític en tant que desertor de les vies polítiques normatives, però també precursor de les teories contemporànies basades en el que López Petit anomena «politització de l'existència».¹⁴ La filosofia política de Dalí està feta des dels marges i les profunditats més amagades, des de la nit. Es tracta de lluitar per l'alliberament de les persones fent igual, però en sentit contrari, del que fan els *mass media*, els quals –diu– provoquen una imbecil·litat altament contagiosa. Enfront d'això, la seva urgència serà convertir la irracionalitat en un afer públic per lluitar vers la citada cultura de l'opressió estimulante en la ciutadania la creativitat i el desig, a través del qual augmenten les possibilitats d'acció. L'any 1934 ja avisa Breton i els surrealistes que cal passar a l'acció treballant el fenomen de l'inconscient en política per evitar

13. *Op. cit.*, II, *Les passions segons Dalí*, 1968, p. 40 i p. 145-147.

14. «Polititzar-se és sostreure's al destí imposat per la mobilització global, desokupar l'«ésser precari» que se'ns imposa» diu a «Politizaciones políticas», 20-09-2009. [Consulta en línia el 23/4/2023 a: <http://espaienblanc.net/?cat=10&post=1679>]

la catàstrofe que presagiava el hitlerisme a Alemanya. Tot i que Dalí preveu el desastre de la Segona Guerra Mundial, Breton no només no l'entén, sinó que, amb qüestions personalistes i d'ego pel mig, l'acaba expulsant del grup surrealista. Però conscient del risc que tenien per a la ciutadania les tècniques de control psicològic en massa emprades per part de feixistes i capitalistes, el 1936 Dalí va tornar a Catalunya per blindar i reforçar la població. Va presentar un ambiciós pla que s'havia d'implementar, dirigit per ell mateix des d'una mena de Comissariat de la Imaginació Pública integrat a la Generalitat republicana. Malauradament, va fer tard perquè les tensions prebèl·liques havien arribat a casa i la Generalitat no el va poder assumir. Després de la tragèdia de la guerra i de l'assassinat de Federico García Lorca i tants altres amics seus, la seva estratègia política va canviar. En aquest sentit, amplifica i extrema el seu art que jo he anomenat «creactiu», el qual –afirma– va més enllà de «les belles arts» i comprèn com una fórmula política. Així crea el personatge «Dalí» i aconsegueix infiltrar un dels discursos més llibertaris i vitalistes al cor de l'actualitat permanent d'Occident i dotar-los d'un poder de contagi eròtic com mai l'havien tingut. El seu missatge té una lectura històrica intemporal que, reduïda a la mínima expressió, afirma que t'ho pots permetre tot mani qui mani. L'intent de viure alliberadament, com ell, implicarà descobrir l'estafa. Però aquesta decisió té un caràcter irreductiblement individual. Per això, per Dalí, sense revolució cultural i espiritual no n'hi pot haver de social, econòmica i material. El canvi polític depèn del canvi cultural, i el cultural, de la «cultura espiritual», la qual és inseparable de cada individu. L'ètica monàrquica de Dalí promou l'autèntica llibertat de cadascú. Per això es defineix com a monarcoanarquista.

Dalí considera que les macrocauses no requereixen màrtirs i que la cultura política convencional és una trampa per a intel·lectuals captius del sentimentalisme idealista. Tot i així, de tant en tant se la juga jugant amb foc, com quan era jove i el tancaven al calabós. L'any 1972 va accedir a l'encàrrec de Franco de fer un retrat a la seva neta, Carmen Martínez-Bordiú. Amb certa dissimulació, però també evidència simbòlica i formal, la va pintar muntada sobre un fal·lus, sobre un penis erecte, alhora que sodomitzada per la figura triangular del Déu catòlic, el qual refereix al seu cèlebre oli «Jove autosodomitzada per la seva pròpia castedat» (1954). Amb Catalunya al cor, però sobretot al cap, poc després de la Guerra Civil, afirma que el poble amenaçat podrà sobreviure si els seus ciutadans saben renunciar als plaers fàcils i acumular la riquesa del seu treball perseverant. No es pot confiar en cap institució; la justícia s'ha de guanyar a pols i ha de baixar d'un mateix. Ens hem de fer responsables de les nostres pròpies coses i de la nostra vida. La legitimitat –l'única legitimitat que existeix, segons Dalí– és continuar. Només així, acabat d'expulsar del grup per Breton i els seus adeptes, va poder etzibar: «No podeu expulsar-me'n, perquè *jo soc el surrealisme*». I des d'aquell dia, ningú va tornar a veure més el jove Salvador, s'havia transformat en feliç

presó per poder covar la rosa del desig i omplir de vida el món. Continuava. A fora, el seu esperit regnava absolutament, com Lluís XIV, rere els bigotis d'una obra permanent i total. El personatge Dalí va néixer i va fer-ho legítim, perquè tenia un sol destí: poder seguir! Va seguir sol, va seguir múltiple i va seguir únic. Va seguir Gala i Gala va seguir reactiva donant vida a «Dalí». Perquè hi ha tota una vida de somni, aventura i anècdotes pel mig que en aquesta comunicació ens hem perdut perquè avui tocava explicar que Dalí també va teoritzar entre altres coses, tot això que, seguint amb el que dèiem, després de l'assassinat de Lorca, Dalí va continuar i va enfrontar-se al pànic que tenia de ser afusellat si tornava a l'Espanya del *generalísimo*, amb qui, per cert, va acabar coincidint molts anys després al castell de Peralada, va ser just l'any de la celebració d'aniversari franquista sota el famós lema «Veinticinco años de paz». I resulta que Gala tenia moltes ganes de veure el dictador de prop. I Dalí, que sempre complia amb gràcia els seus desitjos, no va pensar-s'ho i va atansar-se a Franco, dirigint-s'hi d'aquesta manera: «Mi general, le presento a mi generalísima Gala, que me ha dado veinticinco años de paz y felicidad».¹⁵

15. Anècdota explicada pel seu amic, l'escriptor i periodista Lluís Racionero a «La tumba profanada de Dalí», *La Vanguardia*, 19/10/2017 [Consultat en línia en data 23/4/2023]: <https://www.lavanguardia.com/opinion/20171020/432192151352/la-tumba-profanada-de-dali.html>

Pujols, Gaudí i Dalí (1926-1956)

JOAN CUSCÓ I CLARASÓ

Universitat de Barcelona

Resum: Salvador Dalí ha estat un dels grans artistes catalans del segle xx. El seu camí en el món de l'art sempre ha anat acompanyat d'una forta reflexió i de l'escriptura. La filosofia li ha proporcionat companys de viatge com Francesc Pujols i Eugeni d'Ors, i la creació artística l'ha fet còmplice d'autors com Antoni Gaudí i Marià Fortuny. La lluita per un art a l'altura del segle xx i la incorporació de les idees avantguardistes que circulaven per la ciutat de Barcelona i en la cultura catalana al seu bagatge intel·lectual el van proporcionar un autor amb un pensament propi. Són els aspectes que tractem en aquest text.

Paraules clau: Salvador Dalí, Francesc Pujols, Antoni Gaudí, surrealisme, filosofia catalana.

Pujols, Gaudí and Dalí (1926-1956)

Abstract: Salvador Dalí stands as one of the greatest Catalan artists of the 20th century. His journey in the world of art was deeply influenced by profound reflections and written works. Philosophy provided him with intellectual companions such as Francesc Pujols and Eugeni d'Ors, while artistic creation aligned him with figures like Antoni Gaudí and Marià Fortuny. Dalí's pursuit of a contemporary art that offers a global vision of the 20th century, alongside the integration of avant-garde ideas circulating in Catalan culture, shaped his intellectual background and equipped him with his own distinctive ideas. These aspects are explored in this article.

Key words: Salvador Dalí, Francesc Pujols, Antoni Gaudí, surrealism, catalan philosophy.

Cadascun dels autors presents en el títol és un món i seria excessiu intentar sintetitzar-los. Per tant, agafarem dos punts que puguem fer servir de suport. (1) Un canvi en la visió del Jo i de la realitat física el primer terç del segle xx (amb la psicoanàlisi i la termodinàmica no lineal del no equilibri), ja que a partir d'aquest moment la comprensió del Jo, de la vida i de de la realitat material va de ser dinàmica i creativa; (2) dos textos referencials: *La visió artística i religiosa de Gaudí* (1927)¹ i el *Sant Sebastià* (1927) de Dalí.

El canvi de visió científica del món i de la personalitat implica l'aparició de noves idees rectores, com la d'integració i la de sublimació o destil·lació (enfront la complexitat i la inestabilitat). Una nova idea de bellesa i d'art en un moment històric que situem entre 1926 (mort de Gaudí) i 1956 (quan Dalí organitza l'acte de record a Gaudí al Park Güell).

1/ Amics i còmplices

No hem escollit els tres autors a l'atzar, sinó per la mútua admiració que es tenien. La de Pujols cap a Dalí, la de Dalí cap a Pujols i la de Pujols i Dalí cap a Gaudí. Sobre Pujols i Dalí, Lluís Permanyer escriu: «el tema Pujols enamorava Dalí» (Permanyer, 2004, p. 18), Dalí es proposà editar l'*Hiparxologi i ritual de la religió catalana* de Pujols «enriquit» amb dibuixos seus. A ambdós els uneixen la passió per Orestes i Wagner, el lligam amb Ramon Llull i Marià Fortuny, les lectures de Nietzsche... (Permanyer, 2004, p. 41-43).

Gaudí va morir el 1926, el llibre de Pujols sobre Gaudí és del 1927 i Pujols es va establir a La Torre de les Hores el 1926, i Dalí va tornar a Figueres i va fer les primeres exposicions individuals a Barcelona (sala Dalmau) els anys 1925 i 1926. Ciutat on va tractar amb Pujols, Sagarra, Gasch i Planes. I Pujols i Dalí, anteriorment, havien tingut contacte amb el pare del futurisme: Gabriel Alomar (1873-1941).² I el 1926 va publicar-se, amb Gasch, Montanyà i Dalí, el *Manifest Groc*.

1. Per Dalí, tot el que es podia dir sobre Gaudí ho havia dit Pujols: que és l'arquitecte que fa el pas de la vella arquitectura a la contemporània, trenca l'academicisme antival i els motlles morts i obre un nou classicisme, com s'havia fet en pintura, poesia, escultura i música en aquest llibre. Aquesta idea l'havia començat a fer pública la primera dècada del segle xx (Pujols, 2017, p. 206-212).
2. L'any 1907 Alomar diu que en l'àmbit de l'art i de la poesia es tracta de posar en joc, enfront una visió netament positivista de la realitat i de la filosofia, la utopia. Una utopia per fugir de la inacció. I aquesta ha de ser la filosofia del catalanisme. «El positivisme es un gran magatzem de repostatges, una alta torre de fets y d'induccions. Però, després d'ell, ¿no veiem ara a la biologia cercar, *poèticament*, la creació artificial de lo animat, y a la química cercar la transmutació dels cossos? Doncs això, aplicat a la política es, no ja l'acomodament dels sistemes als pobles, sinó dels pobles als sistemes; és *creació de pobles*, poetisació d'homes, *fiat* del qual naixen a la vida nous ciutadans», escriu en parlar de la filosofia catalana. A la «Catalunya positivista» l'ha de seguir la «Catalunya poeta» per crear, que no és el mateix que construir: «Tota la Catalunya, tota la Barcelona vuitcentista

De Pujols en podem dir que és hereu del manifest de Salvat-Papasseit *Contra el poetes amb minúscula. Primer manifest català futurista* (1920) (Bonet i Creus, 2010, p. 135),³ que el relliga amb Alomar; i de Dalí, que el 1925 pintà *Venus i mariner (Homenatge a Salvat-Papasseit)*, en què apareix el tema de la noia i el mariner sota la influència del cubisme picassà amb representacions de la mirada cap a la modernitat i cap al mar, essent el mar i el mariner el símbol de qui cada dia surt a jugar-se-la enfront el pagès, que cada dia llaura la mateixa terra. El mariner, vist com el nou atleta amb al·lusions clàssiques, relligant els vells mites amb les formes noves (Falgàs, 2017). L'arcaica Venus (deessa de la sexualitat, l'amor, la bellesa, l'encant, l'atractiu i la seducció femenines) amb el modern mariner de vaixell a vapor (el nou heroi-mite de la modernitat). Femení i masculí unint-se per gestar l'art nou, per conquerir el món.⁴

Al manifest del 1920 es vol l'afirmació de la cultura catalana i de la catalanitat, ja que (després de Maragall i del Romanticisme) cal un nou poeta de la veritat que sigui representatiu contra el noucentisme (que és formalisme buit que imita un classicisme caduc i no pas crea un nou classicisme com defensà Gaudí)⁵ i a favor de l'emoció i de la vida i contra la censura eclesiàstica i de les institucions dinovenes. Es defensa un poeta del «nostre temps», amb la força de Whitmann i d'Annunzio, i amb l'eternitat d'Homer. Un poeta lliure i valent. Un poeta amb majúscules: del present i cap al futur. De la seva banda, al *Manifest Groc* s'implora una actitud eclèctica (es reivindiquen tots els grans artistes del present, siguin quines siguin les seves tendències i

pertanyeren a l'escola històrica. [...] La Catalunya qui renaixia, renaixia per l'idioma y la conservació de l'idioma era producte d'una gran forsa conservativa. Aquesta forsa conservativa fou la salvació de Catalunya quan Catalunya, no podent aspirar a tenir facultat agressiva, era forçada a repelir la agressió dels altres per medi de l'instint de conservació. Doncs ara que aqueixa època de feblesa passà, ara que l'idioma ja no es un fi, sinó un medi, no podem ja improvisar una Catalunya de veritable radicalitat, hostile no ja a l'Espanya opressora, sinó a la Catalunya mare?» (Alomar, 1907, p. 1).

3. En conseqüència, hem de tenir en compte el nietzscheanisme del poeta avantguardista Joan Salvat-Papasseit (1894-1924) en assumir el de Diego Ruiz (1881-1959) i la idea del «poeta civil» o artista que transforma les consciències. Essent qui escriu i publica el manifest *Contra els poetes en minúscula*, que acaba dient que el demà és més bell que l'avui, i que els poetes no escriguin ni per diners ni comptant els versos, sinó amb plena llibertat. Que s'ha acabat l'etapa d'influència de Joan Maragall i cal un nou concepte de poeta i una nova poesia per mirar de fit a fit el demà.
4. André Breton va copsar bé allò que estava fent Dalí amb aquesta mescla de vell i nou i en pro d'un nou classicisme. En motiu de l'Exposició del 1929, a les Galerie Goemans de París va dir que Dalí era el creador del surrealisme com un sistema d'interferències entre els vells mites i l'esperança (*Philharmonia. Guía de Arte*, 1929, I, 1, 6).
5. I és en aquest sentit que cal entendre aquella paradoxal afirmació de Gaudí que recull Pujols, segons la qual ell era un autor hel·lènic, ja que els grecs haurien fet el que ell feia si haguessin viscut al segle xx.

categories) per obrir horitzons i trencar dogmatismes.⁶ Es denuncien les regles (que són la presó d'on fugir), un món i una cultura tristos i l'aspiració a una nova intensitat poètica. I, pel cas català, obrir-se a allò que passa a fora. Un nou classicisme i no el classicisme del noucentisme (de la Fundació Bernat Metge). També el paper democràtic i transformador de l'art (Dalí, 2005, p. 87-92).

2/ Un nou segle

Amb l'arribada del segle xx han canviat el nostre concepte de la vida i de la realitat sencera i el nostre concepte del Jo. També la nostra visió de la bellesa i de la creació. I per Pujols i Dalí, Fortuny i Gaudí eren precursors d'aquest camí, ja que van cloure l'etapa anterior de tal manera que després d'ells tot ha de ser diferent. Del camí cap a un nou classicisme que necessita una primera fase trencadora o creativa mitjançant l'alliberament de les formes per l'alliberament del món interior. Un camí que és coevolució.

Relligant els canvis en la visió de la realitat i en l'arquitectura, Pujols anomena Gaudí l'«arquitecte de l'univers», ja que la seva arquitectura és feta de «pedra encimentada amb la sang de la seva ànima» (Pujols, [1927] 2002, p. 12). Gaudí crea un nou classicisme penetrant en les profunditats del seu art. Dubtant i cercant tots els racons de la seva consciència, com Hamlet. Posant tot el preconcebut fora de lloc: «Havia fet de l'arquitectura, que és l'art d'organitzar les formes inorgàniques, una obra de desorganització de les formes orgàniques» (Pujols, [1927] 2002, p. 23). I és que ell mateix ja tenia una manera de pensar que s'allunyava constantment del pensament corrent. El concret i material es relliga amb el simbòlic i espiritual i per això la Sagrada Família té tres portes: la de la vida (naixement), la de la mort i la de la resurrecció.

I afegeix que també hi ha una simbiosi entre l'artista i l'obra. No va ser el catolicisme de Gaudí el que va fer la Sagrada Família, sinó la Sagrada Família qui va fer catòlic Gaudí. En i per mitjà seu va trobar la fe. La fe que cercava Dalí, que també naix en un ambient anarquista i revolucionari (Pujols, [1927] 2002, p. 63-64). L'obra espiritual i artística transforma la matèria. Li dona un nou sentit i un nou ordre. I la Sagrada Família mostra una espiritualitat més forta que la catòlica, que ja es va morint. Serà la monumental tomba del catolicisme (Pujols, [1927] 2002, p. 66-69 i p. 72) i vindran un nou classicisme, una nova religiositat i una nova visió artística. Com

6. Aquesta actitud és la que en aquells moments defensa el filòsof Jaume Serra Húnter, que també diu (molt heraclitianament) que la vida humana consisteix a espiritualitzar la matèria i materialitzar l'esperit (com defensen Pujols i Dalí). Per Dalí, com escriu a *Nous límits de la pintura* l'any 1928 (amb dedicatòria a Sebastià Gasch): «No s'esdevé clàssic per la sensació, ans per l'esperit; l'obra d'art no deu pas començar en l'anàlisi de l'efecte, sinó per l'anàlisi de la causa», ja que ell defensa un «art abstracte, espiritualista i antinaturalista» (Dalí, 1995, p. 63-65).

Cézanne i Picasso en la pintura, Wagner, Strauss, Stravinsky i Schönberg en la música, Gaudí (en l'arquitectura) demostra que les distorsions trenquen amb els canons establerts i obren les portes a noves mirades, visions i sensibilitats. Un art viu que genera emocions vives. Les portes de la resurrecció havent entrat per la de la vida i sortit per la de la mort (després d'haver estat enterrats a la cripta).

Això vol dir que hi ha una transformació de les formes i també del món interior: una doble metamorfosi. El camí a una nova consciència artística que ho és, al mateix temps, d'allò apol·lini i d'allò dionisiac. Gaudí transforma el seu món interior quan allibera les formes. I aquest és l'exemple que seguiran Dalí i Pujols.

La realitat comença en la matèria, i el coneixement, en la ciència. Es desplega en la vida (la biologia i l'evolució) i la cultura (la consciència). Culmina i porta com a corona la visió artística i la religiosa (la transcendència). Gaudí ho mostra a la Sagrada Família, que uneix la visió religiosa amb la visió artística (Pujols, [1927] 2002, p. 35). Tot pertany a un mateix esforç còsmic, dirà Pujols, que ens porta cap a l'espiritualització.

Aquesta idea defineix la visió de Gaudí, de Pujols i de Dalí i és contrària a la de Picasso, ja que per a ell la natura sempre és més forta que la cultura: la natura o matèria sempre triomfa sobre l'esperit. Així, si per Dalí i Pujols els dos grans artistes del segle xx són Picasso i Dalí, Dalí és qui aconsegueix l'espiritualització (o humanització) de la matèria. I això els fa diferents.⁷

Pujols afegeix que Catalunya, que és un país petit, genera grans figures, com Fortuny i Gaudí. Figures hegemòniques i universals. «Genis gegants» que tenen una relació estreta amb el país, amb allò més local. Amb la geografia física i cultural de Catalunya, que transformen en geografia espiritual de la humanitat (Pujols, [1927] 2002, p. 43). Gaudí ho va aconseguir donant vida a l'arquitectura i essent vist com un foll. Des d'adolescent, Dalí vol ser un geni i en la seva pintura allò local s'uneix a l'universal i els seus ideals artístics reixen amb la seva arribada a Barcelona.⁸

3/ Temps i llenguatge

Se cerquen el temps i la realitat com una harmonia viva. Com en Wagner i Gaudí. Si al preludi de *Tristany i Isolda* (1865) Wagner dona a l'«Acord del Tristany» una centralitat que converteix la melodia en moviment infinit,

7. També Miles Davis (1926-1991), a la seva autobiografia, digué que els dos grans artistes plàstics del segle xx són Picasso i Dalí. I ell mateix mostra aquesta dualitat: com a pintor era picassà, i com a músic, dalinià. I afegí que Dalí és com Charlie Parker (1920-1955), anomenat «Bird», ja que amb ells ha après a mirar diferent les coses.

8. I Pujols compara la imatge de la Sagrada Família al bell mig de Barcelona com la que hom té del Cap de Creus a la Costa Brava (Pujols, [1927] 2002, p. 58).

Gaudí trenca amb la línia recta de l'arquitectura i li dona un sentit orgànic o wagnerià (diu Pujols). Per Pujols, allò que Wagner fa al *Capvespre del Déus* (1876) és allò que Gaudí porta a terme a la Pedrera. Unes formes monstruoses i ondulants una forma en què la línia o melodia i l'harmonia o estructura queden confoses i integrades: són inseparables (Pujols, [1927] 2002, p. 46-47). En què la gran aportació italiana a la música (la melodia que és el lirisme) i la gran aportació alemanya (l'harmonia o contingut dramàtic) es fusionen. I aquesta fusió trenca la presó de les formes velles i mortes i en dona de noves i vives. Obre les finestres per airejar el món interior i permetre que el món interior surti i s'alliberi. Una doble alliberació.

El primer esforç consisteix a trencar les formes. I Pujols ho fa a *Medeia* (1923), una tragèdia en què allò que vibra no és el drama ni la psicologia dels personatges, sinó el llenguatge. Allò que delira és el llenguatge per fer delirar el lector. Pujols i Dalí coincideixen que l'art ha d'emocionar i trastocar (desequilibrar i marejar) per obligar-nos a trobar un nou equilibri mental. El nou equilibri que ells cerquen en l'enllaç de fons i forma, com en la vella metàfora platònica en què el vi esclafa les idees per donar-los nova volada (Sales, 1996). El surrealisme ha de marejar i desequilibrar.⁹

Com en Wagner i en Gaudí, això es fa fent inseparables els plans de l'obra. En el cas de *Medeia*, fent inseparables el llenguatge de la psicologia dels personatges i del drama. Fent que tot sigui llenguatge. Un llenguatge que vibra, ens burxa i mana.

9. Cristòfor de Domènch (1879-1927) remarca el rol de Pujols com a poeta-filòsof que fa delirar les paraules. La seva crònica sobre *Medeia* comença: «Francesc Pujols és un autor tant diferent dels altres, que les seves obres són sempre actuals. Sense ésser un geni, té prerrogatives que només als genis escauen. I és justament aquest accés de diferenciació dels altres, el llast que impedeix alçar-lo fins a la categoria de geni. Si es diferenciés menys dels altres autors, l'equilibri entre la intensitat i la pròdiga amplitud –entre idees i imatges– esdevindria tant pregon en la seva obra que aquesta ja no fóra simplement genial com és ara. –Si no fos abusar potser [una] mica de la paradoxa, hom diria que Francesc Pujols, l'extraordinari, és genial perquè no és un geni. Cal remarcar, però, aquell vivacíssim situar-se més enllà o més ençà del geni –funció constant de Francesc Pujols» («Entorn de "Medeia"», a *La Veu de Catalunya*, 1923, xxxii, 8.462, p. 5-6). I des de les pàgines de *La Publicitat* es diu que és una obra amb imatges vives i il·luminadores: «Aquesta *Medeia* d'En Pujols, d'un to líric molt encès, ombreja a estones, d'un misteriós simbolisme quasi Maeterlinkià, ha estat un nou experiment. Un nou experiment de resultats molt satisfactoris. Sobre tot, quan l'autor del *Concepte general de la ciència catalana* atura i poleix el doll paorós de les seves paradoxes i no duu les semblances a les últimes conseqüències, és quan el diàleg de *Medeia* esdevé carregat d'imatgeria, però no passant de farciments» («Carnet de les lletres: "Medeia"», *La Publicitat*, 1923, XLV, 15.599, 1). I per Agustí Esclassans (1895-1967) l'obra és un constant seguici de variacions i de joc de miralls, de xocs i d'efectes òptics i acústics: un assaig de modernització dels clàssics des de Catalunya («Francesc Pujols: "Medeia"», *La Nova Revista*, 1927, iii, 9, p. 58-60). En aquest mateix sentit en va parlar Josep M^a de Sagarra («La "Medeia" de Francesc Pujols», *La Publicitat*, 1923, XLV, 15.602, 3).

El llenguatge artístic transforma la consciència. No és un afegit. L'art crea una visió i interactua amb la matèria. Ho fan Gaudí, Wagner i Pujols. Cadascun des de la seva disciplina. A *La visió artística i religiosa d'en Gaudí* Pujols diu que la seva prosa és un llenguatge wagnerià i gaudinià. Excessiu i orgànic per transformar la consciència i trencar l'academicisme. Per obrir noves vies. Un nou llenguatge ple de textures i no-dogmàtic i que inquieti l'observador/lector. Que generi moviment. Que estigui ple de tómb i de corbes. Que no sigui rígid. I, com bé ha treballat Lluís Cano, la peça de Pujols que més ho fa és *Medeia* (1923), en què el llenguatge és el foc que esclafa les idees i les imatges. Que transforma. Que allibera estereotips. És viu. I gairebé per la mateixa època de *Medeia*, Dalí fa delirar les formes en el que Vicent Santamaria ha denominat l'«època kantiana» (fins al 1927), a la qual seguirà l'època bergsoniana (1927-1928), en què allò que es remou és el temps interior. La duració. I quan hem remogut bé la part estètica (o apol·línica) i la part cognitiva (o dionisiàca) ja podem iniciar l'etapa d'expressió. El camí al nou classicisme. Per això, després del surrealisme creatiu ve el surrealisme clàssic, que naix d'integrar filòsofs, arquitectes i artistes catalans i francesos: Francesc Pujols i Auguste Comte; Gaudí i Ledoux; Fortuny i Moreau.¹⁰

4/ La quimera d'Horaci

L'any 1950 Francesc Pujols publica *La quimera d'Horaci* i hi diu que el poeta grec va preveure la quimera a què arribaria l'art (Pujols, 1950): les quimeres de Gaudí i de Wagner. La quimera romàntica enfront la qual només hi ha una solució: el coneixement científic, ja que si la quimera expandeix la imaginació, el coneixement rigorós la constreny. I la vida del coneixement naix d'aquest doble procés de deixar-se anar i constrenyir.

Pujols va aplicar aquesta dinàmica a la seva creativitat i per explicar les arrels paternes (del seny del rigor notarial) i dels Morgades (de l'excés), ja que en la vida sempre hi actua la llei de l'acció i de la reacció. I tant la seva filosofia com la pintura de Dalí juguen amb aquesta dialèctica entre imaginar i conèixer. I per això el surrealisme de Dalí, diu Pujols, és sobrerrealisme. En paraules de Dalí: «surrealisme clàssic». Un art que incorpora totes les dimensions de la realitat partint de la nova visió científica que en tenim.

Gaudí i Dalí, havia dit Pujols, són l'expressió de l'ànima catalana (Pujols, 1974) i si Dalí és surrealista per ser realista, ell també, ja que l'un s'emmiralla en l'altre. L'obra de Dalí és viva i pinta el pes excessiu de la realitat amb totes les seves conseqüències i per això serà un punt d'inflexió en la pintura con-

10. Aquests aspectes els vàrem presentar als Col·loquis de Vic de l'any 2017 (Cuscó, 2017).

temporània (com Picasso). És el realisme que té força i ànima. El descobridor del nou món artístic. I per això, dirà Dalí, la seva obra i la de Pujols ens condueixen cap a l'àngel: cap a la sobreconsciència i l'eternitat.¹¹ A perviure més enllà de la vida contingent (de la consciència present) i a ser un referent (Dalí, 1978 i 1979).

D'aquesta visió de la folia creadora i alliberadora¹² en tenim dues dades de principis de la dècada del 1950. Del 1952, quan Pujols diu que gràcies al vi que escalfa les idees s'allibera la seva ànima;¹³ i del 1953, quan Dalí diu que Pujols mostra la creativitat de la folia: «El caso de un Francisc Pujols, buen ejemplo de lo que puede resultar mezclando el positivismo ambiente al agudo lirismo del genio: la vivencia, entonces, se torna sublime».¹⁴

Pels grecs, una quimera és una tempesta. Una folia que genera caos. Una imaginació desbordant i desaforada que transforma la mirada. Una causa d'inquietud i de moviment. L'inici, per exemple, de les *Variacions Golberg* (1741), en què Bach treballa totes les possibilitats del llenguatge. Després vindrà la calma. Com en Aristòtil: una purificació i una melangia (Aristòtil, 1996). Una mirada nova i creativa. També el *Crist de les escombraries* de Dalí naix d'una tempesta. Dels aiguats que pels volts del 1965 van assolir les comarques gironines. De les restes de l'aiguat, Dalí en creà un Crist, ajaçat a terra (a l'actual Casa-Museu Dalí de Portlligat), que a poc a poc s'hauria d'anar reintegrant a la terra,¹⁵ posant en pràctica la idea d'Heràclit que a la natura li agrada d'amagar-se, primer desencriplant el sentit de les deixalles i, després, fent que les deixalles tornin a la terra. Perquè l'art forma part dels cicles de la vida i s'hi relliga.

11. També és des d'aquest angle que cal entendre allò que diu sobre el seu nietzscheanisme i la seva manera diferent d'entendre el surrealisme. Per a ell no es tracta d'un moviment merament nihilista que ens alliberi de la raó (de «l'irracional narcisista i receptiu»), sinó de la «conquesta de l'irracional». No vol ser absorbit per allò irracional (o pel desig, com Picasso), que seria una actitud romàntica, sinó conquerir l'irracional. Ampliar la realitat, o més ben dit, la nostra comprensió de la realitat (Dalí, [1969] 2009, p. 23-27). La «conquesta» consisteix, segons diu el 1927, en la «transposició poètica, de la més lliure subconsciència i del més lliure instint» (Dalí, 1995, p. 40). I el mateix any 1927 i sobre allò que fan els altres surrealistes de París, diu: «aquesta mala vida innocent que fan alguns joves a París, anomenada "surrealisme"» (Dalí, 1995, p. 29).

12. Sobre la folia pantagruèlica de Dalí, vegeu: *Dalí pantagruèlico* (Castro, 2022).

13. «In vino veritas», *Revista. Semanario de información artes y letras*, 1952, I, 6, 1.

14. *Revista. Semanario de información artes y letras*, 1953, II, 84, 13. I des d'aquest ordre de coses veiem que les seves idees relliguen amb els treballs psiquiàtrics d'autors com Fernando Colina, que han cercat la bellesa en i des de la folia i han dit que és «allí donde el sentido no ha coagulado y cualquier palabra es capaz de asumir infinitos significados» (Colina, 2023, p. 21).

15. Salvador Dalí va fer pujar totes les restes de l'aiguat que van anar a parar a la platja de Portlligat, entre les quals hi havia l'esquelet de mitja barca, trossos de pneumàtics i restes de construccions, i darrere la casa les va unir fins a aconseguir la figura d'un Crist.

5/ El riu d'Heràclit

Dalí comença el *Sant Sebastià* amb la vella i coneguda frase d'Heràclit: «A la naturalesa li plau d'amagar-se», citant el filòsof que també trobem en la visió de la realitat i de la personalitat humana de Pujols (Cuscó, 2023). I com han dit Antoni Bosch-Veciana i Pascal Quignard, la traducció que se sol fer del fragment d'Heràclit no és la més encertada. La frase heretada només conté tres paraules: «*Physis kryptesthai philei*», però com diu Quignard, per comprendre-la cal multiplicar les paraules, després de situar-les en el context en què van ser dites. La *physis* no és ben bé la 'natura' (que és la traducció que en van fer els llatins), ja que inclou l'impuls del moviment de la vida. En llatí potser es correspondria molt millor amb la idea de *pulsió*. I *kryptesthai* és 'encriptar-se', però com diu Bosch-Veciana, també fa referència als rituals funeraris, a enterrar. I com afegeix Quignard, *physis* també designava l'aparell sexual masculí, i conclou que si la *physis* dels grecs sent predilecció per l'hivern, la 'natura' dels romans sent més amistat per la primavera. I cal tenir present que el verb *phyo* ('brostar i créixer') també era entès com una deïtat primordial de la natura i com un dels éssers dels primers temps a qui se li atribuïen els dos sexes (i per això se l'havia identificat amb Gea) (Quignard, 2013, p. 46-47). Hi ha una pulsió i uns cicles de vida i de mort. De naixement i de resurrecció. En el fons, el cicle de la vinya, que a l'hivern sembla morta i a l'estiu és frondosa. D'una vinya que s'oculta per tornar-se a mostrar. Que regularment s'encrypta i descripta i que conté els contraris, ja que és femenina i masculina al mateix temps perquè inclou la llavor i el fruit. De la vinya que ressuscita en cada empelt.

Aquestes disquisicions poden semblar una manera de buscar tres peus al gat, però per veure'n tota la força i les conseqüències anirem a les traduccions que Bosch-Veciana dona de l'aforisme d'Heràclit, que serien (enfront «a la realitat li agrada d'amagar-se»): «Tot allò que fa créixer tendeix a fer morir» i «Allò que neix tendeix a morir». Hi copsem una explícita referència a la constant metamorfosi de la realitat sencera i de la vida d'allò que neix i d'allò que s'amaga i es vela amb la mort, que és una idea constant en tota l'obra de Pujols, per a qui la vida és una obra en tres actes: néixer, viure i morir. Un cicle de la natura que és present en la vida individual, en la cultura i en les civilitzacions. Tot neix per morir i mor per néixer. La mort és, necessàriament, inscrita en la vida, com la llum en l'ombra i la nit en el dia (Bosch-Veciana, 2004).

La referència a Heràclit remet a una dificultat de conèixer allò que és la realitat i (sobretot si ho vinculem a una altra de les frases d'Heràclit: «L'harmonia invisible és millor que la visible») a un fet vital i biològic: que des del primer moment en què naixem comencem a morir i que només hi ha vida perquè hi ha mort. I la vida humana també és *physis*.

Aquests elements els trobem en la visió de la vida humana i de la realitat sencera que Pujols posa en boca de la Dida al primer paràgraf de *Medeia*

(1923) en parlar de l'espai on es desenvolupa i quan parla del naixement dels humans. I en dir que els humans som inscrits i formen part de la metamorfosi constant de la *physis*: «El pare que us va fer pujar a la terra, perquè us toqués el sol com a les herbes verdes, i que ara s'acosta cap aquí portant la malaureja que ennuvol·larà aquest sostre com el cel, vol mudar-se d'esposa com el que muda de vestit». I aquí comença la tragèdia de la vida humana, en la terra i en el cel, que és la nostra (Pujols, 1923, p. 5-6).

En el text de Dalí del 1927 retorna la imatge del mariner que trobarem en el quadre dedicat a Salvat-Papasseit. Hi és sol però que podria (ha de) ser la parella de Lúcia de Cadaqués (a qui denomina la Real Ben Plantada). Enriquet, el mariner, té la paciència (com en Vermeer de Delft i com la natura a l'hora de fer madurar els fruits, diu).¹⁶ Sant Sebastià és com la rosa. La bellesa tancada o protegida pel dolor (per les espines-fletxes). El pare de la sang coagulada que donarà nova vida a l'art, diu Dalí. A partir d'ell naix un contacte sensual amb la realitat i naixen intuïcions. Els dos personatges són l'inici de l'art nou. Per tant, una vegada presentats comença a descriure la construcció geomètrica. L'anàlisi dels coàguls. Els cristalls multiplicadors. La gestació d'una geometria que es mou entre els valors estètics purs i els valors sensuals purs. Com una destil·lació lenta, intuïtiva i numèrica al mateix temps. Com una harmonia viva: heraclitiana.

En el text també apareix Venus. La mateixa Venus del quadre dedicat a Salvat-Papasseit. La Venus eròtica i sexual que balla amb el mariner els ritmes de moda. Que dansa al ritme del jazz.¹⁷ De fet, en el quadre dedicat al poeta s'hi mostra una escena d'un moment d'aquest encontre en què ambdós miren cap a la mar i albiren el nou horitzó (entre el cel i la mar).

Després de la dansa, l'ull comença a establitzar llur visió de les coses i albira la metafísica¹⁸ i ho fa citant la *Naturalesa morta evangèlica* (1926), de Giorgio de Chirico. (Una obra que el 1952 tindrà la seva «rèplica» en la *Natura morta evangèlica* del mateix Dalí i el 1956 en l'obra amb al mateix

16. És evident que aquest text no es pot interpretar sense les obres del moment: la *Venus i el mariner* (*Homenatge a Salvat-Papasseit*), la inacabada *Venus i Mariner* (ambdues del 1925) i *Depart. Homenatge al noticiari Fox* (1926), que surt esmentada al text. També del quadre *Composició amb tres figures. Acadèmia neocubista* (presentat a les galeries Dalmau el 1926), en el qual, com expressa en el text que estem analitzant, apareix Sant Sebastià emergint del mar com un atleta grec amb el *térmon* dels atletes victoriosos a la mà.

17. Dalí cita el «Black-bottom». També ho fa l'escriptor Joan Puig i Ferrater (1882-1956) a *Vida interior d'un escriptor* (1929) en descriure una escena que similar a la que dona el pintor de Figueres: «Havent sopat [l'escriptor] fumà una cigarreta al balcó. Al bar veí la pianola tocava un «Black-bottom». Aquella música dinàmica l'abrivà. L'escoltava amb delícia. Tenia la seguretat que aquell vespre no hauria resistit una música sentimental. Llavors se li aparegué la visió d'un públic feliç sota les notes del «jazz-band». Li semblà que aquesta època volia un art de percussió» (Puig, 1929, p. 18).

18. Recordem que el 1928 escriu: «Saber mirar és tot un nou sistema d'agrimensura espiritual» (Dalí, 1995, p. 95).

títol de Chirico).¹⁹ Després de l'anàlisi dels coàguls ve la destil·lació de la sang i el xoc entre l'art putrefacte i la nova vida social: la societat contemporània amb els seus ritmes i les seves innovacions tecnològiques: «El costat contrari del vidre de multiplicar de sant Sebastià corresponia a la putrefacció. Tot, a través d'ell, era angouxa, obscuritat i tendresa encara; tendresa, encara, per l'exquisida absència d'esperit i naturalitat. / Precedit per no sé quins versos del Dant, vaig anar veient tot el món dels putrefactes: els artistes transcendents i plorans, lluny de tota claredat, conreadors de tots els gèrmens, ignorants de l'exactitud del doble decímetre graduat; les famílies que componen objectes per damunt del piano; l'empelt d'obres públiques; el vocal associat; el catedràtic de psicologia... No vaig voler seguir» (Dalí, 1995, p. 22-23).

I ve l'encís del bigoti d'un jove oficinista que li mostra el regust agredolç de la vida i que vol semblar alegre quan està trist i penetra en els somnis de Rousseau. I la referència a Rousseau no és menor. Tampoc la imatge del bigoti com a símbol d'una nova època (que comparteix amb Pujols). A *Els somieigs d'un passejant solitari*, Rousseau assenyala la direcció d'un esperit humà no explorat (Rousseau, 1996). D'un jo no diferent del de Montaigne. Un jo que és vol autoafirmat i que paga un alt preu per aconseguir-ho. La cerca de la comprensió unitària del jo, ja que durant el text se cerca l'epifania del jo. I el text va ser l'espurna del Romanticisme i de la literatura contemporània en la cerca dels límits. I hi ha dues idees que hi apareixen: si podem trobar la unitat del Jo o si en cercar-la només ve la follia i la visió mística del cinquè passeig en què ell (a partir del contacte amb la natura) té una experiència que ratlla la mística.

Aquesta perspectiva de construcció posant en joc els contraris i ocultant i ensenyant al mateix temps (amb la ironia i com fa la naturalesa) és clara quan Dalí diu que sant Sebastià no és tampoc el que veiem. Rere, dins o a partir d'ell hi ha el gimnasta, diu. El nou atleta, el nou *koroi* o model de bellesa. Una nova fecunditat. Per això, quan emergeix des del mar es tracta, com diu des de les pàgines de *L'Amic de les Arts* de Sitges, de simbolitzar «el començament d'una gran època poètica, d'una intensitat que ni tan sols podem preveure. Poesia guanyada a pols» (Dalí, 1995, p. 46).

El món heraclitià és viu i en moviment. Un procés dinàmic de sistemes vius d'alta complexitat, en termes contemporanis i d'Ilya Prigogine (1917-2003), a qui Dalí tractà i seguí: termodinàmic i creatiu. Un món que fuig de l'entropia a través de la creativitat i de la no linealitat. El *Crist de les escombra-*

19. Cal tenir en compte que per Dalí, el 1905 Chirico va arribar als límits poètics de la teoria espiritualista basada en un principi de revelació i obria les portes al misticisme i que, després d'ell, els pintors cubistes i que són materialistes també han arribat als seus límits poètics: a l'esperit a través de la lògica. Aquesta és la paradoxa a resoldre el 1927 (Dalí, 1995, p. 29).

ries és l'obra en què Dalí posa en pràctica les idees de Prigogine: sobretot la de «catàstrofe», ja que tots els cataclismes són importants per a la creativitat.

L'altra mostra d'aquest procés és el *Crist de sant Joan de la Creu* damunt el port de Cadaqués. En aquest cas, és un Crist espiritualitzat i destil·lat. Sublimat. Si el de les escombraries es fon en la pols, el de sant Joan es fon en la mística. Si l'un s'adorm en la terra, l'altre desperta en el cel, ja que com va dir Pujols: «La planta és l'àngel adormit a la terra [...] [i] L'Àngel és la planta que desperta al cel» (Pujols, 2003, p. 56).²⁰ I també Dalí treballa amb aquesta visió a la dècada del 1930: «La realitat és el sòl sota els nostres peus, el cel damunt del cap» (Van de Pes, 1989, p. 37). I al final de la seva vida, Pujols fa paràfrasi d'aquesta idea en tractar la seva vida amorosa: «Tal com s'adorm comença a somniar, jo vaig començar a somniar quan em vaig despertar a la realitat de la vida» (Pujols, 2021, p. 138). En un Crist i en l'altre hi ha vida: transformació i metamorfosi. No hi ha quietud (que seria la mort). Hi ha camí cap a un altre estat. I és així, dirà Dalí, perquè l'erotisme i el misticisme es toquen (com en Ramon Llull i santa Teresa). Perquè en l'origen de l'impuls artístic hi ha la pulsio eròtica (de vida), que pot derivar en amor sexual o cortès, i l'angoixa de la mort (Permanyer, 2004, p. 80, p. 91 i p. 102).

Bibliografia

- ALOMAR, Gabriel (1907) «L'escola filosòfica del catalanisme I i II», *El Poble Català*, IV, 668 i 669, 1.
- ARISTÒTIL (1996) *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX, I*. Barcelona: Quaderns Crema.
- BLADÉ, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Figueres: Brau [Primera ed. 1967].

20. Per Eugeni d'Ors: «Vivir es gestar un Ángel para alumbrarlo en la eternidad» (D'Ors, 1939); i per Zambrano: «Hay que dormirse arriba en la luz. Hay que estar despierto abajo en la oscuridad» (Zambrano, 1986, p. 39). Ja en ple segle xx, la cantant i poetessa Ivette Nadal entén, molt pujolsianament, que l'art i la paraula poètica són la creació d'un àngel. És a dir, que davant de la *infermesa de la vida humana* (que és un concepte de Josep M. Esquirol que remarca la seva fragilitat essencial) podem construir un àngel que sigui bellesa, imaginació i art; i que ens ajuda a moure'ns per la indigència. Dit poèticament: «Ets el cel de les idees / d'un paisatge sobrenatural» (Nadal [1967] 2020, p. 16). És un cel de les idees que per a ella vol dir: fer filosofia poèticament i fer poesia filosòficament. De fet, la idea de l'àngel com a contraimatge de la infermesa del pensament humà en què es basa Nadal reflecteix bé la idea de Pujols de «la miserable relativitat de les previsions humanes» (Bladé, 2006, p. 76). La idea de l'àngel com a personalitat que es dissol en l'eternitat en d'Ors o en la cultura en Pujols remet a una visió espiritual de la realitat d'arrel teosòfica i orientalista que remet a la infermesa del jo. En paraules d'Annamanu Ràfols: «La muerte, siempre silenciosa, cala hondo / y transforma. Si solo transforma la superficie / no es muerte verdadera. Solo es incremento / del yo. Ata de nuevo // La muerte liberadora disuelve el yo. La / muerte verdadera es inteligencia, es libertad» (Ràfols, 2011, sense número de pàgina).

- BONET, Pilar i CREUS, Maria (2010) *Salvat-Papasseit poetavantguardistacatalà*. Barcelona: Institució de les Lletres Catalanes.
- BOSCH-VECIANA, Antoni (2004) «El fragment DK-B123 d'Heràclit: "physis kryptesthai philei"», a Josep MONSERRAT i Ignasi ROVIRÓ [Eds.] *La natura. VIII Col·loqui de Vic*. Barcelona: Universitat de Barcelona, p. 44-52.
- CASTRO, Fernando (2022) *Dalí pantagruélico*. Madrid: Abada Editores.
- COLINA, Fernando (2023) *La belleza de los locos*. León: Eolas Ediciones.
- CUSCÓ, Joan (2017) «De Dalí a Gaudí: la construcció d'una tradició artística», a Josep MONSERRAT i Ignasi ROVIRÓ [Eds.] *La Tradició. XXI Col·loqui de Vic*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, p. 99-110.
- CUSCÓ, Joan (2023) *Geografia vital de Francesc Pujols*. Sabadell: Enoanda.
- D'ORS, Eugeni (1939) *Introducción a la vida angélica*. Buenos Aires: Editoriales Reunidas.
- DALÍ, Salvador (1978) [entrevista d'Enrique Vila-Matas] «Dalí: "Mi ética es estética, no moral». *Destino*, xxxx, n. 2.138, p. 52-53.
- DALÍ, Salvador (1979) «Dalí, el equilibrio de la contradicción». *Destino*, xxxxi, n. 2.193, p. 3-10.
- DALÍ, Salvador (1995) *L'alliberament dels dits*. Barcelona: Quaderns Crema.
- DALÍ, Salvador (2005) *Ensayos 1. Artículos 1919-1986. Obra Completa. Vol. IV*. [Juan José Lahuerta, Ed.]. Barcelona: Ediciones Destino/Fundació Gala-Salvador Dalí/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- DALÍ, Salvador (2009) *Diario de un genio*. Barcelona: Tusquets Editores. [1ª ed. 1969]
- FALGÀS, Jordi (2017) *Dalí: Acadèmia neocubista i altres obres*. Barcelona: PAM (Publicacions Abadia de Montserrat).
- NADAL, Ivette (2020) *L'Àngel i la infermesa del pensament*. Vic: Cafè Central/Eumo Editorial.
- PERMANYER, Lluís (2004) *Dalí Parlat*. Barcelona: Quaderns Crema.
- PUIG, Joan (1929) *Vida interior d'un escriptor*. Barcelona: Publicacions Arnau de Vilanova.
- PUJOLS, Francesc (1923) *Medeia*. Barcelona: Impremta A. López Llausàs.
- PUJOLS, Francesc (1974) «Salvador Dalí». *Destino*, xxxvi, n. 1.929, p. 33.
- PUJOLS, Francesc (1950) «La quimera de Horacio, de Salvador Dalí». *Destino*, 1950, xiv, n. 687, p. 16-17.
- PUJOLS, Francesc (2003) *Hiparxiologi o ritual de la religió catalana*. Ed. J. Auladell. Barcelona: Llibres de l'Índex.
- PUJOLS, Francesc (2017) *Les arts i els artistes. Francesc Pujols i la crítica literària i artística*. Ed. Joan Cuscó. Vilafranca del Penedès: Andana.
- PUJOLS, Francesc (2021) *La meua carn que tu encenies*. Juneda: Editorial Fonoll.
- PUJOLS, Francesc (2002) *La visió artística i religiosa d'en Gaudí*. Barcelona: Quaderns Crema, [1ª ed. 1927].
- QUIGNARD, Pascal (2013) *Lecciones de solfeo y piano*. València: Pre-textos.
- RÀFOLS, Annamanu (2011) *Lilà*. Olot: L'autora.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1996) *Els somieigs del passejant solitari*. Barcelona: Proa.
- SALES, Jordi (1996) *A la flama del vi*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- VAN DE PES, Annemieke (1989) *Salvador Dalí, l'obra literària*. Barcelona: Editorial Mediterrània.
- ZAMBRANO, María (1986) *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.

Acumulació en l'obra de Salvador Dalí: Una lectura crítica de *La vie secrète*

PAU GUINART

Societat Catalana de Filosofia

Resum: Com a mecanisme creatiu, l'acumulació va ser de gran utilitat a Salvador Dalí durant tota la seva vida, tant en la pintura, com en l'escriptura, o en qualsevol altra disciplina. A la seva autobiografia de 1942, *La vie secrète de Salvador Dalí* (publicada originalment en anglès als EUA), és on l'artista empordanès disposa totes les experiències viscudes fins als trenta-set i confereix un sentit unitari a la primera part de la seva vida a fi de treure les conclusions i aprenentatges per aplicar-los a la segona part. El procés d'acumulació és el preludi de l'afirmació nietzscheana – mecanisme imprescindible per al seu mètode paranoicocrític. En aquest text, proposo una lectura crítica de *La vie secrète* que permeti entendre aquest treball com un artefacte autònom dins l'obra de Dalí, en què no només acumula experiències, sinó que, a més a més, els confereix un valor àuric per després deixar enrere com una serp deixa enrere la pell després de mudar-la.

Paraules clau: Autobiografia, acumulació, afirmació, Salvador Dalí, Friedrich Nietzsche, mètode paranoicocrític, etern retorn.

Accumulation in the Work of Salvador Dalí: A Critical Reading of La Vie Secrète

Abstract: Accumulation served as a significant creative mechanism for Salvador Dalí throughout his life, influencing both his painting and writing, as well as his work in other disciplines. In his 1942 autobiography, *La Vie Secrète de Salvador Dalí* (originally published in English in the USA), the Catalan artist gathers all the experiences he had lived until the age of 37, imbuing them with a unitary meaning to make sense of the first part of his life and draw conclusions to apply to the second. The process of accumulation serves as a prelude to Nietzschean affirmation—an essential element of the paranoiac-critical method. In this text, I propose a critical reading of *La Vie Secrète* that allows us to understand it as an autonomous artifact within Dalí's oeuvre, where it not only accumulates experiences but also bestows an auric value upon them, ultimately leaving them behind, much like a snake sheds its skin.

Keywords: Autobiography, Accumulation, Affirmation, Salvador Dalí, Friedrich Nietzsche, Paranoiac-Critical Method, Eternal Return.

La meua humanitat és una superació contínua de mi mateix

Friedrich Nietzsche, 1888

El primer pas cap a una vida intensa i plena implica ser capaç d'acceptar tots els seus aspectes, bons i dolents, i en això Salvador Dalí va ser un mestre. Com recull Fernando Huici en el seu llibre d'entrevistes amb Antoni Pitxot, Dalí concebia la seva manera de procedir com una forma d'acumulació, tant en la vida com en l'art:

Siempre acumulación, nunca selección, esa era su norma. El orden ya se encarga después de imponerse. Las cosas se relacionan y entre ellas se ponen de acuerdo. Y cada cosa adquiere su lugar, todas se combinan, entre todas crean un conjunto y, entonces, todo se ordena. La selección no sirve de nada, hay que acumular... (Huici-Pitxot, 2014, p. 59)

També quan pintava, Dalí va aconsellar a Pitxot que mai no esborrés res, ni tan sols en el dibuix o l'esbós. L'acumulació era el seu lema i, si es cometia un error, l'animava a continuar endavant i a utilitzar-lo com a senyal, com a pista que revelés alguna cosa sobre la seva naturalesa humana (Huici-Pitxot, 2014, p. 59). En aquesta línia, a la introducció al volum d'entrevistes seleccionades a l'*Obra completa* (OC.) de Dalí, Francisco Calvo Serraller assenyala que la manera com Dalí desautoritzava les paraules que li havien atribuït erròniament, o fins i tot el que havia dit però volia corregir, era oferir més entrevistes (OC., VII, p. 35). Més que corregir-se a si mateix, es feia entendre per acumulació, expandia el seu món en una altra direcció i, per tant, afegia una capa més a la seva bigarrada cosmogonia.

Dalí va extreure força de les seves debilitats; els obstacles no només no el desanimaven, sinó que en realitat l'estimulaven. A *Confesiones inconfesables*, després de criticar Montaigne pel seu esperit de petit burgès, Dalí afirma que la seva ànima es fortifica amb allò que l'oprimeix i es fortifica amb allò que la nega —que la debilitat es converteix en la seva força i que s'enriqueix amb les seves contradiccions (OC., II, p. 285). S'enfronta a la mort dient que a la vida s'ha d'acceptar tot, els aspectes negatius inclosos, però mai no s'ha de prendre una actitud estoica com la de Montaigne. En canvi, aplaudeix l'entusiasme extàtic dels místics espanyols, i s'enfronta a la mort amb la indignació d'un geni autoproclamat que creu que no s'haurien de deixar morir persones de la seva talla. Exigia vida eterna mitjançant la resurrecció, però només si podia recordar tots i cadascun dels detalls de la seva existència:

Esta supervivencia eterna, la deseo, pero conservando la memoria. Quiero acordarme de cada detalle de mi vida. La bienaventuranza me es indiferente si no puedo recordar mi vida íntegra. Rechazo otras formas de resurrección y en ese caso prefiero no morir. (OC., II, p. 288)

Res no s'assembla més a la idea nietzscheana de l'etern retorn que aquesta actitud envers la vida; és una forta defensa de l'acumulació.¹ Més proves d'aquesta actitud es poden trobar a *La vie secrète de Salvador Dalí*, l'autobiografia que va escriure el 1942 a Hampton Manor (Virgínia) amb trenta-set anys, durant el període de vuit anys que va passar als Estats Units (1940-1948). En aquest text, Dalí intenta donar sentit a la vida ja viscuda i aprendre de l'experiència per aplicar les lliçons a la segona meitat de la seva existència. Volia mostrar la seva veritat al públic nord-americà en un document semblant a les *Confessions* de Rousseau. Així recorda l'esforç unes dècades més tard, a *Confesiones inconfesables*:

Entre un ballet, *Labyrinth*, y la ilustración de las *Mémoires fantastiques* de Maurice Sandoz, me puse a escribir *Vida secreta de Salvador Dalí* para mostrar mi verdad al mundo y abrir las puertas para que se vieran los vértigos de mi alma. Sabía que, a través de mi experiencia, respondía a las preguntas fundamentales del hombre de hoy, y ofrecía una respuesta actual al sentimiento de la muerte, a la gran crisis espacio-tiempo que trastorna la sensibilidad, a la sublimación del instinto sexual. Revelaba las fuentes de un método capaz de domar la locura, todas las locuras, y ofrecía los infinitos recursos de las alegrías de la infancia y de la nobleza de vivir. Nunca un ser humano se había volcado tanto en su intimidad y en la profundidad de su ser. Y si, treinta años más tarde, vuelvo sobre esas páginas de mi vida, no es para recortar, sino para añadir, con la adquisición de una nueva distancia con respecto a los seres y las cosas, la riqueza de una nueva estación de mi vida y la iluminación de mi genio, cada vez más agudo y penetrante. (OC., II, p. 582)

Dalí no està disposat a corregir el seu passat de cap manera, sinó que l'enriqueix i el fa encara més interessant, tant per al públic com per a ell mateix, revelant noves dimensions de la seva fèrtil creativitat. Amb el temps, Dalí va acabar creant i modulant el seu personatge superposant múltiples textos autobiogràfics. En la introducció al diari de Dalí de 1919-1920, Fèlix Fanés subratlla la importància de *La vie secrète* per la seva capacitat de cohesió existencial, i afirma que, fins aleshores, Dalí havia estat un personatge a la recerca d'una autobiografia, i que els seus escrits, accions i objectes eren només peces

1. Pot semblar que hi hagi tensió entre la idea del «plus ultra» i l'etern retorn, en la mesura que la segona implica tornar enrere i reviuire experiències. El mateix es pot aplicar als seus records d'infància inventats. Tot i això, Dalí també va aplicar l'acumulació en aquest cas, quan va incloure aquests records inventats com si fossin quelcom igualment rellevant per a la seva vida, i igualment reinventables. En el moviment cíclic de l'etern retorn, avançar significa desplaçar-se en cercle. Vol dir això moure's endavant? En certa manera sí, com més força es tingui, més intensa serà la voluntat de viure. Com més es vulgui avançar, més s'acumula impuls per viure-ho tot de nou, i només hi ha una direcció: endavant / «plus ultra» (en cas contrari, no hi ha història).

d'un llenç sense títol. La premissa és que l'obra d'art més gran de Dalí era la seva pròpia vida, i això fa que Fanés afirmi el següent:

[...] [La] complexa iconografia daliniana pren sentit si la contemplem com un gran projecte biogràfic en què les peces que la componen –persistents i reiteratives– representen els senyals d'avertiment que allò que tenim davant els ulls no és exactament allò que veiem. (Fanés, 1990, p. 13)

El motiu persistent de la doble imatge (*trompe-l'oeil*) s'aplica també a la vida de Dalí, en què sempre fuig cap endavant a la recerca d'una nova iteració de la seva autobiografia, d'un nou sentit per a la totalitat de la seva existència amb cada moviment que es produeix –com un calidoscopi. Fanés continua dient que no és merament anecdòtic que Dalí s'esforcés tant per descriure un retrat clar i detallat de si mateix, i que és «en el seu particular “autobiografisme” (que no té res a veure, atenció, amb la “vida real”) on sembla trobar-se la clau que dona sentit a tota l'obra» (Fanés, 1990, p. 13). És a través d'aquest *autobiografisme* que Dalí aplica la seva particular alquímia i converteix els fragments de la seva vida («matèria vil») en art («or»). De la mateixa manera, en la seva monografia sobre *La vie secrète*, Carmen García de la Rasilla veu l'autobiografia de Dalí com una narració de la lluita amb ell mateix i amb el món, amb superació final de tots dos. Com Benvenuto Cellini en la seva *Vita* (1558-1566), l'artista empordanès transforma les seves derrotes en victòries, des de la seva expulsió de la Real Academia de Bellas Artes de Madrid fins a l'expulsió de la seva família o del grup surrealista. Tot l'impulsa cap endavant, cap a la perfecció de la seva identitat i la victòria final sobre el món (García de la Rasilla, 2009, p. 17).

Amb aquesta primera autobiografia, Dalí intenta justificar la seva existència i obrir-se camí cap a una nova societat, els Estats Units, i es fa entendre, encara que sigui superficialment. Intenta projectar una imatge determinada i guanyar-se una identitat pública mitjançant una màscara que no necessàriament representa qui la porta, però que, com en el *trompe-l'oeil*, mai no és clar quina és la imatge final, o si hi ha una altra màscara darrere de la màscara. Això també forma part de la identitat de Dalí, i encaixava bé amb el context artístic parisenc del qual s'acabava d'allunyar. Segons García de la Rasilla, el surrealisme de Dalí li impedia compartir el principi aristotèlic de la mimesi, ja que el seu credo era que l'obra d'art no imita la vida o la realitat, sinó que la transforma en el procés creatiu. Els principis del surrealisme converteixen la pretensió de reproduir la vida de l'escriptor en quelcom inútil, ja que la memòria i la representació impliquen deformació i alteració de l'existència. *La vie secrète* es pot considerar, doncs, un objecte surrealista cabdal (García de la Rasilla, 2009, p. 90-91).

A *La vie secrète de Salvador Dalí* observem clarament com hi funcionen els mecanismes d'acumulació. Ja al principi del llibre, Dalí s'assegura que el

lector sàpiga que absolutament tot el que explicarà és responsabilitat seva i que ningú més no té la culpa de la manera en què s'ha desenvolupat la seva vida (Dalí, 2013, p. 18). Es responsabilitza de tota la seva existència amb una actitud que recorda l'etern retorn. A més a més, Dalí admet que aquest tipus de memòries s'escriuen normalment al final de la vida, però que, a diferència de la majoria de gent, considera que és més intel·ligent escriure-les just després de viure-les, i a partir de llavors iniciar un nou projecte de vida nodrit per l'experiència ja digerida i processada gràcies a la narrativa. Afirmar que ha matat el seu passat, que se n'ha desempallegat com una serp que es desempallega de la seva pell. Les últimes línies de la seva autobiografia representen les últimes convulsions que li permetran deixar en l'oblit els darrers fragments d'allò viscut que encara se li adhereixen. Pell nova, terra nova! Una terra de llibertat, la d'Amèrica, que és jove i verge, sense l'ombra d'un passat dramàtic (Dalí, 2013, p. 430).

Just després, Dalí diu que la seva metamorfosi és en realitat un retorn a la tradició, ja que la tradició és precisament el canvi i la reproducció d'una altra capa de pell. A diferència de la cirurgia plàstica o la mutilació, parla d'una mena de renaixement del mateix que ja havia estat, però millor, perquè s'hi ha acumulat el passat. No renuncia a res. Continua, però la seva manera d'avançar consisteix a generar un nou inici..., es pregunta si algun dia envellirà i diu que sempre ha començat per la mort. Mort i resurrecció, revolució i renaixement, aquests són els mites dalinians basats en la tradició (Dalí, 2013, p. 430).

Al principi del llibre, Dalí ens fa saber que durant la seva infància va fabricar records falsos que, com les joies falses, semblaven més reals que els reals. Entre els set i els vuit anys, va viure entre el somni i el mite, i més tard li va ser impossible diferenciar allò real d'allò imaginari (Dalí, 2013, p. 58). Dalí dona així al lector la possibilitat d'entendre la seva autobiografia com a ficció, i poc després es refereix a la seva adolescència com un període en què va reforçar conscientment tots els seus mites i particularitats per solidificar els trets genials desenvolupats durant la infància. No vol corregir res, no vol canviar res. Vol imposar la seva manera de ser, peti qui peti. L'infant rei es converteix en anarquista. Està en contra de tot, per principi. Des de petit ja se sentia diferent dels altres, però a partir de l'adolescència va començar a sentir-se diferent expressament. Només calia que algú digués «negre», perquè ell respongués «blanc». Tenia un desig imparable de diferenciar-se, fins al punt que el feia plorar de ràbia. Es repetia sense parar que ell havia de fer-ho tot ell tot sol (Dalí, 2013, p. 136).

Des de ben jove, Dalí ja mostrava un individualisme extrem i una tendència a afirmar plenament la seva personalitat, una sensació d'excepcionalitat que ja es pot trobar en el seu diari de 1919-1920. Pel que fa a l'individualisme, Dalí va aprendre la lliçó amb l'escàndol de *L'âge d'or* que, segons deia, planaria sobre el seu cap com una espasa de Dàmocles. Després d'aquesta

col·laboració amb Buñuel, va decidir no col·laborar mai més amb ningú i el seu individualisme es va veure reforçat (Dalí, 2013, p. 316).²

La sensació d'avorriment amb allò que és considerat *normal* i la recerca permanent de l'excepcionalitat van acompanyar Dalí al llarg de la seva vida. Trobava la vida quotidiana de les altres persones desconcertant i trobava decebedor que res del que podia passar mai no acabés passant, cosa que converteix els éssers humans en predictibles i poc singulars. Tothom segueix els mateixos patrons i evita el risc, i la gent tendeix a caure en un conformisme soporífer. Dalí proporciona exemples específics d'allò que ajudaria a fer els humans més originals i desencadenar la seva creativitat, per convertir-se d'aquesta manera en artistes de la seva pròpia vida. Per exemple, no entén per què els fabricants de cisternes no posen bombes dins els seus aparells de manera que explotin quan s'estira la cadena del vàter. No entén per què totes les banyeres tenen la mateixa forma, ni per què no hi ha taxis amb pluja artificial a l'interior que siguin més cars i obliguin el passatger a portar un impermeable que el faci més atractiu des de l'exterior. Dalí no pot entendre per què quan demana una llagosta a la brasa no li porten un telèfon ben cuit, o per què es refreda el xampany i no els auriculars del telèfon, que sempre estan tebis i enganxosos... (Dalí, 2013, p. 302-303).

Dalí confessa que se sent estupefacte amb la ceguesa de les persones davant les possibilitats que ofereix la vida. Fins i tot se sorprèn que cap artista hagi tingut la idea de pintar un rellotge tou abans que ell. A part de l'estat permanent d'improvisació en què Dalí voldria que visqués la gent diàriament, i que es corresponia amb el mètode surrealista,³ també pretenia estructurar la seva experiència mitjançant la recuperació de l'ordre del classicisme, cosa que els surrealistes, sobretot Breton, no acceptaven. Aquests estaven més interessats en l'art tribal i la creativitat no adulterada del subconscient que en el cànon occidental –basat en la idea de mesura que reivindicaven els membres conservadors d'*Action française* i que Eugeni d'Ors havia introduït a Catalunya a través de les idees noucentistes. Dalí aporta una capa de racionalitat no només mitjançant el seu mètode paranoicocrític, sinó també

2. També en relació amb l'individualisme, Dalí escriu en una nota a peu de pàgina a *La vie secrète* que, durant el període posterior a la Primera Guerra Mundial, van aparèixer tota classe d'*ismes*: cubisme, dadaisme, vibracionisme, futurisme, surrealisme, etcètera, cadascun amb ídols, herois i seguidors, cadascun amb la pretensió de tenir el seu tipus de veritat. Finalment, però, segons Dalí, aquests *ismes* van ser ràpidament oblidats i l'únic que en va quedar entre les ruïnes anacròniques és la realitat d'alguns individus autèntics (Dalí, 2013, p. 390).
3. Aquest estat espontani va ser explorat encara més pel grup de la patafísica, amb Fernando Arrabal, Roland Topor i Alejandro Jodorowsky. Aquests es van inspirar en la figura d'Alfred Jarry i la seva ciència de les excepcions, que estudia solucions imaginàries i les lleis que regulen l'excepcionalitat, en la lògica del caos (l'excepció constant com a regularitat) i en la idea de *tohu va-bohu* sobre el caos original d'allò informe.

recorrent als clàssics. Gala va tenir una gran influència en aquest canvi. Com es descriu a *La vie secrète*, ella li va dir que no havia fet res important encara, i que no aconseguiria la glòria com a surrealista fins que fos capaç d'incorporar el surrealisme a la tradició:

Il fallait que mon imagination retournât au classicisme. Une œuvre restait à accomplir et le reste de ma vie n'y suffirait pas. Gala m'en persuada. Au lieu de stagner dans ma réussite anecdotique, j'avais à lutter pour des choses importantes, dont la première serait de classer l'expérience de ma vie, de la doter d'une forme, d'une cosmogonie, d'une synthèse, d'une architecture éternelle (Dalí, 2013, p. 388).

Dalí explica que Gala el va convèncer per viatjar per Itàlia i que, en veure l'arquitectura del Renaixement, Palladio i Bramante, va pensar que era impossible aprendre de la mateixa manera com ho feien els antics, ja que havien desaparegut tots els vestigis de la seva tècnica. «Jamais je n'atteindrai [*sic*] la technique d'un Boecklin», lamenta (Dalí, 2013, p. 391). Gala va insistir, però, que ell podria convertir-se en un altre tipus de surrealista, no només el més conegut, sinó el més singular. Llavors va decidir integrar-hi el classicisme a fi de trobar inspiració per a la renovació i el canvi dins la tradició, però també per donar forma a la seva vida creant la seva pròpia narrativa acumulativa a partir de les experiències aleatòries i sovint contradictòries que havia viscut.

Tot i que els clàssics no havien atret gaire Dalí durant la seva joventut – quan Eugeni d'Ors els promovia des del seu *Glosari*–,⁴ ara s'hi inspira perquè li ofereixen les virtuts que necessita per a la narració de la seva vida. Segons ell, l'obra clàssica ho engloba tot i és una suma jerarquitzada de tots els valors. El classicisme comporta integració i síntesi, no fragmentació ni escepticisme, fet que permet generar una cosmogonia (Dalí, 2013, p. 390). Tot i això, encara no reclama retornar a la tradició neoclàssica després dels *ismes* «nauseabunds», ans al contrari, el que tenia en ment era l'afirmació agressiva de la seva experiència de «conquesta d'allò irracional» i de la fe en si mateix

4. Tal com a Dalí li agradava recordar, Eugeni d'Ors va dir provocativament que tot el que no és tradició és plagi. També un altre admirat personatge de Dalí, Antoni Gaudí, va declarar que l'originalitat prové de «l'origen», de tornar a les arrels. Dalí creia en el fet de ser creatiu a partir de l'acumulació des de la tradició, del fet d'afegir, per proporcionar així una nova lectura de tot, des del present fins als antics grecs. El seu admirat poeta J. V. Foix va dir: «M'exalta el nou i m'enamora el vell». Foix integrava d'aquesta manera tradició i innovació. Dalí va decidir abraçar el que havia criticat com a jove rebel al *Manifest groc*, tot i que llavors ja tenia tendència a la tradició clàssica, fet que es pot entreveure amb la seva primera exposició individual a les Galeries Dalmau del novembre de 1925, en què la meitat de les pintures eren avantguardistes neocubistes, i l'altra meitat, noucentistes classicitzants, tal com explica Robinson a «Avant-gardes for a new century» (Robinson, 2006, p. 313).

que Gala li havia fet recuperar (Dalí, 2013, p. 392). La pregunta roman, però: va trobar la inspiració per a l'acció d'integrar i d'afirmar en els clàssics o potser és que ja tenia aquesta inclinació i simplement va utilitzar els clàssics per justificar-la? La resposta és probablement una barreja de totes dues coses, amb un percentatge més gran de la segona. Sabia el que necessitava per a la vida que volia, i en el fons és tan senzill com nietzscheà: volia afirmar la seva voluntat, les seves múltiples personalitats i totes les perspectives de la seva cosmogonia integradora.

En un període de divisió política com la Segona Guerra Mundial, no era fàcil mantenir la independència i la individualitat tal com ho va fer Dalí. En la seva obsessió per esdevenir ell mateix (i només ell mateix), quan li van preguntar si era hitlerià o estalinista, va respondre «no» cent vegades: «J'étais dalinien, rien que dalinien! Et cela jusqu'à ma mort! Je ne croyais à aucune révolution. Je ne croyais qu'à la qualité suprême de la tradition» (Dalí, 2013, p. 399). Aquest esforç per assimilar totes les perspectives està ben representat a l'anècdota següent: en una ocasió, dos psicòlegs tenien interpretacions oposades d'una de les seves pintures i, quan li van preguntar a Dalí qui tenia raó, va contestar que tots dos. No hi havia correcció o equivocació, veritat o mentida, qualsevol perspectiva podia ser vàlida si s'afirmava amb prou energia i convicció.

Els Estats Units eren, per oposició a Europa, una terra de promeses i llibertats per a Dalí. Allà va renéixer completament, fet que s'il·lustra en la seva pintura *Nen geopolític contemplant el naixement de l'home nou* del 1943. Segons Dalí, Hitler era un autèntic masoquista i volia perdre la guerra, per això el representava masturbant-se davant d'aquest «espectacle grotesc» (Dalí, 2013, p. 416). A partir de la defensa de la tradició i la transmissió de valors estètics, Dalí va reclamar una unificació d'estils que, juntament amb el surrealisme, aportarien un art tan durador i exemplar com el clàssic. A *La vie secrète* (Dalí, 2013, p. 431) afirma que, a l'inici de la civilització occidental, les persones que havien de posar les bases de la seva estètica van triar, d'entre totes les fulles existents, la silueta de la fulla d'acant com a punt de partida. Aquesta fulla representa, inconscientment, la cosmogonia de l'estètica grecoromana, en contrast amb la flor de lotus oriental. En els capitells corintis, la fulla d'acant preserva una virtut immortal que va de Roma a Palladio, de Lluís XIV al Barroc, la Revolució Francesa o l'*Art nouveau*. Tot i que se l'hagi qualificat de marcida, Dalí afirma amb orgull que la fulla d'acant està desenrotllant les volutes dins del seu cervell, i que això li permet anunciar un nou estil, una nova vida.

Aquesta nova vida consisteix a integrar, en comptes de fragmentar o destruir. El surrealisme serà un instrument ideal per a aquesta nova construcció d'un art sòlid i complet com el clàssic. Per mostrar com aquest moviment encapçalat per Breton pot ser la clau de volta d'aquest projecte, Dalí recorda la visita que va fer a Freud juntament amb Stefan Zweig a Londres el 1938,

poc abans de la mort del cèlebre psicoanalista. En aquesta visita, Freud va confessar, per sorpresa de Dalí, que buscava allò subconscient en les obres clàssiques i que buscava allò conscient en les obres surrealistes (Dalí, 2013, p. 431).

En aquesta concepció de la tradició, el fet d'afegir nous elements a allò que ja existeix genera narrativa. Segons Dalí, la metamorfosi és tradició, ja que la tradició consisteix a canviar de pell i a reinventar-se. Després d'integrar tots els esdeveniments, pulsions i tendències del passat, Dalí acaba *La vie secrète* amb una petició d'acumulació i afirmació a partir del llibre que acabava d'escriure:

Je ne renonce à rien. Je continue. Et je continue par le commencement, puisque j'avais commencé par la fin. Vieillirai-je enfin? J'ai toujours débuté par la mort. Mort et résurrection, révolution et renaissance, tels sont les mythes daliniens de ma tradition. Mon idylle avec Gala faillit s'ouvrir dans la mort. À l'heure où j'écris ces pages, après sept ans de vie commune, je décide de terminer ce livre comme un roman ou un conte de fées, et d'épouser régulièrement Gala devant un prêtre de l'Église catholique (Dalí, 2013, p. 430).

Com podem veure, Dalí conclou la seva autobiografia amb trenta-set anys, revalida el seu matrimoni amb Gala i diu que després de set anys comença a estimar-la, la qual cosa implica que dona significat a la seva idea d'amor després de manifestar-la i afirmar-la, com la relació romàntica descrita a *Hidden faces*.⁵ El mateix és aplicable a la seva vida i a la manera com li dona forma: acumulant i integrant totes les seves experiències i, fins i tot, donant temps a les que li provoquen incomoditat fins que trobin el seu lloc, com un matrimoni concertat en què primer es pacta la parella i se suposa que l'amor sorgirà més tard. En la concepció de vida daliniana, les tries es fan arbitràriament i només es justifiquen posteriorment de manera paranoico-crítica. És com casar-se amb les pròpies decisions, amb la pròpia existència, sense possibilitat de divorci. Potser això explica per què Dalí es va casar dues vegades amb Gala.

5. En aquest llibre, Dalí narra la història d'una parella jove que s'enamora, i explica tot el procés que fa que dos desconeguts desenvolupin sentiments l'un per l'altra segons un ritual medieval (OC., III, p. 603-617). El comte Hervé de Grandsailles i Solange de Cléda parlen de l'amor a l'edat mitjana i del llibre *El somni de Polifil* (1499), que els porta als temes de la sublimació, l'abstinència, els afrodisíacs... i la incitació a un desig que després serà frustrat (cledalisme). Sobretot, però, la creació d'una arquitectura del desig per la qual, una vegada la persona és escollida –no hi ha amor a primera vista–, la parella jura no fer mai res que pugui disminuir el desig, la voluntat, el delir. En aquest moment, Grandsailles diu a Solange de Cléda que es lligaran eternament en mútua atracció (OC., III, p. 616). Al costat d'aquest fragment, Gala va anotar, en el manuscrit original, el mot «bon». La idea és que hom tria per a tota la vida i fa que aquesta tria esdevingui encertada mitjançant l'afirmació constant, construint-hi a sobre.

García de la Rasilla assenyalava que al final de *La vie secrète*, Dalí ja no està enamorat de si mateix, sinó de Gala, i en lloc de morir per culpa de l'auto-admiració, com Narcís, està preparat per afrontar la segona meitat de la seva vida amb una nova mentalitat. L'epíleg de l'autobiografia sembla, doncs, una mort simbòlica del personatge neuròtic i narcisista que fins llavors havia protagonitzat gran part de la seva vida (García de la Rasilla, 2006, p. 156). En aquest epíleg, Dalí accepta la realitat i confessa que és incapaç de tenir fe. No obstant això, el Dalí narcisista no mor mai, el seu ego continua creixent exponencialment de la mateixa manera que, de petit, volia primer ser cuinera, després Napoleó, i la seva ambició no va parar d'augmentar des de llavors. El que tampoc va parar d'augmentar va ser seva autocontemplació, que va assolir nivells d'intensitat cada vegada més elevats. Com Nietzsche, però, després del pròleg de la segona edició de *La gaia ciència*, en què anuncia l'*incipit paròdia* ('inici de la paròdia'), tot s'acaba convertint en un joc de màscares carregades d'ironia.

Després de passar comptes amb la psicoanàlisi i d'haver-ne integrat tots els símptomes i condicions, Dalí se sent autoritzat a presentar-se com un heroi freudià. Sobre el concepte de l'*heroi* en Nietzsche i l'*etern retorn*, Heidegger va escriure, a la seva obra *Nietzsche*, que Zaratustra mateix es converteix en un heroi en la mesura que incorpora completament la idea de l'etern retorn com el pensament més dens que es pot concebre (Heidegger, 1979, V, p. 204). Sap que tot està connectat i està disposat a enfrontar-se a tot, a l'extrem del sofriment i a l'extrem de l'esperança. Nietzsche considera *heroi* una persona que s'enfronta a les coses tal com venen, ja sigui plaer o dolor, no de manera estoica, sinó amb entusiasme, tot i que al final, dins l'esfera de l'heroi, tot es converteix en tragèdia (Heidegger, 1979, V, p. 204). Nietzsche estava fascinat per la capacitat que tenien els herois tràgics grecs per fer front al dolor causat pels contratemps del destí o els capricis dels déus. Aquesta és, sobretot, una actitud envers la vida, fins i tot sabent que la voluntat d'escapar del destí sovint comporta conseqüències desastroses.

L'heroi és aquell que s'enfronta a si mateix i al seu *fatum*, al seu caràcter –ja que el caràcter *és* el destí– i les accions que el determinen. L'heroi clàssic, com el freudià, planta cara a les seves pors sense defugir els propis fantasmes, perquè l'heroïcitat és més important que la mera existència. D'aquí la manca de por a la mort dels herois tràgics. Ser un heroi significa transcendir l'existència, ser capaç de trencar les normes preestablertes, tant per la societat com per la naturalesa, com també per un mateix, i evitar així tota forma de tirania que esclavitzi el caràcter. Si el caràcter és el destí, com més s'accepta i s'afirma, més llibertat i heroïcitat es manifesta. Dins el cercle tancat de l'etern retorn i l'*amor fati* no hi ha més remei que ser qui un és, fins a les últimes conseqüències. El repte consisteix a afirmar eternament dins una existència finita.

Dalí va declarar que havia acumulat prou coratge per convertir la seva vida en un obra mestra, i va afegir que assoliria aquest objectiu sense deixar

de ser un heroi ni tan sols un moment (Dalí, 1983, p. 151). Com ja s'ha mostrat, un *heroi* per a ell és qualsevol persona que sigui capaç de superar l'autoritat paterna (superjò) i digerir-la. El pare de Dalí era molt dur de mastegar i difícil de digerir, i en aquest sentit afrontava un gran repte. En el seu cas, calia una voluntat de ferro per no sucumbir a l'autoritarisme patern. L'heroi freudià assimila el dolor inexplicable causat per la tirania i reacciona contra aquesta com un Prometeu revelant-se contra la injustícia a la qual estan sotmesos els homes. Tanmateix, el superjò deixat anar sense límits és un tirà i, si ha estat imposat amb vehemència en el nen, es pot convertir en una extensió interior de la figura tirànica paterna. El mecanisme de Dalí per superar-ho va ser, com s'ha vist, acumular experiències problemàtiques, complexos, síndromes, etcètera, i actuar sense por a les conseqüències.

Curiosament, va ser als Estats Units on Dalí es va desfer de la seva més íntima tirania, a part de la del seu pare i la de Breton. Un país fundat sobre els ideals de llibertat i democràcia era el context perfecte per a aquesta operació. En paraules de Thomas Jefferson: «He jurat, sobre l'altar de Déu, en contra de tot tipus de tirania sobre la ment humana».⁶ Aquesta és la cita que apareix sota la cúpula del memorial de Jefferson a Washington D. C. El jurament de l'autor de la Declaració d'Independència reflecteix l'estat d'ànim de Dalí durant la seva etapa als Estats Units, un país on va veure l'oportunitat d'aconseguir la llibertat que ja no podia trobar a Europa. A menys de dues hores en cotxe de la casa de Jefferson, a Monticello, Virgínia, en una finca anomenada Hampton Manor, a Bowling Green, Dalí va escriure bona part de *La vie secrète*, convidat, juntament amb Gala, per la seva benefactora Caresse Crosby.

Segons García de la Rasilla, amb *La vie secrète*, Dalí va crear un doble del qual mai no es va poder desfer completament. L'heroi freudià que va aparèixer en forma de jo literari va prendre el control, i mai no va quedar completament enrere en els seus posteriors diaris, memòries i entrevistes. A *La vie secrète*, l'artista va produir un personatge que el va acompanyar com una ombra tota la vida, i que també li va proporcionar una màscara a través de la qual es podia presentar al món (García de la Rasilla, 2006, p. 157). García de la Rasilla també assenyala que, malgrat els successius esforços de Dalí a través de diaris, memòries i entrevistes per desfer-se del jo que havia creat amb *La vie secrète*, al final, sembla que el jo creat en aquesta autobiografia va prendre el control. Aquest va ser un dels problemes que va comportar escriure una autobiografia a la meitat de la vida, i l'acumulació de fantasmes n'inclouia d'altres, com el de García Lorca. Aquells cadàvers acumulats no eren només capes de pell morta, i no hi havia cap manera còmoda de deixar-los enrere: Dalí els va superposar i va donar sentit al conjunt a través de la literatura.

6. De la carta de Thomas Jefferson a Benjamin Rush, del 23 de setembre del 1800.

Hi ha una diferència entre acceptar el dolor com a part integral de l'existència i trobar-se més enllà d'això. Més enllà del bé i del mal és on hi ha la llibertat per crear nous valors i imposar-los. La diferència entre l'acumulació i l'afirmació és similar a allò que diferencia Nietzsche de Schopenhauer: no només acceptar el dolor, sinó donar-li un propòsit i, fins i tot, celebrar-lo. Com en la seva interpretació de la tragèdia grega, segons Nietzsche, el dolor no necessàriament ha de treure vida, ans al contrari, pot donar-ne molta.

Bibliografia

- DALÍ, Salvador (1973) *Hidden faces*. Londres: Peter Owen.
- DALÍ, Salvador (1983) *Diario de un genio*. Barcelona: Tusquets.
- DALÍ, Salvador (1994) *Un diari: 1919-1920. Les meves impressions i records íntims*. Barcelona: Edicions 62.
- DALÍ, Salvador (2004) *Obra completa*. Barcelona: Destino, 2004.
- DALÍ, Salvador (2004) *Obra completa. Vol. I i II. Textos autobiogràfics*. Barcelona: Destino.
- DALÍ, Salvador (2004) *Obra completa. Vol. III. Poesía, prosa, teatro y cine*. Barcelona: Destino.
- DALÍ, Salvador (2004) *Obra completa. Vol. IV i V. Ensayos*. Barcelona: Destino.
- DALÍ, Salvador (2004) *Obra completa. Vol. VII. Entrevistas*. Barcelona: Destino.
- DALÍ, Salvador (2004) *Obra completa. Vol. VIII. Álbum*. Barcelona: Destino.
- DALÍ, Salvador i PARINAUD, André (2004) «Confesiones inconfesables», a DALÍ, Salvador, *Obra completa. Vol. II. Textos autobiogràfics*. Barcelona: Destino, p. 267-718.
- DALÍ, Salvador (2006) *La vie secrète de Salvador Dalí. Suis-je un génie?* Edició crítica de Frédérique Joseph-Lowery. París: Bibliothèque Mélusine. L'âge d'homme.
- DALÍ, Salvador (2013) *La vie secrète de Salvador Dalí*. Adapt. de Michel Déon. París: Collection L'imaginaire-Gallimard.
- FANÉS, Fèlix (Ed.) (1990) *Dalí escriptor*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions.
- GARCÍA DE LA RASILLA, Carmen (2009) *Salvador Dalí's Literary Self-Portrait. Approaches to a surrealist autobiography*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- HEIDEGGER, Martin i KRELL, David F. (1979) *Nietzsche*. San Francisco: Harper & Row.
- HUICI, Fernando i PITXOT, Antonio (2014) *Sobre Dalí. Conversaciones con Fernando Huici*. Barcelona: Planeta.
- NIETZSCHE, Friedrich W. (1984) *La gaia ciència*. Edició de Joan Leita i Josep Ramoneda. Barcelona: Laia.
- ROBINSON, William, FALGÁS, Jordi i LORD, Carmen (Ed.) (2006) *Barcelona and modernity: Picasso, Gaudí, Miró, Dalí*. Cleveland: Cleveland Museum of Art/Yale University Press.
- ROBINSON, William (2006) «Avant-gardes for a new century», a ROBINSON, William, FALGÁS, Jordi i LORD, Carmen (Ed.), *Barcelona and modernity: Picasso, Gaudí, Miró, Dalí*. Cleveland: Cleveland Museum of Art/Yale University Press, p. 304-319.

SIMPOSI MEDIEVAL: LA MORT I EL MÉS ENLLÀ

El problema de la mort en sant Agustí d'Hipona

ABEL MIRÓ I COMAS

Universitat Internacional de Catalunya

Resum: El problema de la mort ocupa un paper molt rellevant dins del sistema de pensament de sant Agustí. Amb la voluntat de posar de manifest aquesta centralitat, la present investigació es divideix en quatre parts: en primer lloc, s'examina la posició que ocupa la qüestió de la mort dins del projecte filosòfic agustinian; a continuació, s'estudia com argumenta el filòsof del nord d'Àfrica el caràcter antinatural de la mort a partir de la seva doctrina de la sensació; en tercer lloc, s'analitza com, en altres textos, destaca el caràcter natural de la mort; i, finalment, s'exposa com aquestes dues posicions filosòfiques enfrontades poden fer-se compatibles acudint a la Revelació.

Paraules clau: Agustí d'Hipona, mort, metafísica, teologia, filosofia.

The Problem of Death in Saint Augustine of Hippo

Abstract: The problem of death occupies a very relevant role within the system of thought of Saint Augustine. With the intention of highlighting this centrality, the present investigation is divided into four parts: firstly, the position occupied by the question of death within the Augustinian philosophical project is examined; then, it is studied how the North African philosopher argues the anti-natural nature of death based on his doctrine of sensation; thirdly, it analyzes how, in other texts, the natural character of death is emphasized; and, finally, it shows how these two opposing philosophical positions can be made compatible by turning to Revelation.

Keywords: Augustine of Hippo, death, metaphysics, theology, philosophy.

Introducció

El vigor d'una doctrina filosòfica –segons afirma Agustín Basave en una obra dedicada a la mort– depèn de la serietat amb la qual s'enfronta al problema de la mort: «una doctrina en que no puede entrar la reflexión sobre la muerte sin trastornar su orden y su cuadro, es una ejercitación abstracta, no una filosofía».¹ Aquest, indubtablement, no és el cas de sant Agustí; la mort, com esperem demostrar en el present treball, és un problema molt viu, molt candent, molt fonamental, en la seva doctrina.² Amb la voluntat de manifestar aquesta centralitat, dividirem la present investigació en quatre parts: en primer lloc, examinarem la posició que ocupa la qüestió de la mort dins del projecte filosòfic agustinianà; a continuació, veurem com argumenta el filòsof del nord d'Àfrica el caràcter antinatural de la mort a partir de la seva doctrina de la sensació; en tercer lloc, examinarem com, en altres textos, destaca el caràcter natural de la mort; i, finalment, estudiarem com aquestes dues posicions poden fer-se compatibles tenint en compte l'origen de la mortalitat de l'home.

1/ *Noverim me, noverim Te*

Agustí d'Hipona optà per consagrar la seva vida a l'estudi de la filosofia –o, el que és el mateix, a la recerca de la veritat– després de llegir un diàleg de Ciceró avui perdut, l'*Hortensius*. A l'edat de dinou anys, mentre estudiava a l'escola de retòrica de Cartago, en la qual desitjava sobresortir per damunt dels seus companys d'estudi «amb el fi condemnable i va de satisfer la vanitat humana»³, va caure-li a les mans una obra que marcaria un punt d'inflexió a la seva vida: «Aquest llibre canvià els meus afectes i dirigí cap a Vós, Senyor, les meves súpliques i feu que els meus vots i desitjos fossin uns altres. De sobte, va aparèixer davant dels meus ulls tota vana esperança [*vana spes*] i amb un increïble abrasament del meu cor anhelava la immortalitat de la saviesa i vaig començar a aixecar-me per tornar cap a Vós [*ad te redirem*]».⁴ D'aleshores ençà, mai no va deixar de desitjar ardentment la saviesa; aquest desco-

1. Agustín Basave Fernández del Valle, *Metafísica de la muerte*, Mèxic: Librería Editorial Augustinus, 1983, p. 55.
2. «Psicòleg finíssim i escriptor de raça, enriquit amb els recursos expressius d'una retòrica i d'una dialèctica refinadíssimes, ell ha sabut descriure i comunicar com ben pocs la penosa percepció de la mortalitat de l'existència humana» [Alberto Di Giovanni, *Mortalità ed essere in S. Agostino*, Palerm: Palumbo Editore, 1975, p. 17].
3. Sant Agustí, *Confessionum*, III, 4, 7.
4. *Idem*. «Agustín vive en Cartago una vida vulgar. Sin ideal. La juventud es para gozar. Y los estudios y la formación son para subir en la escala de los honores y de la estimación» [Joan Peguerols, «La búsqueda de la Verdad en la vida y en las obras de San Agustín», *Espíritu*, n. 11, 1962, p. 69].

briment cabdal, a més, és interpretat pel filòsof de Tagast com el primer pas d'un camí llarg i dolorós que acabaria conduint-lo fins a Déu, perquè des del seu punt de vista, solament la religió cristiana pot aportar una resposta satisfactòria i definitiva a la pregunta fonamental proposada pels antics filòsofs: ¿quin és el fi últim de l'home?⁵

Segons Sant Agustí, la *sapientia*, que és l'objecte de la filosofia, coincideix plenament amb el bé últim de l'home, és a dir, amb la *beata vita* o felicitat: «¿És que potser penses que la saviesa és altra cosa que la veritat, en la qual es contempla i es posseeix el summe bé?».⁶ En un altre text estableix de manera més explícita el vincle entre la saviesa, la veritat, el bé suprem de l'home i la seva felicitat: «En la veritat es coneix i es posseeix el bé summe. La veritat és la saviesa. Fixem, per tant, en ella la nostra ment i apoderem-nos així del bé summe i fruïm [*perfruamur*], car és feliç el qui frueix del summe bé».⁷ El motor principal de la filosofia és el mateix anhel pel qual algú es fa cristià, és a dir, el desig de felicitat. Hom comença a filosofar perquè vol ser feliç: «Abans de res, escolta quin és, en línies generals, l'objectiu compartit per tots els filòsofs [...]. Comunament, tots els filòsofs, estudiant, cercant, discutint, vivint, no buscaven altra cosa que aconseguir la vida feliç [*vitam beatam*]. Aquesta fou l'única causa del seu filosofar [*una fuit causa philosophandi*]. Però penso que això també ho tenen en comú amb nosaltres. En efecte, si jo us preguntés per què creieu en Crist, per què us féreu cristians, amb veracitat em respondríeu: “perquè volem ser feliços [*propter vitam beatam*]”. Així doncs, el desig de la vida feliç és comú als filòsofs i als cristians».⁸

Aquesta noció de *sapientia*, que inclou la veritat i la felicitat, «toca a lo hondo del hombre, al problema de la vida; poseerla es la paz, carecer de ella es inquietud e infelicidad».⁹ La *sapientia*, a diferència de la mera *scientia*, que és «el coneixement de les coses temporals i mudables, necessàries per realitzar les accions d'aquesta vida»¹⁰, no s'ocupa de *problemes*, sinó del *problema* de l'home, és a dir, del problema que té a veure amb el seu íntim anhel de

5. Cf., Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse*, París: Études Augustiniennes, 1962, p. 7. Aquesta confluència de la filosofia amb la religió cristiana és manifestada explícitament per l'Hiponenc en nombrosos fragments; vegem-ne alguns a tall d'exemple: «T'ho prego, que no sigui per a tu de més valor [*honestior*] la filosofia dels gentils [*philosophia Gentium*] que la nostra cristiana, que és l'única filosofia vertadera [*quae una est vera philosophia*], en la mesura que aquesta paraula significa l'estudi o amor a la saviesa» [Sant Agustí, *Contra Iulianum*, iv, 14, 72]; «es creu i s'ensenya com a fonament de la salvació humana, que no són coses diferents la filosofia, que és l'estudi de la saviesa, i la religió» [Sant Agustí, *De vera religione*, V, 8].

6. Sant Agustí, *De libero arbitrio*, II, p. 26.

7. *Ibidem*, II, p. 36.

8. Sant Agustí, *Sermo* 150, 3, 4.

9. Joan Peguerols, «La búsqueda de la Verdad en la vida y en las obras de San Agustín», *op. cit.*, p. 81.

10. Sant Agustí, *De Trinitate*, XIII, 1.

felicitat i de veritat. Les veritats pròpies de la ciència, matisa el filòsof africà, resulten insuficients per saciar aquest anhel: «Respecte a les criatures, encara que tinguéssim sobre elles una opinió que no es correspongués amb la realitat, no hi hauria cap perill». ¹¹ Però respecte a Déu, en el coneixement del qual consisteix la saviesa, «si opinéssim quelcom diferent del que és, no arribaríem a la felicitat». ¹²

La filosofia o estudi de la saviesa, a la qual ens embarquem amb l'esperança d'assolir la vida feliç, s'ocupa primordialment de dues qüestions: «una és l'ànima, l'altra, Déu. La primera ens porta al coneixement de nosaltres mateixos; la segona, al coneixement del nostre origen. Aquella és més dolça, aquesta, més estimada; aquella ens fa dignes de la vida feliç [*beata vita*], aquesta ens fa feliços; la primera és per als qui aprenen, la segona, per als doctes». ¹³ En el magnífic diàleg que es troba al començament dels *Soliloquis*, sant Agustí sintetitza amb molt poques paraules en què consisteix la *sapientia* anhelada: «—¿Què vols saber? [...] —Vull conèixer Déu i l'ànima [*Deum et animam scire cupio*]. —I res més? —Res més». ¹⁴ La mateixa idea s'expressa de manera encara més condensada en la pregària que encapçala el segon llibre dels *Soliloquis*: «que em conegui a mi, que us conegui a Vós [*noverim me, noverim Te*]». ¹⁵

2/ Un gran problema per a mi mateix

L'estudi de la saviesa, com acabem de dir, gira entorn del *problema de l'home*, i aquest problema està integrat per dues grans preguntes: «què soc jo» i «què és Déu». Ara bé, perquè un home concret es posi en el camí de la filosofia, és necessari que esdevingui un problema —és a dir, objecte d'admiració, de meravella, de perplexitat— per ell mateix. ¹⁶

11. Sant Agustí, *De libero arbitrio*, III, 21, 59.

12. *Ídem*.

13. Sant Agustí, *De Ordine*, II, 18, 47.

14. Sant Agustí, *Soliloquiorum libri duo*, I, 2, 7.

15. *Ibidem*, II, 1, 1.

16. L'experiència de la meravella, per sant Agustí, posa l'home en el camí de la filosofia. Un exemple molt clar d'això el trobem en el seu diàleg *De ordine*. Es tracta d'un dels anomenats *diàlegs de Cassiciacum*. Aquests textos han d'ubicar-se en un moment molt concret de la biografia de sant Agustí; quan després d'haver abandonat la seva activitat com a professor de retòrica a Milà, va retirar-se a una finca campestre per dedicar-se a l'estudi i a l'administració de les tasques agrícoles. Allà convivia amb la seva mare Mònica, el seu germà Navigi, els seus cosins Lastidià i Rústic, el seu amic Alipi, el seus dos deixebles Licenci i Trigei, i el seu fill Adeodat.

Sant Agustí, a l'inici del *De ordine*, que és la transcripció d'una de les converses amb els altres hostes de la finca, explica que es trobava una nit en vetlla, meditant en silenci sobre alguna qüestió «per amor a la investigació de la veritat» [*De ordine*, I, 3, 6], quan la seva atenció va fixar-se en la remor de l'aigua que fluïa darrere dels banys: «Va causar-me una

Per aconseguir aquesta disposició d'esperit necessària per filosofar, hi ha una experiència privilegiada, ineludible, universal, la vivència que acompanya la idea de la mort, ja sigui la pròpia ja sigui la d'algué altre; així ho explica el ja mencionat filòsof mexicà Agustín Basave del Valle: «Todo hombre que filosofa es un ser afectado por la vivencia de la idea de la muerte, de la propia muerte y de la muerte de los otros, de los seres queridos».¹⁷ Aquesta afirmació es troba clarament confirmada en el cas de sant Agustí: «Fue así como san Agustín, a los 19 años de vida, se conmocionó con la muerte repentina de un íntimo amigo. Esta conmoción le hizo convertirse a él mismo para sí mismo en gran problema: *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (*Confessionum*, IV, 4, 9). Si no hubiese muerte acaso no habría filosofía».¹⁸

Agustín Basave al·ludeix aquí a un conegudíssim passatge de les *Confessiones* en el qual sant Agustí relata la crisi que li va sobrevenir després de la mort d'un dels seus amics d'infància; aquest passatge alguns l'han considerat com l'origen de la filosofia existencial:¹⁹

Pel dolor de la seva pèrdua *s'entenebrà el meu cor* (L, 5, 17), i tot el que jo mirava era mort. I era per a mi la pàtria un suplici, i la casa pairal, una estranya infelicitat, i tot el que jo havia compartit amb ell es convertia, sense ell, en

gran admiració que una mateixa aigua, en precipitar-se sobre les pedres, ara sonés amb més claredat i adés més esmorteïdament».

Mentre reflexionava sobre la causa d'aquest fenomen, s'adonà que Licenci, des del seu llit, arremetia amb un tauló de fusta contra uns ratolins que el molestaven; en veure que estava despert, li exposà allò que el meravellava; aquest li manifestà que havia advertit el mateix fet, i Trigeci, que sense saber-ho els altres dos, vetllava des del seu llit, emeté un senyal d'aprovació. En cerciorar-se que tenia dempeus tota la seva escola, Agustí volgué aprofitar l'ocasió per donar una lliçó de filosofia, i preguntà als seus deixebles per la causa d'aquella alternança en el so de l'aigua. «¿Quina ha d'ésser —digué Licenci— sinó que les fulles de tota mena, que a la tardor cauen perpètuament i copiosa dels arbres, retingudes per l'estretor del canal, algunes vegades són obligades a cedir pressionades per la força de l'onatge; però que, una vegada ha passat el corrent, de nou es recullen i s'acumulen?»

El mestre va lloar l'enginy d'aquesta explicació, que va semblar-li probable, i admeté que a ell no se n'hi havia acudit cap; no obstant, va aprofitar per retreure al jove la seva incapacitat per admirar-se —«tu no et meravellaves de res [*tu nihil mirabarís*] (*Ibid.*, I, 3, 8)— degut a la seva excessiva atenció als estudis literaris. Respongué el deixeble que, per a ell, resultava un motiu més gran d'admiració que la variació en el so de l'aigua el fet que Agustí hagués pogut admirar-se d'una circumstància com aquella, a la qual cosa contestà el mestre: «Però, ¿d'on sol néixer l'admiració, o quina és la mare d'aquest vici, sinó una cosa insòlita més enllà de l'ordre manifest de les causes [*res insòlita praeter manifestum causarum ordinem*]?» L'experiència de la meravella posa l'home en el camí de la filosofia, que és l'única via per respondre a la seva ànsia natural de felicitat. Tot home posseeix, de manera espontània, un anhel de felicitat, però només el qui es meravella podrà situar-se en el camí que el portarà a saciar-lo.

17. Agustín Basave Fernández del Valle, *Metafísica de la muerte*, op. cit., p. 17.

18. *Idem*.

19. Cf., Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad*, trad. Rufino Jimeno, Barcelona: Herder, 1970, p. 12-13.

un sofriment espantós. El demanaven pertot els meus ulls, i m'era denegat; i ho odiava tot, perquè tot era buit d'ell, i res ja no em podia dir: «Ve-te'l aquí, vindrà», com mentre vivia quan era absent. *Jo havia esdevingut un gran problema per a mi mateix [...]*.²⁰

Sant Agustí explica que intentava cercar consol i esperança en el déu maniqueu, «però [la meua ànima] amb raó no m'obeïa, perquè era més real i millor l'amic estimadíssim que ella havia perdut que no el fantasma al qual jo anomenava déu».²¹ La idea de divinitat que tenia aleshores era encara massa imprecisa, massa material, per poder-li oferir algun consol. Per això, l'Hiponenc es trobava sumit en un dolor profund: «Només el plor m'era dolç i havia ocupat el lloc del meu amic en les delícies del meu cor».²² L'angoixa que patia Agustí feia que la seva pròpia vida li resultés avorrible, «una vida abocada a la muerte –comenta Lucas F. Mateo-Seco– se le presenta como un sinsentido. Y es que en la muerte del amigo, Agustín llega a experimentar la angustia de la mortalidad, el dolor de ausencia y el miedo a la propia muerte».²³

La descripció agustiniana d'aquests sentiments resulta molt propera a l'home del nostre temps: «Hi havia en el meu cor un feixuguíssim tedi de viure i al mateix temps la por de morir. Crec que com més estimava jo l'amic, més odiava i temia la mort, que me l'havia sostret, com l'enemiga més atroc, i pensava que de sobte havia de consumir tots els homes, ja que havia pogut consumir l'amic. Així exactament era jo, me'n recordo».²⁴ El sofriment per la pèrdua de l'amic suscità en el filòsof l'admiració per la pròpia vida; aquesta afirmació ha de posar-se en relació amb l'anterior, en què havia afirmat que ell havia esdevingut *un gran problema* per a ell mateix:

Em meravellava [*mirabar*] que els altres mortals visquessin, perquè aquell, que jo havia estimat com si mai no hagués de morir, havia mort, i m'admirava encara més que jo, mort ell, pogués viure, jo que era un altre ell. Bellament va anomenar un poeta, parlant del seu amic «meitat de la meua ànima [*dimidium animae suae*]».²⁵ Sí, jo vaig sentir que la meua ànima i l'ànima d'ell no havien estat sinó una sola ànima en dos cossos [*unam animam in duobus corporibus*], i per això sentia horror de la vida, perquè no volia viure reduït a la meitat de mi mateix, i potser per això temia la mort, de por que morís tot sencer aquell qui jo havia estimat tant!²⁶

20. Sant Agustí, *Confessionum*, iv, 4, 9.

21. *Ibidem*, iv, 4, 9.

22. *Idem*.

23. Lucas Francisco Mateo-Seco, «Escatología», a *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy* (Ed. J. Oroz i J. A. Galindo), València: Edicep, 2005, p. 985-986.

24. Sant Agustí, *Confessionum*, iv, 6, 11.

25. Es tracta d'una expressió que Horaci (*Odes*, i, 3, 8) aplica a Virgili.

26. Sant Agustí, *Confessionum*, iv, 6, 11.

3/ El caràcter antinatural de la mort. La relació de l'ànima amb el cos

La mort és presentada aquí com una destrucció, com un fet violent, com una catàstrofe. L'ànima i el cos, per naturalesa i per creació, haurien d'estar units; la destrucció d'aquesta unitat, que és, precisament, allò que s'anomena mort —«la mort del cos té lloc quan l'ànima s'allunya d'ell»²⁷— és viscuda per nosaltres com un horror. Sant Agustí, en aquest punt, s'aparta del platonisme. Hom es representa sovint l'ànima humana com un esperit pur caigut que ha esdevingut presoner del seu propi cos. En realitat, l'ànima fou creada primitivament per Déu amb el desig d'unir-se al cos al qual insufla la vida. Per justificar la seva posició, sant Agustí no pren com a punt de partida una proposició universal i abstracta, sinó una experiència interior, íntima, vivent: percebem en nosaltres mateixos un amor a la vida. Aquest amor a la vida al qual estem arrapats, ¿no serà una manifestació, una exteriorització, de l'amor de l'ànima pel cos? El paper que l'ànima exerceix dins del cos és el de conferir-li la vida. L'Escriptura diu: *Factus est homo in animam vivam* [Gn 1, 21]:

Si l'ànima fou creada per ser introduïda al cos, hom pot preguntar-se si fou forçada a entrar-hi contra la seva voluntat. Més aviat ha de creure's que ella naturalment ho vol, és a dir, que la naturalesa en la qual fou creada és de tal manera que ho vol així, de la mateixa manera que ens resulta natural a nosaltres voler viure [*velle vivere*]. El viure malament, però, no és quelcom propi de la seva naturalesa, sinó d'una voluntat perversa.²⁸

Aquest amor de l'ànima al seu cos és el que fa que la resurrecció del cos sigui necessària per a la perfecta felicitat de les ànimes. En el mateix *Comentari literal al Gènesi*, Sant Agustí planteja el següent problema: «¿Per què és necessari a les ànimes dels difunts prendre de nou els seus propis cossos en la resurrecció, si elles [les ànimes] poden rebre la benaurança perfecta sense aquests cossos?».²⁹ Resposta:

La ment de l'home, quan ha estat arrabassada dels sentits corporals, en aquesta vida,³⁰ i després de la mort, abans de ressuscitar, quan s'ha després de la carn i ha abandonat les semblances corporals [és a dir, les semblances de les realitats corpòries que rebem a través dels nostres sentits], no pot veure la immutable substància de Déu de la mateixa manera que la veuen els sants àngels. Això s'explica [...] perquè posseeix una certa inclinació natural a go-

27. Sant Agustí, *De civitate Dei*, 13, 2.

28. Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, vii, 27, 38.

29. *Ibidem*, xii, 35, 68.

30. Aquí sant Agustí al·ludeix al passatge de l'Escriptura en el qual sant Pau afirma, parlant sobre ell mateix: «Sé d'un home en el Crist que, ara fa catorze anys —si en el cos, no ho sé; si fora del cos, no ho sé, Déu ho sap—, fou arrabassat fins al tercer cel [II Co xii, 2]». Es refereix al rapte místic.

vernar el seu cos [*quidam appetitus corpus administrandi*]; aquesta inclinació, en un cert sentit, la refrena, la retarda [*retardatur*] a l'hora de posar tota la seva atenció a aquell cel suprem, durant el temps que es troba sense cos, però una vegada l'aconsegueixi de nou per la resurrecció, descansarà d'aquesta inclinació i quedarà totalment lliure per veure a Déu.³¹

L'ofici de l'ànima, com hem indicat més amunt, és el de fer viure un cos; l'ànima, en vivificar el cos, li confereix unitat mantenint l'acord entre les seves parts i defensant-lo contra totes les accions nocives que puguin provenir d'agents externs: «Perquè el mateix dolor corporal, en qualsevol animal, és una força gran i admirable de l'ànima [*magna et mirabilis animae vis*], que sosté vitalment mitjançant un vincle inefable aquella composició [del cos i de l'ànima] i la redueix a una certa unitat, segons la mesura de cada animal, quan pateix, no indiferentment, sinó, per dir-ho d'alguna manera, amb indignació, la pròpia corrupció i dissolució».³²

Per assegurar la defensa del vivent sensible davant les amenaces externes – amenaces que podrien acabar portant-lo a la mort –, l'ànima ha desenvolupat la sensació de dolor com una funció vital, com una activitat pròpia d'ella, encara que, per produir-se, necessiti les modificacions que els objectes exteriors imprimeixen sobre el cos que ella anima. Si bé la vida és comuna tant als animals com a les plantes, en els primers es troba *evidentior manifestiorque*,³³ i això s'explica en virtut de la sensibilitat: en els animals, el viure és inseparable del sentir. L'ànima té com a missió «vivificar amb la seva presència un cos terrè i mortal; unificar-lo, mantenir-lo u i no deixar que es disgregui o es corrompi»;³⁴ per realitzar aquesta missió, l'ànima compta, en el cas dels animals, amb les sensacions, que són una funció vital exercida per l'ànima en el cos (és per l'ànima i no pel foc que la mà em fa mal quan la poso al foc) i en benefici del cos (per aquesta sensació de dolor causada exclusivament per l'ànima, aparto la mà del foc i així evito que es consumeixi).

La sensació no pot interpretar-se de cap manera com l'influx d'una realitat corpòria sobre l'ànima; la causalitat implica sempre un ordre jeràrquic descendent, i una realitat inferior mai no pot exercir un efecte sobre una de superior. Així ho explica Étienne Gilson: «Dins de l'univers jerarquitzat que és el seu, totes les naturaleses són necessàriament superiors o inferiors les unes a les altres pel sol fet que són diferents, i és un principi primer, des del seu punt de vista, que allò inferior no és capaç d'actuar de cap manera sobre el seu superior».³⁵ Per tant, a l'hora d'intentar explicar el coneixement sensi-

31. Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, XII, 35, 68.

32. *Ibidem*, III, 16, 25.

33. Sant Agustí, *De quantitate animae*, 33, 71.

34. *Ibidem*, 33, 70.

35. Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: J. Vrin, 1943, p. 76.

ble, ens veiem abocats a una situació paradoxal: el cos és inferior a l'ànima i com que nosaltres suposem que l'inferior no és capaç d'actuar sobre el superior, hem de concloure que la passió soferta pel cos és incapaç de produir una sensació dins de l'ànima. En el seu comentari literal al Gènesi, sant Agustí descriu aquesta situació paradoxal:

Però, com que tot esperit és, indubtablement, més excel·lent [*praestantior*] que qualsevol cos, es dedueix d'aquí que la naturalesa espiritual és superior a aquest cel corpori [...] per la dignitat de la seva naturalesa, i també més excel·lent que la naturalesa a partir de la qual es formen les imatges de les coses corporals [és a dir, que les coses corpòries]. En aquest cas, es dona quelcom admirable [*hic existat quiddam mirabile*]: sabem que l'esperit és anterior al cos, i la imatge del cos, posterior al cos, tanmateix, en el cas del coneixement sensible, per l'influx d'allò que és anterior en el temps [el cos] es forma [la imatge] en allò que és anterior en la naturalesa [és a dir, en l'esperit]; tenim, doncs, que la imatge del cos formada en l'esperit és més excel·lent que el cos considerat en la seva pròpia substància. I no ha de pensar-se que el mateix cos obri quelcom en l'esperit, com si l'esperit, obrant el cos, se sotmetés a la condició de la matèria. Sempre és més excel·lent [*praestantior*] el qui actua [*qui facit*] que no pas aquella cosa a partir de la qual es fa quelcom [*ea re de qua aliquid facit*]. De cap manera el cos és més excel·lent que l'esperit; ben al contrari, és evident que l'esperit és superior al cos.³⁶

Aquesta situació paradoxal es resol recordant que l'ànima exerceix sobre el cos un paper actiu, una funció vivificadora; en comptes de lligar-se al cos per rebre i sofrir —exercint un paper merament passiu—, s'hi troba per actuar i donar. Una ànima, com indica el seu nom, és un principi animatriu, és a dir, una força espiritual que contínuament està actuant sobre el cos que Déu li ha donat perquè el domini: «Jo penso que el cos no està animat per l'ànima, sinó sota la finalitat o intenció d'aquell qui va crear-lo. Ni crec que l'ànima consenti a patir o rebre quelcom d'ell, sinó que fa d'ell i en ell [*de illo et in illo*], disposant-ne com d'una matèria sotmesa al seu domini pel disseny diví».³⁷ Tot el que hi ha de contradictori en el problema de la sensació vindria del fet de concebre-la de manera exclusivament passiva, com l'efecte que una realitat corporal externa produeix sobre l'ànima; si la considerem, en canvi, com una activitat o operació de l'ànima, veurem que la dificultat trobada esdevé més lleu.

Agustí, per tal d'exposar la interrelació que es dona entre l'ànima i el cos en l'activitat de «sentir», s'ocupa en primer lloc d'aquelles sensacions més manifestament vinculades a la corporalitat: el *plaer* i el *dolor*. La sensació implica una passivitat, però aquesta no és atribuïda a l'ànima, sinó al cos.

36. Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 32-3.

37. Sant Agustí, *De musica*, VI, c. 5, n. 9.

L'ànima vol, com ja hem vist, que el cos que ella anima exerceixi les operacions que li són pròpies, però aquest cos, al mateix temps, està sotmès a l'acció que exerceixen sobre seu els altres cossos. Aquesta acció pot ésser de dos tipus: o bé pot afavorir les operacions naturals del propi cos o bé tot el contrari. Quan l'excitació exterior és perjudicial per al cos, aleshores l'ànima, que té la missió d'allunyar allò que obstaculitza el correcte exercici de les funcions corporals –i, en darrer terme, de tot allò que pugui posar en perill la seva missió vivificadora, és a dir, de tot allò que podria comportar la mort del vivent–, és necessari que presti atenció a aquesta necessitat del cos, i aquest *prestar atenció de l'ànima* sobre una modificació nociva que té lloc en el cos que ella anima és allò que s'anomena dolor. Així ho sintetitza sant Agustí:

Així doncs, siguin quins siguin els objectes corporals que són ingerits pel cos o bé que se li brinden des de fora, no és en l'ànima, sinó en el cos on produeixen un efecte que s'oposa o afavoreix a l'acció [vivificadora] de l'ànima. I, per aquesta raó, com que ella s'oposa a qui la contraria [...], en virtut d'aquesta dificultat *es torna més atenta [fit attentior]* a l'acció [nociva exercida per un agent extern sobre el cos que ella vivifica]; i com que aquesta dificultat no se li amaga [*eam non latet*], per l'atenció prestada [*propter attentionem*], es diu que en ella hi ha sensació, i això és el que s'anomena dolor [...].³⁸

La fam i la set, per exemple, no són altra cosa que l'atenció especial que l'ànima presta al cos quan s'adona de la manca d'aliments o bé de líquid que hi ha en ell. Quan els aliments siguin consumits, l'ànima, sense deixar de prestar atenció al seu cos i a l'equilibri restablert, experimentarà plaer. L'ànima, en realitzar l'acció vivificant del cos, s'adona de les modificacions que tenen lloc en els seus membres corporals, però aquesta modificació passiva no té lloc sobre l'ànima, sinó sobre el cos. Quan la modificació exterior afavoreix l'exercici de la funció pròpia de l'òrgan corporal i, consegüentment, de l'acció vivificadora de l'ànima sobre el cos, hom experimenta plaer, però quan dificulta l'exercici d'aquesta funció, experimenta dolor.

És propi de l'ànima adonar-se de totes les modificacions importants sofertes pel cos, per tal d'assegurar-se el correcte funcionament dels seus òrgans. No és que el cos actuï sobre l'ànima, sinó més aviat tot el contrari; és l'ànima la que està realitzant la seva acció vivificadora sobre el cos, i així s'adona de les modificacions, de les passions, que tenen lloc en ell. No ha d'interpretar-se la passió material com una acció exercida pel cos sobre l'ànima, sinó com un «crit», una «petició» del cos dirigida a l'ànima:

I, per no allargar-me, em sembla que, quan l'ànima sent en el cos [*anima cum sentit in corpore*], no pateix un influx provinent del cos, sinó que actua

38. *Ídem*.

més atentament en les passions del cos [*in eius passionibus attentius agere*],³⁹ i que aquestes accions, que en algunes ocasions són fàcils per la conveniència, i en unes altres difícils per la contrarietat, no li queden amagades [*non eam latere*]. I tot això és el que s'anomena *sentir*. Però aquest sentit que, encara que no sentim res, està malgrat tot en nosaltres [*inest*], és un instrument del cos, utilitzat per l'ànima amb tanta habilitat que, gràcies a ell, està més ben disposada per fer concordar allò semblant amb el seu semblant i per repel·lir allò nociu.⁴⁰

El «sentir» de l'ànima no és explicat en termes passius, sinó sempre en termes d'acció, d'operació, d'activitat. «Sentir» és aquest «no quedar ocultes a l'ànima» les modificacions que tenen lloc en els òrgans que ella vivifica, modificacions que, en algunes ocasions, podrien posar en perill la seva acció animadora, la seva inclinació natural a governar el cos. Dit d'altra manera, l'ànima, si produeix una sensació quan s'adona que ha tingut lloc una modificació en el cos, és amb la finalitat d'evitar allò que contraria la seva inclinació natural, la violència extrema, és a dir, la mort. La doctrina de la sensibilitat de sant Agustí ens permet concloure que, per ell, la mort ha de considerar-se com quelcom violent, horrible; en definitiva, no natural. Per la mort, queden separades dues coses que per naturalesa i per creació havien de romandre juntes:

La mort del cos [*corporis mortem*], és a dir, la separació de l'ànima i del cos, quan la suporten els que anomenem moribunds, no és bona cosa per a ningú [*nulli bona est*]. La mateixa força [*vis*] que esqueixa allò que en el vivent havia estat unit i com entrellaçat, produeix, mentre es prolonga la seva acció, una sensació aspra i contra la naturalesa [*asperum sensum et contra naturam*], fins a perdre tota la sensibilitat que existia per la unió de l'ànima i la carn.⁴¹

4/ El caràcter natural de la mort

En altres textos, sant Agustí sembla inclinar-se per la posició contrària, la que atribueix a la mort un caràcter natural. En el primer que examinarem, sosté que la naturalesa humana, d'alguna manera, exigeix la renovació constant dels seus membres a través de la mort:

El gènere humà s'assembla a les fulles d'un arbre perenne, com l'olivera o el llorer, encara que, en el cas del gènere humà, no són sempre les mateixes fulles. Com diuen les Escriptures, en produeix unes i en deixa caure d'altres i

39. L'ànima, en actuar sobre els òrgans corporals, sent la concordança o la discordança que hi ha entre l'influx que aquests estan rebent d'un agent extern i la seva pròpia acció vivificadora, que aspira a mantenir la unitat dels diversos membres i a evitar-ne la dissolució.

40. Sant Agustí, *De musica*, VI, c.5, n. 10.

41. Sant Agustí, *De civitate Dei*, XIII, c. 6.

sempre està vestit d'elles. D'igual manera, el gènere humà no troba a faltar les *pèrdues* de cada dia, perquè les *supleixen* els que neixen. Si solament morissin i no en nasquessin d'altres, la terra es despullaria d'homes, igual que molts arbres, de totes les seves fulles.⁴²

A més, tot home sap que s'ha de morir. Es pregunta sant Agustí:

¿Què hi ha de cert en aquesta terra, sinó la mort? Considera tots els béns i mals de la vida present, el que hi ha de just i el que hi ha d'injust: ¿què hi ha de cert, sinó la mort? ¿Has progressat en la virtut? El que ets avui ho saps, però ignores el que seràs demà. ¿Ets un pecador? Saps el teu estat d'avui, però el que seràs demà ho desconeixes. ¿Busques riqueses? És incert si les aconseguiràs. ¿Esperes esposa? No saps si l'aconseguiràs ni com serà. ¿Vols tenir fills? Ignora si et naixeran. ¿T'han nascut? No saps si viuran. ¿Viuen? És incert si seran bons o dolents. Onsevulla que et dirigeixis, tot és incert [*incerta omnia*]. Solament hi ha una cosa certa: la mort [*sola mors certa*].⁴³

En un altre dels seus sermons, exposa que hi ha una relació necessària entre el naixement de l'home, o la mateixa vida, que s'inicia amb ell, i la mort:

Com que has nascut, és inevitable que hakis de morir: aquest mal és el que et porta inexorablement a la tomba. Quan els metges veuen un malalt, diuen, més o menys: «Aquest pateix d'hidropesia; necessàriament morirà, perquè es tracta d'una malaltia incurable; aquest té la lepra, i és incurable; aquell està malalt de tisi i això no hi ha qui ho curi, necessàriament finirà; irremissiblement ha de morir. Qüestió resolta, doncs: el malalt pateix tisi, no té més remei que morir. Així ho ha dit el metge, i, tanmateix, no sempre mor el tòxic de la seva malaltia, ni mor de la seva l'hidròpic, ni acaba per la lepra el qui la pateix. Però és *una llei necessària* que tothom que ha nascut mori: d'això mor, i sense remei».⁴⁴

El filòsof de Tagast reconeix que morir forma part del desenvolupament normal de la vida humana; viure *és tendir cap a la mort*, un *cursus ad mortem*, cosa que recorda, per cert, l'*ésser-per-a-la-mort* de Martin Heidegger:⁴⁵

Des del mateix instant que hom comença a existir en aquest cos que ha de morir [*in isto corpore morituro*], mai no deixa de caminar cap a la mort. La seva mutabilitat durant tot el temps d'aquesta vida (si és que ha d'anomenar-se així) no fa altra cosa que tendir cap a la mort. No hi ha ningú que,

42. Sant Agustí, *Sermo* 51, 23.

43. Sant Agustí, *Enarrationes in Psalmos*, 38, 19.

44. Sant Agustí, *Sermo* 77, 14.

45. Eudald Forment, «Filosofía de la muerte, según san Agustín», *Augustinus*, n. 39, 1994, p. 232.

després d'un any, no estigui més a prop de la mort del que ho estava un any abans; que demà no hi estigui més a prop del que ho està avui, avui més que ahir, d'aquí una mica més que no pas ara i ara més que fa un moment. Tot el temps que es viu es va restant de la vida [*de spatio vivendi*], i cada dia es va reduint més i més el que queda; així doncs, el temps d'aquesta vida no és altra cosa que una carrera cap a la mort [*cursus ad mortem*], sense que es permeti a ningú en aquesta cursa un moment de repòs o caminar amb més lentitud [...].⁴⁶

La conclusió que sant Agustí extreu de tot això és que, si la vida és un dirigir-se inexorablement cap a la mort, la vida dels mortals, més que vida, hauria d'anomenar-se mort:

Si cadascú comença a morir [*incipit mori*] —és a dir, a estar en la mort [*esse in morte*]— des del mateix moment que la mort —és a dir, la supressió de la vida [*vitae detractio*]— comença a realitzar-se en ell (ja que, quan aquesta acció de supressió de la vida s'hagi acabat, serà ja *després* de la mort [*post mortem*] i no *durant* la mort [*non in morte*]), d'ací se segueix que, des del moment que comença a estar en el cos [és a dir, des del precís instant que l'ànima s'uneix al cos], està en la mort [*in morte est*]. Ben mirat, ¿quina altra cosa passa cada dia, cada hora, cada moment, fins que, esgotada la vida, es consuma la mateixa mort que s'estava realitzant, i comença ja a existir el temps de *després* de la mort [*post mortem*], aquest temps que transcorria en la mort, mentre s'anava esgotant la vida?⁴⁷

De totes maneres, reconeix el pensador nord-africà, no pot afirmar-se d'un home, estrictament parlant, que *abans* d'arribar a la mort —és a dir, mentre s'està esgotant la seva vida— ja estigui *en* la mort: «En efecte, abans d'arribar la mort, no és *morent*, sinó *vivent*; i quan ha arribat la mort, ja serà mort [*mortuus erit*], no *morent*. En el primer cas, es troba encara abans de la mort [*ante mortem*], i en el segon, *després* de la mort [*post mortem*]». ⁴⁸ Ara bé, ¿quan algú està en la mort, o, en altres paraules, quan és *morent*? Podem distingir tres estats: *ante mortem*, en el qual es troba el *vivent*; *in morte*, en el qual es troba el *morent*; i finalment, *post mortem*, en el qual es troba un cop ja ha finat. Sant Agustí admet que resulta extremament difícil determinar amb precisió quan algú està morint, és a dir, està en la mort i, per tant, no és ni *vivent* —estat previ a la mort— ni mort —estat posterior a la mort. Planteja el problema en els següents termes:

Mentre l'ànima és al cos, especialment si conserva la sensibilitat, no hi ha cap mena de dubte que l'home, que consta de cos i d'ànima [*qui constat*

46. Sant Agustí, *De civitate Dei*, XIII, c. 10.

47. *Ídem*.

48. Sant Agustí, *De civitate Dei*, XIII, c. 11.

ex anima et corpore], viu, i, per tant, s'ha de dir que es troba abans de la mort [*ante mortem*], no en la mort [*non in morte*]; quan es retira l'ànima i priva el cos de tota sensació, aleshores es troba després de la mort i, per tant, mort. Mor, en conseqüència, entre aquests dos, mentre és morent [*moriens*] o està en la mort [*in morte*], perquè si viu encara, es troba abans de la mort [*ante mortem*]; si deixa de viure, ja es troba després de la mort [*post mortem*]. En conseqüència, mai no es troba morint [*moriens*], és a dir, en la mort.⁴⁹

La dificultat de determinar quan l'home està *in morte* es deu al fet que aquesta separació de l'ànima respecte del cos no es realitza durant un lapse de temps, sinó en un instant indivisible, en un *ara* (l'ànima, en tractar-se d'una realitat simple, no té parts i, consegüentment, no pot sortir progressivament del cos). El problema de la mort, en aquest punt, està estretament connectat amb el problema de la temporalitat: «D'igual manera, en el transcurs del temps es busca el present –l'*ara*– i no es troba, car no existeix cap espai a través del qual transcorri des del futur cap al passat».⁵⁰ I com passa amb el problema de la temporalitat, el de la mort també sembla abocar-nos a una situació paradoxal:

¿No es podria concloure de tot això que no existeix la mort del cos? Ja que si existeix, ¿quan existeix, si no existeix en ningú i ningú no pot estar en ella? Quan es viu, encara no existeix, perquè això és abans de la mort [*ante mortem*] i no en la mort [*in morte*]; quan ja s'ha deixat de viure, ja no existeix, car això és després de la mort [*post mortem*] i no en la mort [*in morte*]. Però, si no hi ha mort ni abans ni després [*si nulla mors est ante vel post*], quin sentit té parlar d'abans de la mort [*ante mortem*] o bé de després de la mort [*post mortem*]? Perquè això seria un parlar buit, si la mort no existeix.⁵¹

Després de formular aquests interrogants, sant Agustí conclou que la mort, com resulta manifest per a tothom, existeix, però que som incapaços de determinar la seva naturalesa: «Tant de bo haguéssim aconseguit, vivint bé al paradís [*in paradiso bene vivendo*], que realment no existís la mort. Però en el present no solament existeix, sinó que és tan molesta, que ni pot explicar-se amb paraules, ni evitar-se amb cap raonament».⁵² Davant la pregunta «què és, doncs, la mort», podria respondre's el mateix que l'Hiponenc afirma sobre el temps a les *Confessions*: «Si ningú no m'ho pregunta, ho sé; però si vull explicar-ho al que m'ho pregunta, no ho sé».⁵³

49. *Ídem*.

50. *Ídem*.

51. *Ídem*.

52. *Ídem*.

53. Sant Agustí, *Confessionum*, xi, 14, 17.

5/ La mort com un càstig

Després de constatar que, en alguns textos, sant Agustí atribueix a la mort un caràcter violent, destructor, antinatural, mentre que en altres sembla considerar-la com un element inseparable de la naturalesa humana, ¿què hem de concloure?, ¿és la mort, per l'autor de les *Confessions*, una realitat natural o antinatural? Per respondre aquesta pregunta és imprescindible examinar-ne l'origen; convé remuntar-se, per tant, al llibre del Gènesi. En aquest punt, la filosofia s'enllaça amb la teologia.

La primera qüestió que s'ha abordar és si el cos del primer home era corruptible o no: «El seu cos, no hi ha dubte, no era espiritual,⁵⁴ sinó animal: estava necessitat d'aliment i de beguda per no sofrir la fam i la set, però, gràcies a l'arbre de la vida [*ligno vitae*], no es veia afectat per la necessitat de la mort i es mantenia en la flor de la joventut».⁵⁵ Gràcies a l'aliment de l'arbre de la vida, que Déu havia plantat al Paradís, l'home, malgrat el seu cos natural o animal, es trobava a resguard de la mort i era conservat en una joventut perpètua. Tot i posseir un cos mortal i corruptible, l'acció de la mort no l'hauria afectat –i provocat així la separació de l'ànima i del cos– si sempre hagués habitat al Paradís, i, per tant, sempre hagués pogut menjar el fruit de l'arbre de la vida. Perquè aquesta situació pogués mantenir-se, era necessari que l'home obeís el manament que Déu li havia donat: «No mengis del fruit de l'arbre del coneixement del bé i del mal, perquè el dia que en mengis, tingues per cert que hauràs de morir».⁵⁶ L'home, com és ben sabut, va desobeir: «Si bé no li van ser negats els aliments fora del paradís, li fou barrat l'accés a l'arbre de la vida; fou entregat al temps i a la vellesa, per acabar els seus dies en aquella vida que, si no hagués pecat, hauria estat perpètua en el paradís, encara que amb un cos animal, fins que, gràcies al mèrit de l'obediència, arribés a ser espiritual».⁵⁷ Si Adam no hagués trencat el manament diví, el seu cos hauria passat de ser natural i corruptible a ser espiritual i incorruptible, sense la necessitat d'haver de passar necessàriament –com és el nostre cas– per la mort del cos: «El nostre cos és animal, com ho fou el del primer home; però

54. El «cos espiritual» fa referència al cos amb el qual es revestiran les ànimes dels justos després de la resurrecció de la carn; es tracta d'un cos que, gràcies a un do diví, serà transformat –sense perdre, amb això, res de la seva naturalesa– per poder habitar al Cel: «Serem renovats de la vellura del pecat, però no en el cos animal en el qual fou creat Adam, sinó en un de millor, ço és, en un cos espiritual, amb el qual ens fem iguals als Àngels de Déu, aptes per habitar a la nostra llar celestial, on no necessitem l'aliment corruptible. Som renovats, en conseqüència, en l'esperit de la nostra ment [Ef 4, 23], d'acord amb la imatge d'aquell que va crear-nos, imatge que pecant, va perdre Adam. I serem renovats, també, en la nostra carn, quan aquest cos corruptible es revesteixi de la incorrupció per ser espiritual» [Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, vi, 24, 35].

55. Sant Agustí, *De civitate Dei*, xiii, c. 23.

56. Gn 2, 17.

57. Sant Agustí, *De civitate Dei*, xiii, c. 23.

aquest [el nostre], tot i pertànyer al mateix gènere d'animal, és molt inferior, ja que té una necessitat de morir [*necessitatem moriendi*], que aquell no tenia. Perquè, baldament li restava encara ésser transformat [*immutaretur*], i, una vegada fet espiritual, rebre la plena immortalitat, en la qual ja no necessités l'aliment corruptible, no obstant, si l'home hagués viscut justament, el seu cos s'hauria canviat en una naturalesa espiritual, que ja no caminés cap a la mort».⁵⁸

Una vegada aclarit això, ja estem en condicions d'enfrontar-nos a la pregunta anterior: ¿el cos d'Adam era mortal o immortal? La resposta de sant Agustí no es decanta unilateralment per una de les alternatives:

El cos, abans del pecat, podia anomenar-se en un sentit mortal i, en un altre, immortal: mortal, perquè podia morir [*poterat mori*]; immortal, perquè podia no morir [*poterat non mori*]. Perquè una cosa és no poder morir [*non posse mori*], com és el cas d'algunes naturaleses que Déu va crear immortals, i una altra cosa és poder no morir [*posse non mori*], tal com fou creat immortal el primer home. Aquesta immortalitat se li donava per mitjà de l'arbre de la vida, però no per la constitució de la seva naturalesa; d'aquest arbre en fou separat en pecar, per tal que pogués morir aquell que, si no hagués pecat, podria no morir. En conseqüència, era mortal per la condició del cos d'animal, però immortal per un do del Creador. Si, doncs, tenia un cos natural, certament era mortal, car podia morir, encara que també era immortal perquè podia no morir. Però no era immortal perquè no pogués morir de cap manera, ja que aleshores seria espiritual, la qual cosa se'ns promet en el futur en la resurrecció. En conseqüència, aquell era un cos animal i, per tant, mortal, el qual, en virtut de la justícia, arribaria a ser espiritual (i, per tant, completament immortal), però a causa del pecat no es va fer mortal –això ja ho era abans–, sinó mort, cosa que podria no haver-se fet, si l'home no hagués pecat.⁵⁹

La filosofia constata que, amb la mort, es dona en l'home una separació violenta del cos i de l'ànima; al mateix temps, però, reconeix que la vida humana, des del seu mateix inici, sembla naturalment destinada a aquesta mateixa separació. A l'hora de resoldre el problema del caràcter natural o antinatural de la mort, la raó humana no pot decantar-se unilateralment per una de les dues alternatives, ja que, d'aquesta manera, es perdria quelcom de la riquesa continguda en la nostra experiència d'éssers en un sentit vivents i, en un altre, morents. A l'hora d'articular sistemàticament aquests dos pols, la filosofia defalleix. En aquest punt, el recurs de sant Agustí a la Revelació, lluny de coartar la nostra capacitat de raonar, la pressuposa i l'amplifica.

13 de juny de 2023. Festa de Sant Antoni de Pàdua

58. Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, vi, 26, 37.

59. *Ibidem*, vi, 25, 36.

La mort i el més enllà en Jaume Balmes

MIGUEL CANDEL

Universitat de Barcelona-SCF

Resum: Dins la seva magna *Filosofia fundamental* de 1848 (2a edició corregida en part per l'autor), Balmes tracta de manera més aviat indirecta la vella qüestió de la immortalitat de l'ànima humana tot basant-se, no en les anomenades *facultats intel·lectives*, com era tradicional, sinó en les sensitives. La seva argumentació és interessant, sobretot, per aquest enfocament, que distingeix clarament la reflexió balmesiana del *mainstream* d'una llarguíssima tradició espiritualista que arrenca, com a mínim, del pitagorisme antic i de Plató.

Paraules clau: Balmes, immortalitat, sensació.

Death and afterlife in Jaume Balmes

Abstract: In his major work *Filosofia fundamental* from 1848 (2nd edition, partially revised by the author), Balmes offers a –rather indirect– discussion of the old question of the immortality of the human soul. In so doing, the author grounds his thesis, not on the so called intellectual faculties, as it used to be the case, but on the sensitive ones. The main interest of his argument lies in this particular approach, which differentiates clearly the Balmesian discussion of the subject from the mainstream of a centuries-old spiritualist tradition that begins as soon as with the old Pythagoreanism and Plato.

Key words: Balmes, immortality, sensation.

1/ Sensació i vida sensitiva: arrels del *Jo*

Cal dir, de bon començament, que no hi ha, a l'obra filosòfica de Jaume Balmes, cap demostració, pròpiament dita, de la immortalitat de l'ànima en general ni de l'ànima humana en particular, sinó més aviat l'intent de demostrar que no repugna a la raó que, malgrat llur simplicitat ontològica, els éssers immaterials en general, i en concret els esperits, puguin gaudir d'unes facultats com les sensibles sense la mediació dels cossos, que en tant que extensos es caracteritzen per una intrínseca multiplicitat de parts. Si això fos així, cap problema hi hauria a considerar l'ànima humana com un ens dotat per si mateix de sensibilitat (a més, òbviament, de les facultats intel·lectuals) fins i tot un cop separada del cos. Això permetria omplir plenament de sentit el concepte d'*immortalitat*, que sense això podria semblar massa buit, en reduir la vida futura a la mera contemplació intel·lectual.

Al capítols 30 i 31 del llibre III de la seva *Filosofia fundamental*¹ (llibre III, per cert, que du el títol «La extensión y el espacio»), desenvolupa Balmes les nocions de «sensibilitat passiva» i «sensibilitat activa», a partir de les quals aborda la qüestió que ens ocupa.

D'entrada, resulta curiós que aquesta distinció no hagi aparegut al llibre II, titulat «De las sensaciones», que sembla el lloc més adient per a tractar el tema. En aquest llibre segon, a més de la clàssica caracterització de la sensació com a «afecció interior»² o «afecció de l'ànima»³, trobem certament reflexions interessants sobre la naturalesa de la sensibilitat, com ara les següents:

1. La sensació va gairebé sempre acompanyada d'un judici més o menys explícit.⁴
2. La idea del *Jo* és aplicable, d'alguna manera, a tot ésser sensitiu.⁵
3. Tota sensació comporta sempre presència, però no sempre representació.⁶

El punt 1 es pot considerar il·lustrat per la següent reflexió:

Lo sensible experimenta *que es*, y hay en él algo más que él mismo, [és a dir] todo cuanto él siente, todo cuanto se representa en él. Lo insensible, [en canvi,] aun rodeado de seres, está en completo aislamiento, en la soledad; lo sensible, aun solo, puede estar en un mundo de representaciones de variedad infinita.⁷

1. A partir d'ara, *FM*.

2. *FM* II, 1, 1.

3. *FM* II, 17, 107.

4. *FM* II, 1, 1.

5. *FM* II, 1, 8.

6. *FM* II, 1, 10.

7. *FM* II, 1, 7 (itàliques nostres).

És aquesta consciència que l'ens dotat de sensibilitat té del fet «que és» (diríem, segurament millor, del fet «que hi sent») aquell judici implícit a què fa referència Balmes al primer paràgraf del llibre II. Nosaltres, avui, aquesta característica de la sensació l'anomenaríem «intencionalitat».

El punt 2 queda desenvolupat immediatament a continuació del seu enunciat:

No se concibe la sensación sin un ser *permanente* que experimenta lo *transitorio*; es decir, sin un ser uno, en medio de la multiplicidad. Todo ser sensible, si fuese capaz de reflexión, podría a su manera decir: *yo*, porque de todos se verifica que es *uno mismo* el ser que experimenta la *variedad* de sensaciones. Sin este vínculo, sin esa unidad, no hay un ser sensible, sino *sucesión* de sensaciones, como fenómenos inconexos del todo.⁸

Això no pot deixar de recordar-nos la caracterització kantiana del *Jo* com a «unitat sintètica de l'apercepció» (cal no oblidar que Balmes va ser un dels primers filòsofs de tot Espanya que es va fer ressò de la filosofia crítica de Kant, com demostra a bastament la seva *Filosofia fundamental*).

Quant al punt 3, heus aquí la justificació:

Las sensaciones del olfato, del sabor, del oído no son representativas: son immanentes en sí y en su objeto; esto es, que un ser que las experimentase podría creerse encerrado dentro de sí propio, y en una soledad absoluta, sin relación con otros seres; pero el tacto y sobre todo la vista son de suyo representativos, envuelven relación a objetos; y aunque el ejercicio de ellos sea immanente incluyen, no obstante, alguna relación a otros seres, y no como a simples *causas* de la afección interna, sino como a *originales* representados en la sensación.⁹

És a dir: hi ha sensacions en les quals manca, per dir-ho així, *distància* entre qui sent i allò sentit: són presències mútuament *immanents*, com les anomena Balmes, en què l'objecte i el subjecte de la sensació es fonen en una síntesi indiferenciada. El llenguatge ordinari té una expressió molt gràfica per descriure aquesta mena d'experiències: «estar *absort*». En canvi, altres sensacions ens posen en presència, no directament de l'objecte que les produeix, sinó d'una mena d'intermediari que «representa» l'objecte. Balmes considera que aquesta mena de sensacions impliquen de la part del subjecte un «ordre molt superior» de sensibilitat, en virtut del qual

hay no solo conciencia en el ser [el subjecte de l'acte de sentir], sino también una fuerza misteriosa por la cual ve dentro de sí un mundo entero.¹⁰

8. FM II, 1, 8.

9. FM II, 1, 10.

10. FM II, 1, 10.

Balmes sembla ignorar aquí la teoria aristotèlica segons la qual tota sensació, sense excepcions, requereix un intermediari entre l'òrgan sensorial i la cosa sentida. Però probablement no és així, sinó que l'element representatiu de què parla el nostre autor podria entendre's com a situat en un nivell cognoscitiu diferent del medi sensorial postulat per Aristòtil i afegit a aquest, que seria comú, efectivament, a tota classe de sensacions.

Sigui com sigui, potser el més interessant, per al nostre tema, de tot el que diu Balmes al llibre II de *Filosofia fundamental*, és el següent. Al capítol segon, partint de la premissa que la matèria no pot sentir, així com de la constatació que els animals no humans (les bèsties) també senten i, per tant, només poden sentir gràcies a un principi immaterial, és a dir, una ànima (aquí fa una subtil distinció entre *immaterial* i *espiritual*, tot negant que siguin realitats idèntiques), es pregunta: en què consisteix la naturalesa de l'ànima de la bèstia? I respon:

Podremos decir que el alma de los brutos es un ser simple dotado de la facultad de sentir y de instintos y apetitos en el orden sensible.¹¹

Però llavors sorgeix una dificultat major:

¿Cuál será entonces el destino de esas almas o de esas fuerzas vitales, en destruyéndose la organización que ellas vivifican? ¿Se reducirán a la nada, ya que no pueden descomponerse por no constar de partes? ¿Continuarán existiendo, esperando que les toque el turno de presidir a una nueva organización?¹²

Al final d'aquest passatge és òbvia l'al·lusió a la vella teoria de la metempsicosi o transmigració de les ànimes. Però certament no és aquesta la resposta que Balmes considera admissible, no almenys en els termes en què tradicionalment (a la manera dels pitagòrics, Plató o el budisme zen) s'ha entès aquesta forma de supervivència de l'ànima. Balmes opta, d'entrada, per un cert escepticisme:

Ante todo conviene advertir que aquí caben conjeturas, más bien sobre la posibilidad que sobre la realidad; la filosofía puede hacernos columbrar lo que puede haber, mas no lo que hay; pues la realidad no puede sernos conocida sin la experiencia, y esta nos falta en el caso presente.¹³

Així doncs, posat a considerar possibilitats quant al destí de l'ànima de les bèsties un cop corromput l'organisme que aquella *animava*, Balmes en pre-

11. FM II, 2, 16.

12. FM II, 2, 17.

13. *Ibid.*

veu dues: *a*) l'aniquilació pura i simple («anonadamiento», com diu també Balmes amb eufònic mot castellà, avui dia d'ús escàs, víctima del desolador procés d'empobriment de les nostres llengües); *b*) alguna mena d'existència no vinculada necessàriament a un organisme concret.

Argumenta a favor de la primera possibilitat així:

Si no repugna a la sabiduría y bondad de Dios el que un ser organizado se desorganice o deje de existir como ser organizado, ¿por qué les repugnaré el que una substancia deje de existir en habiendo cumplido el objeto al cual estaba destinada? De esto se infiere que no sería contrario a la sana filosofía el sostener que las almas de los brutos se reducen a la nada.¹⁴

Immediatament, però, afegeix:

Pero supongamos que no se quiera acudir al aniquilamiento; ¿hay algún inconveniente en que continúen en su existencia? Si lo hay, no lo alcanzo. ¿Para qué servirían [s'entén: les ànimes dels animals morts]? No lo sé; pero es lícito conjeturar que, absorbidas de nuevo en el piélagos de la naturaleza, no serían inútiles. [...] ¿Quién nos asegura que un mismo principio vital no pueda presentar fenómenos muy diversos según las condiciones a que está sometido? [...] Si la experiencia no lo atestiguase, ¿quién sería capaz de sospechar que el principio vital de un gusano informe y asqueroso es el mismo de una bellísima mariposa? Véase, pues, cómo no es contrario ni a la razón ni a la experiencia el suponer que el alma de los brutos, esa fuerza vital que en ellos reside, sea lo que fuere, continúa después de destruida la organización de su cuerpo, y que, absorbida de nuevo en los tesoros de la naturaleza, se conserva en ellos, no como un ser inútil, sino ejerciendo su actividad en diferentes sentidos según las condiciones a que se halle sujeta.¹⁵

De tot això podem deduir que Balmes considera la sensibilitat, d'una banda, com a no merament passiva, puix li és essencial una certa activitat judicativa, per molt implícita i irreflexiva que sigui. I, en segon lloc, com a font i fonament primari del *Jo*, atès que (ho repeteix en molts altres llocs no citats aquí) ja la mera sensibilitat pressuposa immaterialitat, ergo absència de parts, ergo simplicitat, característiques totes del *Jo-Ànima* (Avicenna, per definir l'ànima, *an-nafs*, diu que és «allò a què ens referim quan diem *Jo*»). I, corol·lari important, ja de l'ànima animal podem conjeturar, segons Balmes, una certa forma d'immortalitat, per bé que sigui en tant que «fuerza vital ... absorbida de nuevo en los tesoros de la naturaleza ... ejerciendo su actividad en diferentes sentidos según las condiciones a que se halle sujeta».

14. *FM* II, 2, 18.

15. *FM* II, 2, 19.

2/ Sensibilitat activa i sensibilitat passiva

A l'inici del capítol 30 del llibre III escriu Balmes:

La sensibilidad activa, o sea, la facultad de sentir, es objeto de grandes cuestiones filosóficas; no son menores las que puede ofrecernos la sensibilidad pasiva, o sea la capacidad de un objeto para ser sentido. Todo lo que existe, ¿puede ser sentido?¹⁶

La resposta, prou òbvia, és: no necessàriament. De la mateixa manera que ara coneixem fenòmens dels quals la humanitat no havia tingut mai notícia, tot i ser presents a la natura des de sempre, igualment podem inferir la possibilitat que hi hagi fenòmens naturals que ni ara ni mai estaran a l'abast de les nostres facultats sensorials.

Ara bé, cal distingir dues dimensions de la sensibilitat passiva: 1a) causar una impressió en l'ésser sensitiu; 2a) ser objecte immediat de la intuïció sensible. Aquesta distinció té importància per no confondre *impressió* i *sensació* o, dit amb vocabulari leibnizià, *percepció* i *apercepció* (conscient aquesta segona, no necessàriament conscient la primera). Balmes sosté que només els éssers que posseeixen la segona propietat, ser susceptibles de captació dins una intuïció sensible, poden realment ser sentits. ¿Quins, doncs?

No puede ser sentido sino lo que es extenso: esto es, lo que encierra en sí la multiplicidad, combinada con eso que llamamos continuidad, y que, sea lo que fuere en sí, es una condición absolutamente necesaria para nuestras facultades sensitivas, en cuanto se refieren a objetos externos.¹⁷

És interessant constatar que, per Balmes, només poden ser objectes sensibles els éssers que consten d'una pluralitat de parts, cosa que implica que la sensació comporta una síntesi o reducció d'una multiplicitat a unitat, operació típicament intuïtiva que només és possible perquè el subjecte de la mateixa és, al seu torn, una unitat sense parts.

Queda clar, en tot cas, que els éssers immaterials (i, a fortiori, els esperits), tot i que poden influir (causar *impressions*) sobre altres éssers, no poden, a causa de llur simplicitat o absència de parts, ser sentits, ser continguts de *sensacions* (impressions conscients). És a dir, no es dona en ells la sensibilitat passiva. Però, i l'activa? De la resposta que doni Balmes a aquesta pregunta dependrà en gran mesura la concepció que el nostre autor té de la condició de l'ànima humana després de la mort.

16. FM III, 30, 210.

17. FM III, 30, 212.

Doncs bé, Balmes no considera que la filosofia, sense l'auxili de la revelació,¹⁸ pugui donar una resposta taxativa a aquesta qüestió, ja que es tracta d'un àmbit de la realitat sobre el qual estem mancats d'experiència:

Habiendo tratado de la sensibilidad pasiva en el orden de la posibilidad, ocurre naturalmente una cuestión semejante con respecto a la sensibilidad activa de los seres sometidos a condiciones diferentes de las en que se halla nuestra alma mientras está unida al cuerpo. Hablo únicamente de la posibilidad, porque, estando limitados a lo que nos enseña la experiencia, ignoramos lo que hay en la esfera de los seres con quienes no estamos en comunicación; si algo sabemos de ellos, es lo que Dios nos ha revelado, y la revelación es para enseñarnos no la filosofía, sino la virtud.¹⁹

Tot seguit, Balmes fa notar l'obvi interès de la qüestió no només des del punt de vista escatològic, sinó també (i això podria explicar el perquè de tractar el tema dins un llibre dedicat a l'extensió i l'espai) per aclarir alguns aspectes de la natura corpòria:

El examinar hasta qué punto sea posible la sensibilidad activa en un orden diferente del que nosotros experimentamos, a más de suscitar cuestiones curiosas y agradables, ofrece la oportunidad de aclarar con nuevas consideraciones la naturaleza de este fenómeno en sus relaciones con la organización corpórea. Hasta media una razón particular para que nos ocupemos de esta materia, y consiste en el interés que debe inspirarnos todo cuanto se refiere a un nuevo estado a que dentro de poco hemos de pasar. [...] La frágil organización que envuelve nuestro espíritu mortal se disolverá, deshaciéndose en polvo; entonces, el ser que dentro de nosotros siente, piensa y quiere, se hallará en un estado nuevo, separado de la organización corpórea. ¿Cuáles serán entonces sus facultades?²⁰

La primera resposta de Balmes, fent-se ressò d'una tradició que podríem dir «platonitzant», és negar que entre aquestes facultats hi hagi les sensitives:

Cuando se pregunta si un espíritu puro es capaz de sentir, se resuelve la cuestión negativamente, porque al tratar de la sensibilidad activa se supone que no puede tener lugar en no mediando algún cuerpo.²¹

Però immediatament passa a desmuntar aquest plantejament de la manera següent:

18. És un tòpic clàssic de la filosofia cristiana allò que podríem expressar amb el tercer dístic del conegut motet eucarístic *Tantum ergo sacramentum*, això és: «praestet fides supplementum sensuum defectui».

19. *FM* III, 31, 219.

20. *FM* III, 31, 220.

21. *FM* III, 31, 221.

Es claro que, si por sentir entendemos recibir la impresión de un órgano corpóreo, el espíritu que no tenga cuerpo no podrá sentir; pero si solo entendemos la afección considerada subjetivamente, prescindiendo del medio por el cual se produce o se comunica, entonces la cuestión se traslada a otro terreno, y para resolverla afirmativa o negativamente de nada sirve la existencia o no existencia de los cuerpos.²²

Tot depèn, doncs, de com entenem la naturalesa de la sensació. Tal com hem vist abans, per ser sensible, susceptible de ser sentit (posseïdor de sensibilitat passiva), reconeix Balmes que cal que l'objecte sigui extens, constituït per una multiplicitat de parts que l'ens sensitiu, dotat de sensibilitat activa, sintetitzarà o reduirà a unitat, acte, podríem dir, de naturalesa «holística» que tradicionalment ha estat anomenat *intuïció*, terme que l'ús lingüístic ordinari entén correctament com «copsar d'un sol cop». Cosa diferent és la sensibilitat activa, pròpia no ja de l'objecte, sinó del subjecte de l'esmentada intuïció. En ser aquesta una síntesi unitària, quin problema hi pot haver perquè tingui la seva seu en un ésser simple, és a dir, unitari, com ara l'ànima? Tot el contrari: la simplicitat, lluny de ser un destorb, és condició necessària de la sensibilitat activa. El cos no és pròpiament el suport o el receptacle de la sensació, sinó merament un instrument²³ de la seva recepció, un mitjà de l'acte sensitiu mentre l'ànima es troba *in statu isto*, unida al cos mortal:

Aunque estas funciones en el orden actual dependan de ciertas condiciones a que están sujetos los cuerpos, no obstante, consideradas en sí, en cuanto son una modificación del alma, no presentan ninguna relación esencial con el mundo corpóreo. Parece, pues, que sería contrario a los principios de una sana filosofía el decir que el alma separada del cuerpo no puede experimentar afecciones semejantes a las que siente mientras se halla en esta vida. [...] Las facultades sensitivas... aunque las veamos en seres unidos a cuerpos, no son ejercidas inmediatamente por un órgano corpóreo; lejos de repugnar a la simplicidad, la exigen, y por esta razón hemos visto ya que la materia es incapaz de sentir. [...] Lejos, pues, de que haya ninguna repugnancia entre la simplicidad y las facultades sensitivas, hay un enlace necesario: ningún ser compuesto puede ser sensitivo.²⁴

Però igual que abans, en el cas del destí *post mortem* de l'ànima de les bèsties, tampoc aquí no es pronuncia Balmes de forma taxativa a favor de la

22. FM III, 31, 223.

23. Cal no oblidar que 'òrgan', en grec, significa *instrument*. De manera que, etimològicament, tot organisme és instrumental respecte dels processos que anomenem, en general, *vida*.

24. FM III, 31, 226.

certesa que els esperits en general gaudeixin d'una vida sensitiva ultraterrenal. En efecte:

Las observaciones hechas hasta aquí parecen agotar la cuestión; pero reflexionando más sobre ella echaremos de ver que está poco menos que intacta. Conviene no perder de vista que aquí nos ceñimos a examinar la posibilidad de las facultades sensitivas, comparándola con un solo atributo de los seres: la simplicidad. [...] La simplicidad es una propiedad negativa; con decir que una cosa es simple le negamos las partes, pero no afirmamos ninguna de sus propiedades: decimos lo que no es, mas no lo que es. [...] Al sostener que las facultades sensitivas no repugnan intrínsecamente a un espíritu puro, debemos restringir la proposición; y nos expresaríamos con más exactitud si ... dijésemos: «Las facultades sensitivas no repugnan a *la simplicidad* de un espíritu puro.»²⁵

Ara bé:

¿Quién sabe si la repugnancia que no se halla entre la sensibilidad y la simplicidad se hallará entre la sensibilidad y algún atributo que nosotros no conocemos? Este argumento no vale para el alma humana, de la cual sabemos que es capaz de sentir; pero vale para los demás espíritus, de los cuales ni conocemos la esencia, ni tampoco hemos experimentado cuál es el carácter de sus facultades perceptivas.²⁶

A partir d'aquesta hipòtesi escèptica, Balmes n'acumula d'altres. Per exemple, sobre la base que la percepció sensorial no dona accés a l'essència de les coses, sinó a algunes de les propietats que aquestes posseeixen, conjectura que:

Si el carácter de la percepción intelectual es el conocer la realidad del objeto, cuanto más se eleve la inteligencia, más distante se hallará de la sensación, pudiendo llegar caso en que las facultades intelectuales y las sensitivas sean incompatibles en un mismo sujeto.²⁷

Tot seguint aquesta línia argumental, dibuixa una mena d'escala dels éssers, caracteritzada per una progressiva obertura de l'ens individual al conjunt de la realitat,²⁸ cosa que, atès justament el caràcter subjectiu i intransferible de la impressió sensorial, sembla allunyar irremeiablement les formes de coneixement superiors (intel·lectives) de les inferiors (sensitives), fins al

25. FM III, 31, 227.

26. FM III, 31, 228.

27. FM III, 31, 232.

28. FM III, 31, 233-237.

punt de fer-les mútuament incompatibles. I això també si prenem en consideració no tant el contingut epistemològic de les diverses facultats com llurs diferents finalitats pràctiques. Així:

El alma, mientras está unida al cuerpo, preside a una organización sometida a las leyes generales del universo corpóreo. Para ejercer sus funciones de la manera conveniente es necesario que esté en incesante comunicación con su propio cuerpo y con los que le rodean, teniendo la intuición sensible de las relaciones corpóreas, siendo avisada por el dolor de cualquier desorden que en su cuerpo ocurra y guiándose por el sentimiento del placer [...] Cuando el alma no está unida al cuerpo no hay motivo para que tenga ninguna de esas afecciones, no habiéndolas menester para dirigirse en sus actos, y como esta razón militaría con respecto a todos los espíritus puros, se puede conjeturar la causa de la diferencia que debiera haber entre el estado de nuestra alma en esta vida y el de los seres espirituales no unidos a ningún cuerpo.²⁹

És aquesta l'última paraula de Balmes sobre el tema? De cap manera:

Este argumento, tomado del fin de las cosas, no puede considerarse como una prueba; no tiene más valor que el de una conjetura, porque, no sabiendo hasta qué punto el alma separada y los espíritus puros podrán estar en relaciones con algunos cuerpos, ignoramos también si estas afecciones sensibles podrían serles necesarias o útiles para fines que están fuera de nuestro alcance. Además, aun suponiendo que ni el alma separada ni los espíritus puros no tuviesen relación alguna con ningún cuerpo, tampoco podríamos afirmar con entera seguridad que las afecciones sensibles les fuesen inútiles; por el contrario, en cuanto nosotros podemos alcanzar, parece que despojar al alma de su imaginación y de sus sentimientos es quitarle dos bellísimas facultades que, a más de auxiliar su entendimiento, son un móvil poderoso en muchos de sus actos.³⁰

Segueix a aquesta reflexió una altra sobre el contrast que hom pot trobar entre les facultats sensorials i la voluntat, considerada aquesta darrera com a pròpia de «l'ordre intel·lectual»:

El querer y el no querer, por sí solos, y mientras estamos en esta vida, no implican placer o disgusto, son independientes de estas afecciones y pueden estar en oposición con ellas. Siempre es indudable que la voluntad del orden intelectual, cuando está en oposición con las afecciones sensibles, no envuelve placer ni destruye el disgusto; triunfa, es verdad, en fuerza de su libre albedrío, pero su triunfo se parece al de un dueño que, obligado a recabar

29. *FM* III, 31, 241.

30. *FM* III, 31, 242.

obediencia con prescripciones severas, experimenta disgusto, al propio tiempo que consigue la ejecución de sus mandatos.³¹

Paradoxalment, Balmes conclou d'aquí el següent:

¿Quién sabe, pues, si la voluntad, aun después de esta vida, andará acompañada de afecciones semejantes a las que ahora siente, bien que depuradas de la parte grosera que mezcla en las mismas el cuerpo que agrava el alma? No parece que haya en esto ninguna repugnancia intrínseca; y si las cuestiones filosóficas pudiesen resolverse por sentimiento, me atrevería a conjeturar que ese bello conjunto de facultades que llamamos *corazón* no desciende al sepulcro, sino que vuela con el alma a las regiones inmortales.³²

3/ Conclusió

Podem, doncs, concloure que el nostre filòsof, tot donant per suposada la pervivència de l'ànima després de la corrupció del seu instrument corporal, en les seves consideracions sobre el més enllà centra tota l'atenció a determinar si la vida ultraterrena es redueix a l'exercici de les anomenades *facultats intel·lectuals* o bé inclou també la vida sensitiva, per bé que «purificada» dels seus trets més estrictament materials. Tot rau en la caracterització de l'acte de sentir com un fet *simple* que, al seu torn, necessita com a suport un subjecte perceptor igualment simple.

Per bé que en les pàgines que hem comentat Balmes no ho diu explícitament, podem entendre que el fonament filosòfic de l'atribució d'immortalitat a l'ànima humana és per a ell, com per a tota la tradició platònica, precisament la seva naturalesa simple, sense parts, el que fa inconcebible la seva destrucció per descomposició. Però també hem vist que Balmes, com ja fa Leibniz a la seva metafísica, no exclou la possibilitat de l'aniquilació pura i simple de l'ànima en el moment de la mort del cos. Ara bé, l'aniquilació, com la creació, és a dir, el pas de l'ésser al no ésser en qualsevol dels dos sentits, només pot ser obra de Déu. Llavors, si entenem Déu com a Bondat Infinita, hem d'excloure aquesta possibilitat. Això ens porta novament al fonament no merament racional de doctrines tan cabdals de la fe cristiana com ara la creació del món *ex nihilo* i la immortalitat de l'ànima.

En qualsevol cas, la indiscutible originalitat de la reflexió balmesiana sobre el destí de l'ànima humana rau en la importància donada en les seves reflexions a les facultats sensibles i la seva existència *post mortem*, cosa que distingeix clarament el nostre autor de la majoria dels pensadors que s'han ocupat del tema. És notable, sobretot, el que hem vist al llibre segon de

31. FM III, 31, 242-243.

32. FM III, 31, 243.

Filosofia fundamental sobre l'aplicació a tota forma de vida animal de les característiques atribuïdes tradicionalment a l'ànima humana: fonamentalment, l'existència, explícitament conscient o no, d'un *Jo*, suport unificador de les impressions sensibles, la simplicitat última de l'essència del qual fa impossible l'extinció de l'ànima si no és per «anonadamiento». En el cas, però, de la vida animal, no sembla clar que es pugui parlar, com en el cas de l'home, de supervivència *individual*: significativament, Balme parla aquí, més que d'*ànima*, de «força vital», que si exclouem la seva aniquilació, hem de suposar que, després de la mort del cos animat per ella, quedarà «absorbida de nuevo en los tesoros de la naturaleza, ... no como un ser inútil, sino ejerciendo su actividad en diferentes sentidos». ¿Podem veure aquí una influència del vitalisme, tan en boga al segle XIX? Millor serà mantenir, respecte a aquesta qüestió, la mateixa cautela amb què es mou Balme respecte al problema central tractat aquí, sobre el qual exposa les seves tesis només com a *conjectures*, tot limitant-se a provar que no contradiuen —no «repugnen»— als principis filosòfics fonamentals. Un altre tret característic, aquest, del seu pensament, impregnat sens dubte del tarannà propi de la filosofia crítica de Kant.

Per acabar, no puc estar-me de reproduir el darrer paràgraf del capítol 31 del llibre III de la *Filosofia fundamental*, text que sintetitza, en tons gairebé poètics, tot el que acabem de dir:

Tocante a la imaginación, a esa facultad misteriosa que, a más de representarnos el mundo real, posee una fecundidad inagotable para crearse otros nuevos, desplegando a los ojos del alma ricos y esplendentes panoramas, tampoco parece que pudiera desdorar a un alma separada del cuerpo. Las inefables armonías que hemos de suponer en la naturaleza, ¿por qué no podrían ser percibidas de un modo sensible? Guardémonos de aventurar proposiciones sobre arcanos que nos son desconocidos; pero guardémonos también de señalar lindes a la Omnipotencia, llamando imposible lo que a los ojos de una sana filosofía está en el orden de la posibilidad.³³

Manresa, 16 de juny de 2023

33. FM III, 31,244.

MISCEL·LÀNIA

Anima i Animus segons el *Diccionari* d'Ambrogio Calepino

JOAN TELLO

Wenner-Gren Foundations Fellow / Stockholm University

Resum: Aquesta comunicació examina la noció d'*anima* i *animus* en un diccionari que fou un referent intel·lectual durant el segle XVI: el *Dictionarium* (1502, *editio princeps*) d'Ambrogio Calepino. S'analitzaran les fonts textuais emprades per l'autor, quin/s significat/s tenen aquests dos termes en aquest lèxic (per exemple, *anima* com a principi de vida, *animus* com a principi de consciència), i quines tradicions filosòfiques gregues o llatines recull. També es farà un apunt quant a la manera de traduir aquests dos termes ('ànima', 'vida', 'alè vital'; 'esperit', 'consciència', 'ment', 'voluntat', 'ànim').

Paraules clau: *anima*, *animus*, Calepino, consciència, ment, vida.

Anima and animus according to the Dictionary of Ambrogio Calepino

Abstract: This paper examines the notion of *anima* and *animus* in a dictionary that was an intellectual reference during the sixteenth century: the *Dictionarium* (1502, *editio princeps*) of Ambrogio Calepino. The textual sources used by the author will be analyzed, as well as what meaning(s) these two terms have in this lexicon (for example, *anima* as the principle of life, *animus* as the principle of consciousness), and what Greek or Latin philosophical traditions it is building upon. A note will also be made regarding the translation of these two terms ('soul', 'life', 'vital breath'; 'spirit', 'consciousness', 'mind', 'will', 'mood').

Keywords: *anima*, *animus*, Calepino, consciousness, mind, life.

1/ Rellevància de la qüestió

En la història de la filosofia i del pensament de tradició occidental, l'estudi de la noció d'ànima ha tingut dos referents predominants: el terme grec *psychē* (ψυχή) i el terme llatí *anima*. Tanmateix, el mapa conceptual d'ànima abraça altres termes, com per exemple *thymós* (θυμός) i *phrēn* (φρήν) en grec, i *animus* i *genius* en llatí.¹ Aquesta varietat terminològica associada a la noció d'ànima provocà un ús divers dels termes *anima* i *animus* en els autors que van escriure en llatí des d'època arcaica (segle II aC) fins al Renaixement (segle XVI). La introducció de la impremta a Europa per Johann Gutenberg cap al 1450 –la seva primera impressió oficial fou la *Biblia Latina* vora el 1455 a Magúncia (ISTC ib00526000)—² va fer possible la capacitat de difondre en grans proporcions els textos dels autors antics i contemporanis escrits en llatí.³ Arran d'aquesta difusió, s'originà també la necessitat d'elaborar diccionaris que permetessin comprovar el significat dels mots llatins de manera precisa i, en conseqüència, poder assolir una compressió del contingut dels textos com més lleial millor. Així doncs, i sense proposar-s'ho, els diccionaris i la filologia es convertiren en eines indispensables al servei de la filosofia: segons com un mot fos definit, el sentit últim d'un text podria ser interpretat d'una manera o d'una altra. En conseqüència, aquesta comunicació examina com va definir els termes *anima* i *animus* el diccionari d'Ambrogio Calepino –un dels més usats durant el segle XVI– i reivindica l'estudi d'aquestes obres lèxiques com una manera objectiva de copsar de primera mà quin és el marc intel·lectual d'una època determinada.

2/ Calepino i el seu Diccionari

Tot i que el primer diccionari imprès fou el *Catholicon* del dominic Giovanni Balbi (Magúncia: Johann Gutenberg, 1460⁴ | ISTC ib00020000), i malgrat que entre el 1476 i el 1478 es publicà el *Lexikòn katà stoicheiōn* o *Lexicon Graeco-Latinum* de Giovanni Crastone ([Milà]: Bonus Accursius |

1. Cf. R. B. Onians, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951, p. 44-65, p. 93-173 (i particularment p. 168-173 sobre *anima* i *animus*).
2. ISTC = *Incunabula Short Title Catalogue*, Consortium of European Research Libraries (<https://data.cerl.org/istc>). Repositori d'incunables digitalitzats.
3. Cf. L. Hellinga, «The Gutenberg Revolutions», a S. Eliot, J. Rose (eds.), *A Companion to the History of the Book*, Hoboken: Wiley Blackwell, 2020, p. 381: «Print runs would vary according to capacity for investment and expected demand. Much remains unknown, but there is just enough documentation to know that in the earliest years an edition size of 275-300 copies was not uncommon, while in the 1490s a print run of 600 copies may have been considered normal».
4. Redactat originàriament el 1286.

USTC 760740),⁵ i el 1478 es publicà el *Vocabularius breuiloquus* de Johann Reuchlin (Basilea: [Johann Amerbach] | USTC 748529),⁶ la lexicografia i l'estudi de la filosofia assoliren un salt qualitatiu amb l'aparició del *Dictionarium* d'Ambrogio Calepino el 1502 (Reggio dell'Emilia: Dionigi Bertocchi | USTC 817774). Ambrogio Calepino (ca. 1435-1510)⁷ va néixer a Calepio (Llombardia, Itàlia) i fou monjo de l'orde augustiniana des del 1458. El seu *Diccionari* esdevingué el més popular i el més usat: en vida de Vives fou reeditat (amb revisions i ampliacions) almenys 62 vegades,⁸ i durant el segle XVI hi hagué un total de 165 edicions.⁹ Endemés, fou una font d'inspiració per al *Dictionarium siue Latinae linguae thesaurus* de Robert Estienne (París: Estienne, 1531 | USTC 146288).¹⁰

A mesura que el *Diccionari* de Calepino es reeditava, els impressors i els curadors de les edicions n'ampliaren el contingut. Tot sembla indicar que la darrera versió del text supervisat per l'autor fou imprès en l'edició del 10 de març de 1520 (Venècia: Bernardino Benali o Benaglio). Segons el títol secundari imprès a la pàg. 2r,¹¹ aquesta és l'edició més revisada (*castigatus*) i més ampliada (*locupletius*) disponible fins aleshores i per això els termes *anima* i *animus* seran examinats a partir d'aquesta edició.

3/ El contingut de l'entrada «Animus et anima»

A la pàgina 26v de l'edició del *Diccionari* de 1520 trobem l'entrada «Animus et anima» desplegada en 78 línies, entre la línia 33 de la columna esquer-

5. USTC = *Universal Short Title Catalogue: An Open Access Bibliography of Early Modern Print Culture*, Universitat de Saint Andrews (<https://www.ustc.ac.uk>). Repositori d'edicions impreses digitalitzades.
6. Cf. J. Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe: Lexicography and the Making of Heritage*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 27-29.
7. Sobre l'autor i el diccionari, cf. A. Salvioni, *Di Ambrogio Calepino e del suo dizionario*, Bèrgam: Mazzoleni, 1839; GG. S. Rondinini, T. De Mauro, «Calepio, Ambrogio», a *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 16, 1973, p. 669-670; A. Labarre, *Bibliographie du Dictionarium d'Ambrogio Calepino (1502-1779)*, Baden-Baden: Valentin Koerner, 1975; A. Moss, «Dictionaries and Encyclopedias», a P. F. Grendler (ed.), *Encyclopedia of the Renaissance*, Nova York: RSA / Charles Scribner & Sons, vol. 2, 1999, p. 154; J. Considine (cit. n. 6), 2008, p. 29-31; A. M. Blair, *Too Much to Know*, New Haven / Londres: Yale University Press, 2010, p. 48, p. 122-123, p. 129-130.
8. Cf. A. Labarre (cit. n. 7), 1975, p. 13-39.
9. Cf. A. Labarre (cit. n. 7), 1975, p. 13-84; A. M. Blair (cit. n. 7), 2010, p. 48, p. 122.
10. Cf. J. Considine (cit. n. 6), 2008, p. 38-55.
11. Títol complet de la pàg. 2r, segons l'exemplar conservat a Múnic, Bayerische Staatsbibliothek (4 L.lat. 601 b): *Ambrosii Calepini Bergomatis eremitani dictionarium ex archetypo ipsius authoris manu paulo antequam ex hac uita decederet, longo castigatus ac locupletius scripto quam hactenus in publicum uenerit. Cum Cornucopiae et caeteris omnibus linguae Latinae authoribus quam diligentissime excerptum incipit.*

ra (col. esq.) i la línia 40 de la columna dreta (col. dr.). Tot i que pot sobtar que ambdós termes siguin tractats en una entrada unificada, és precisament aquest fet el que permet de presentar, ja formalment, la relació íntima entre ambdós conceptes i la dificultat d'explicar-los de forma independent.

Calepino comença indicant que «hi ha una diferència entre *animus* i *anima*: *anima* s'associa amb la vida i *animus* amb la deliberació [*consilium*], encara que els poetes han emprat aquests termes de manera impròpia».¹² En primer lloc, defineix *anima*: «En un ésser humà, l'*anima* és allò pel qual estem vius, som capaços de percebre i ens podem moure. Per tant, l'*anima* manté unides la força que vivifica, la força que mou i la força que percep. Totes aquestes característiques les compartim amb la resta d'animals: gràcies a l'*anima*, els animals es nodreixen, creixen i pareixen; a més, són capaços de moure's i de percebre».¹³ I a continuació, defineix *animus*: «En canvi, l'*animus* és allò pel qual som éssers humans, podem saber [*sapimus*] i podem entendre [*intelligimus*]. Aquesta força no prové de les capacitats de la matèria, sinó que, en tant que força immortal, és creada a partir del no-res per Déu en aquell moment, i és abocada dins el nostre cos».¹⁴

Calepino adverteix que «*animus* també s'usa en lloc d'*ingenium* ('intel·ligència natural') i *intellectus* ('intel·lecte', 'enteniment') ..., de tant en tant es col·loca en lloc de *uoluntas* ('voluntat'), *affectus* ('estat emocional') i *delectatio* ('delit') ..., de vegades en lloc d'*ira* ('ira') ..., alguna vegada en comptes de *fortitudo* ('coratge', 'força') –i d'aquí venen els mots *animosus* ('valent'), *magnanimus* ('de gran cor', 'magnànim') i *pusilanimus* ('de cor dèbil', 'pusil·lànim')».¹⁵ Quant al mot *anima*, Calepino adverteix que «s'utilitza en lloc de *mens* ('ment'), és a dir, en lloc d'*animus* ..., de tant en tant en lloc de *uentus* ('vent'), *spiritus* ('alè'), *flatus* ('bufada'), o *oris odor* ('pudor a la boca') ..., també en lloc d'*ira* ('ira') ..., i es troba en comptes d'*aqua* ('aigua')».¹⁶ Afegeix que «Varró emprà *anima* en comptes de *sonum* ('so') ..., i Virgili en comptes d'*homo* ('ésser humà', 'persona')».¹⁷

12. Col. esq., lín. 33-34: «Animus et anima in hoc differunt: quod anima sit uitae, animus consilii, licet haec a poetis abusive usurpentur».

13. Col. esq., lín. 34-38: «Nam anima in homine est qua uiuimus et sentimus, mouemur; ita ut contineat uim uegetandi, mouendi et sentiendi. Quae omnia communia sunt nobis cum caeteris animantibus: nam ipsa aluntur, crescunt et gignunt, mouentur praeterea et sentiunt».

14. Col. esq., lín. 38-41: «Animus uero est quo homines sumus, quo sapimus et intelligimus. Quae uis non est educta de potentia materiae, sed a Deo immortalis de nihilo creatur eodem tempore et infunditur in corpus nostrum».

15. Col. esq., lín. 51-52, 57-58, 68: «Sumitur pro ingenio siue intellectu ... Aliquando ponitur pro uoluntate siue affectu et delectatione ... Non nunquam pro ira»; Col. dr., lín. 1-2: «Quandoque pro fortitudine, unde animosus, magnanimus et pusilanimus».

16. Col. dr., lín. 7-8, 9-10, 19-20, 21: «Similiter anima capitur pro mente, id est, pro animo ... Aliquando pro uento siue spiritu aut flatu ... et oris odore ... Et anima pro ira ... Sumitur et pro aqua».

17. Col. dr., lín. 22-23: «Varro posuit animam pro sono ... Virgilius pro ipso homine».

Finalment, Calepino es fa ressò del fet que «en un ésser humà hi ha quatre ànimes [*animae*]: l'ànima vital, que també existeix en els cucs i gràcies a la qual els éssers són moguts; l'ànima sensorial, com la que hi ha en els animals salvatges que poden percebre tant la por com el gaudi; l'ànima intel·lectual, que només existeix en els éssers humans, que són capaços de pensar i de jutjar; i l'ànima que hi ha sota tots els éssers, l'ànima física (és a dir, natural): aquella que hi ha en els arbres i en les plantes; aquella gràcies a la qual (encara que ni els arbres ni les plantes no es mouen) tenen vida, ja que neixen, creixen i moren».¹⁸

Quant a les fonts emprades, Calepino exemplifica les definicions i els sentits dels termes amb passatges d'Agustí (*De spiritu et anima* 1, 13 [PL vol. 40, 781, 788]),¹⁹ Ciceró (*Tusculanae disputationes* 1.9.19, 1.17.40; *Cato de senectute* 21.78, 23.85), Horaci (*Carmina* 4.12.2), Juvenal (*Saturae* 12.57-59), Lactanci (*De opificio Dei* 17.2), Macrobi (*Commentarii in Somnium Scipionis* 1.13.9), Plató (citació en llatí, possiblement *Cratylus* 393e), Plaute (*Amphitruo* 673, Fr. 18 [14]; *Asinaria* 894; *Aulularia* 303; *Epidicus* 43-45), Plini el Vell (*Naturalis historia* 22.51.111), Sal·lusti (*De coniuratione Catilinae* 20.13, 51.1-4), Terenci (*Adelphoe* 324; *Phormio* 866-868), Varró (passatge no trobat) i Virgili (*Aeneis* 8.403, 11.24-25, 11.366; *Eclogae* 9.51; *Georgica* 2.134-135). És remarcable l'atribució de l'obra *De spiritu et anima*²⁰ a sant Agustí quan, de fet, l'autor fou el monjo benedictí del segle XII Alquer de Claravall (Alcherus Claraeuallensis).

4/ Comentari de l'entrada «Animus et anima»

En aquesta entrada queda palès que *animus* està relacionat amb la vida conscient: la racionalitat, la deliberació i el judici (*consilium*); el coneixement (*sapere*), l'enteniment (*intelligere, intellectus*) i la intel·ligència natural (*ingenium*); la voluntat (*uoluntas*); i tots els matisos que abraça la vida emocional (*affectus*): la ira (*ira*), el plaer (*delectatio*), el coratge (*fortitudo*). El conjunt d'aquestes característiques fan que un ésser humà sigui realment humà. Ani-

18. Col. dr., lín. 25-31: «Sciendum autem in homine quattuor animas esse: uitalem, scilicet quae et in uermibus est, qua tantum mouentur; sensualem, ut in brutis animalibus, in quibus est sensus et timoris et gaudi; intellectualem, quae est in hominibus tantum, qui et cogitare et iudicare possunt; et quae infra omnes est, physicam, hoc est, naturalem, ut ea quae est in arboribus et herbis, qua (etsi non mouentur) uitam tamen habent, cum nascantur, crescant et pereant». Qua (quae en l'original) és correcció meua.

19. PL = J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, 221 vols., París: Migne, 1844-1864.

20. Quant a l'estat de la qüestió sobre aquesta obra i l'anàlisi del contingut, cf. per exemple T. Regan, *A Study of the Liber de Spiritu et Anima: Its Doctrine, Sources and Historical Significance*, tesi doctoral, Universitat de Toronto, 1948 (disponible a www.archive.org; última consulta el 25 de març de 2025); G. Raciti, «L'autore del De spiritu et anima», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 53, n. 5, 1961, p. 385-401.

ma, en canvi, està relacionada amb la vida no conscient: el fet d'estar viu (*uiuere*), la percepció (*sentire*), el moviment (*mouere*), i la qualitat incorporària i invisible del vent i l'aire (*uentus*, *spiritus*, *flatus*). És precisament aquesta associació amb el camp semàntic d'aire' el que segurament motivà Calepino a incloure un passatge de Lactanci en què l'autor cristià explica que «*anima* i *animus* han rebut el nom a partir de *uentus*, mot que en grec es diu *ánemos*». ²¹ Aquesta relació presentada per Lactanci ha estat demostrada per la lingüística comparada indoeuropea, ²² i confirma el bon criteri de Calepino de tractar en una sola entrada els termes *anima* i *animus*.

L'associació d'*animus* amb vida conscient i *anima* amb vida no conscient en la producció literària i filosòfica expressada en llengua llatina es remunta al poeta Acci (ca. 170-85 aC), el qual roman fins ara el testimoni més antic sobre aquesta qüestió. En un fragment de la seva tragèdia *Epigoni* escriu: «Gràcies a l'*animus* podem saber i gràcies a l'*anima* podem gaudir [i.e. de la vida]. L'*anima* no té prou força sense l'*animus*». ²³ En el segle iv dC, el gramàtic Noni Marcel introdueix el fragment d'Acci amb aquest comentari: «L'*animus* i l'*anima* es diferencien en això: l'*animus* és allò mitjançant el qual podem saber; l'*anima* és allò mitjançant el qual podem viure». ²⁴ Aquest intent de distingir una ànima vital / no conscient (*anima*) i una ànima intel·lectual / conscient (*animus*) es mantingué en autors clàssics com Ciceró i Sèneca, però autors posteriors començaren a posar en dubte aquests dos principis. Així, Tertul·lià (ca. 155-220) defensa clarament que *animus* i *anima* no són dos principis diferents, sinó que l'*animus* (entès com a 'ment') és quelcom dins l'*anima*; és una mena d'instrument (*suggestus* 'cosa que proporciona') o facultat (*structus* 'cosa que estructura') de l'*anima*. ²⁵

D'altra banda, en aquells contextos en què el pensament aristotèlic és expressat en llatí s'acostuma a emprar el terme *anima* amb l'afegit de quali-

21. Cf. Col. esq., lín. 62-64: «Lactantius libro de opificio: "Alii sanguinem animam esse dixerunt, alii ignem, alii uentum, unde anima uel animus nomen accepit, quod Graece uentus ἄνεμος dicitur"». Citació de Lactanci, *De opificio Dei* 17.2.
22. Cf. D. S. Wodtko, B. Irslinger, C. Schneider, *Nomina im Indogermanischen Lexikon*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2008, p. 307-308. De l'antiga arrel **h₂enh₁-* ('respiració', 'respirar') deriven dues arrels secundàries: **h₂anh₁-mah₂-* i **h₂anh₁-mo-*. Mentre que la primera va evolucionar cap al mot llatí *anima* (<**anamā*; 'aire', 'alè', 'ànima', 'vida'), la segona va engendrar el mot grec ἄνεμος ('vent'), el mot osc *anams* ('esperit', 'coratge'), i el mot llatí *animus* (<**anamos*; 'esperit', 'ànima').
23. Acci, *Epigoni* Fr. 274 (E. H. Warmington [ed.], *Remains of Old Latin*, Cambridge, MA: Harvard University Press, vol. 2 [1936], p. 420): «Sapimus animo, fruimur anima; sine animo anima est debilis».
24. Acci, *Epigoni* Fr. 274 (Ibid.): «Animus et anima hoc distant: animus est quo sapimus, animus qua uiuimus».
25. Cf. Tertul·lià, *De anima* 18.5 (J. H. Waszink [ed.], *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, Leiden / Boston: Brill, 2010, p. 25): «Praestruximus neque animum aliud quid esse quam animae suggestum et structum».

tats. Així, per exemple, Calepino al·ludeix a la teoria aristotèlica de les quatre potències de l'ànima (*psychē*) quan parla de les ànimes vital (*anima uitalis*), sensorial (*anima sensualis*), intel·lectual (*anima intellectualis*) i física/natural (*anima physica, naturalis*), que corresponen, seguint el mateix ordre, als següents adjectius qualificatius aristotèlics: *kinētikē* (κινητική), *aisthētikē* (αἰσθητική), *dianoētikē* (διανοητική) i *theptikē* (θρεπτική).²⁶ En aquesta manera d'expressar la vida conscient i la vida no conscient, *animus* equivaldria a l'*anima intellectualis* (o *rationalis*), mentre que *anima* inclouria la resta d'atributs: *anima uitalis*, *sensualis* i *physica (naturalis)*.

5/ Tradició i traducció

Segons les fonts lèxiques més completes que codifiquen la llengua llatina,²⁷ l'*animus* és una mena d'alè o aire que fa possible el pensament, la sensació i la voluntat; es pot equiparar amb 'ment', i engloba els significats dels mots grecs *psychē* (ψυχή), *thymós* (θυμός), *noûs* (νοῦς), *diánoia* (διάνοια), *logismós* (λογισμός) i *pneûma* (πνεῦμα). A més, aquest terme s'utilitza per expressar 'ànima' en oposició al cos (*corpus*) i al principi de la vida física (*anima*). No obstant això, amb el pas del temps, les característiques de l'*animus* van ser assimilades per *spiritus* o *anima*, la qual cosa és testimoniada per un passatge de Descartes en què els termes que antigament eren diferenciats pels autors clàssics són presentats pel filòsof francès com a equivalents: «*Res cogitans*, és a dir, *mens* o *animus* o *intellectus* o *ratio*».²⁸

En efecte, en les nostres llengües modernes el terme *animus* ha quedat reduït al camp semàntic de, bàsicament, els impulsos de l'ànima:²⁹ en català, *ànim* té el sentit de 'voluntat' i 'estat d'ànim', igual que *ánimo* en castellà; en anglès, *animus* expressa una emoció intensa. Segons el *DIEC2*,³⁰ *ànima* és el «principi vital dels éssers vivents, especialment de l'ésser humà» (aquest

26. Cf. Aristòtil, *De anima* 413b10-13 (M. Candel [ed., tr.], *Aristòtil: De l'ànima*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2015, p. 97): «Νῦν δ' ἐπὶ τοσούτων εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὥρισται, θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει | Ara per ara diguem únicament que l'ànima és el principi de les potències esmentades i es defineix mitjançant aquestes, a saber: nutritiva, sensitiva, intel·lectual, motriu».

27. Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig: Teubner, vol. 2 (1906), p. 69-73, p. 89-105; A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris: Klincksieck, 2001 (4a ed. revisada), p. 34; P. G. W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 2016 (2a ed. corregida), p. 145-146, p. 148-149.

28. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* 2.21. Segons l'edició de Ch. Adam, P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, Paris: Leopold Cerf, vol. 7, 1904, p. 27.

29. Cf. S. Magnavacca, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014 (2a ed. ampliada), p. 73.

30. *Diccionari de la llengua catalana*, Institut d'Estudis Catalans (última consulta a <https://dlc.iec.cat> el 15 de març de 2025).

és, precisament, el significat originari d'*anima*); però també la «seu de la intel·ligència, la voluntat i la sensibilitat» (característica que, originàriament, pertanyia a l'*animus*); i una «entitat concebuda com a substància espiritual, distinta del cos i immortal» ('ànima' també és, doncs, el terme escollit en l'oposició ànima-cos). En canvi, segons aquest diccionari, *ànim* ha quedat reduït a «l'ànima en tant que vol», és a dir, a «volença, intenció, coratge, esperit, de fer una cosa», la qual cosa és només un aspecte de l'*animus* original. Si afegim a tot això el fet que *esperit* significa el «principi de les nostres resolucions», l'*ànima* racional, pensant», i també «l'impuls dominant segons el qual obrem», ens adonem que no hi ha un equivalent automàtic i directe entre els mots llatins *anima*, *animus* i *spiritus*, i les paraules catalanes *ànima*, *ànim* i *esperit*.

En els següents dos passatges extrets de l'obra de Joan Lluís Vives (1492/3-1540) *Satellitium siue symbola* (Lovaina: Pieter Martens, 1524 | USTC 404738) podem copsar els diversos matisos que admeten els termes *animus* i *anima* (assenyalats en cursiva):

«Neminem metue innocens, nam probo *animus* nemo potest nocere».³¹

No tinguis por de ningú, si ets innocent, ja que ningú no pot perjudicar una *ànima* bona | un *esperit* bo | una *ment* bona | una *consciència* bona | una *voluntat* bona.

«Et, si corpori noceat, hactenus nocet ut *animam* ex eo ... emittat».³²

I, si algú fa mal al cos, el malmet prou per tal de fer-ne sortir l'*alè vital* | la *vida* | l'*ànima*.

Segons els matisos ara esmentats, una locució llatina com *ex animo meo* no té, en el fons, un significat tan unívoc com aparentment pot semblar: no només pot significar 'des de la meua ànima', sinó també 'des del meu esperit', 'segons el meu enteniment', 'segons la meua ment', 'des del meu cor', 'a causa de la meua voluntat', 'des de la meua consciència', 'a causa del meu estat emocional', 'd'acord amb la meua intel·ligència natural'. Igualment, la frase *animam comprime* també admet diversos matisos: 'contingues l'alè', 'mantingues la vida', 'conserva l'ànima', o fins i tot 'reprimeix [aquella] persona'.

6. Cloenda

De la mateixa manera que és difícil descriure amb paraules pròpies allò que sent una altra persona, així també és difícil d'expressar en la llengua

31. Vives, *Satellitium siue symbola* 90 (J. Tello [ed., tr.], Joan Lluís Vives: *The Satellitium siue symbola or The squadron of symbolic maxims*, Ginebra: Droz, 2023, p. 122).

32. *Idem*.

pròpia allò que és dit o escrit en una altra llengua. La traducció és sempre una aproximació insatisfactòria que sovint ha de ser contextualitzada amb una generosa nota a peu de pàgina o una Introducció que expliqui el sentit original dels termes usats i la problemàtica que hom troba a l'hora de traduir-los.

La qüestió de com les nocions d'«ànima», 'principi vital' i 'principi de consciència' han estat expressades en la tradició literària i filosòfica escrita en llengua llatina és important per entendre una mica millor la nostra naturalesa. I el fet que, freqüentment, aquests termes siguin de difícil traducció palesa la dificultat d'arribar a copsar l'essència íntima de les coses mitjançant el nostre limitat intel·lecte humà.

El trencaclosques de Dió i Teó: una anàlisi de la nova solució de Carmichael

MARTA CAMPDELACREU ARQUÉS

Universitat de Barcelona-SCF

Resum: Recentment, Chad Carmichael ha proposat una nova solució al trencaclosques de Dió i Teó. Aquesta solució es basa, en part, en la resposta de Carmichael a la *pregunta especial sobre la composició*. En aquest treball argumentaré que la resposta de Carmichael a aquesta pregunta assumeix una tesi *arbitrària* i que, per tant, no és adequada. Això implica que la seva solució al trencaclosques de Dió i Teó tampoc ho és.

Paraules clau: Chad Carmichael, paradoxa de Dió i Teó, pregunta especial sobre la composició, tesi arbitrària.

The puzzle of Dion and Theon: an analysis of Carmichael's new solution

Abstract: Recently, Chad Carmichael has proposed a new solution to the puzzle of Dion and Theon. This solution is partially based on Carmichael's answer to the *special composition question*. In this paper, I argue that Carmichael's answer to this question contains an *arbitrary* thesis. Therefore, it is not adequate. This implies that his solution to the puzzle of Dion and Theon is equally inadequate.

Keywords: Chad Carmichael, the puzzle of Dion and Theon, the special composition question, arbitrary thesis.

1/ Introducció

El trencaclosques de Dió i Teó, que hem heretat de Crisip,¹ ens explica que, en cert moment de temps, existeix un home, Dió. A més, Teó és l'objecte que ocupa la regió ocupada per Dió-menys-el-seu-peu-esquerre. Segons la *Llei de Leibniz*, si un objecte *a* i un objecte *b* són el mateix objecte, llavors *a* i *b* tenen les mateixes propietats. Així, com que Dió i Teó no tenen les mateixes propietats, hem de concloure que no són el mateix objecte. Suposem, però, que, al cap d'un temps, Dió perd el seu peu esquerre. Així, ara, Dió i Teó ocupen la mateixa regió espaciotemporal. Molts filòsofs defensen que és una tesi de sentit comú que dos objectes numèricament diferents no poden ocupar mai la mateixa regió espaciotemporal. Com que Dió i Teó, hem conclòs abans, són dos objectes diferents, hem de concloure ara que no ocupen la mateixa regió espaciotemporal. Però unes línies més amunt, havíem conclòs que sí que compartien la mateixa regió espaciotemporal. Hem arribat, doncs, a una contradicció.

Chad Carmichael (Carmichael, 2020) proposa i defensa extensament una nova solució a aquest trencaclosques que pretén estar d'acord amb el sentit comú. La solució de Carmichael afirma que, inicialment, Dió és un home que té dos peus. D'altra banda, no existeix cap objecte que ocupi la regió ocupada per Dió-menys-el-seu-peu-esquerre. És a dir, Teó no existeix. El que sí que existeix són les parts normals i corrents de Dió: a més a més dels seus peus, existeixen el seu cap, el seu tors, els seus braços, etc. En un determinat moment, Dió perd el peu esquerre. Però Teó, de la mateixa manera que en el moment inicial, tampoc existeix ara. Simplement, Teó no existeix ni ha existit mai. Si Teó no existeix, llavors el trencaclosques queda solucionat, ja que, ateses les tesis restants, no arribem a cap contradicció.

En la defensa de la seva solució, Carmichael usa de forma essencial (vegeu: Carmichael, 2020, secció 4) la resposta que dona a la pregunta tradicionalment anomenada *pregunta especial sobre la composició* (PEC, d'ara endavant): donada una pluralitat d'objectes, en quines condicions existeix un altre objecte que té els objectes d'aquesta pluralitat com a parts pròpies? (per a la formulació de la PEC i una extensa discussió sobre diferents possibles respostes, diferents de la que analitzarem aquí, vegeu: Van Inwagen, 1990).

En aquest article em voldria fixar justament en la resposta que dona Carmichael a la PEC, ja que la plausibilitat de la seva solució al trencaclosques de Dió i Teó en depèn. El que faré serà argumentar que la resposta de Carmichael a la PEC conté de forma essencial una tesi que és, en el sentit que especificarem, *arbitrària*. Per tant, la resposta de Carmichael a la PEC no és

1. Carmichael (2020) explica que, segons ens ha arribat de Filó d'Alexandria, Crisip (c.280 a. de C.-c.206 a. de C.) és la font originària d'aquest trencaclosques.

plausible. I, per tant, tampoc ho és la seva solució al trencaclosques de Dió i Teó, que en depèn.

L'estructura de l'article és la següent. En la secció 2 explicaré quina és la resposta de Carmichael a la PEC i, en la secció 3, argumentaré que conté de forma essencial una tesi que és *arbitrària*. Finalment, conclouré que el fet que la resposta de Carmichael a la PEC sigui implausible implica que la seva solució al trencaclosques de Dió i Teó també ho és.

2/ La pregunta especial sobre la composició

Com hem dit abans, Peter van Inwagen va formular (Van Inwagen, 1990) la *pregunta especial sobre la composició* (PEC): donada una pluralitat d'objectes, en quines condicions existeix un altre objecte que té els objectes d'aquesta pluralitat com a parts pròpies? Com expliquen els seus autors a (Korman i Carmichael, 2016, secció 2) i (Carmichael, 2015, secció 1) les respostes més defensades actualment són les *extremistes*. Per un cantó, tenim l'*universalisme*² –per qualsevol dos objectes, hi ha un altre objecte que aquests componen. I per l'altre, el *nihilisme*³ –no hi ha objectes compostos, només *simples*. És més, les poques propostes *moderades*⁴ que s'han formulat, com per exemple la resposta *organicista* de Van Inwagen –uns objectes componen un altre objecte si i només si la seva activitat constitueix una *vida* (en sentit biològic)–, no tenen com a resultat una ontologia que s'ajusti al sentit comú.⁵ Una *ontologia de sentit comú* és una ontologia que afirma que, per exemple, les estàtues, les cadires, els minerals i els tigres existeixen, però rebutja que existeixin objectes com aquell que tindria com a parts pròpies l'Everest i la Lluna.

En una sèrie d'articles recents, Carmichael ha proposat (i aplicat) una nova resposta a la PEC que, en contra de les respostes més defensades actualment, s'ajusta al sentit comú –vegeu (Carmichael, 2015) per la formulació i defensa de la proposta–; a Korman i Carmichael (2016, secció 2) els autors comparen la proposta amb altres respostes a la PEC rellevants en la literatura contemporània; i a Carmichael (2020), com ja hem mencionat abans, Carmichael usa la proposta per defensar la seva solució al trencaclosques de Dió i Teó.

Passem, doncs, a presentar la proposta de Carmichael. Com veurem, la resposta de Carmichael a la PEC té en compte, com ens assenyala el sentit comú, que la *relació de composició*, per exemple, per als éssers humans pot ser diferent de la *relació de composició*, per exemple, per a les cadires. Diferents

2. Aquesta proposta la defensen, entre d'altres, Quine (1960, 1981), Lewis (1986), Heller (1990), Sider (2001), Varzi (2006), Varzi (2009) i Braddon-Mitchell i Miller (2006).

3. Aquesta proposta la defensen d'una manera o altra, per exemple, Hossack (2000), Dorr (2005) i Horgan i Potrč (2008).

4. Així les anomenen Carmichael i Korman.

5. Vegeu Merricks (2001) per a un punt de vista similar.

casos de composició poden basar-se en diferents *relacions de composició*. Vegem-ho detalladament.

Per començar, abans de presentar la proposta final de Carmichael, és convenient presentar breument, tal com fa ell mateix a Carmichael (2015), les quatre tesis generals sobre els esdeveniments (algunes de les quals Carmichael refina més tard) que ens permetran entendre-la més fàcilment (vegeu Carmichael, 2015, p. 477-479): (1) Normalment, els esdeveniments estan *constituïts* per les *activitats* de certs objectes. Per exemple, seguint Van Inwagen, podem dir que això és el que passa en el cas de la vida (en sentit biològic) d'una persona (Van Inwagen, 1990, secció 9). Pensem, per exemple, en els seus òrgans, cèl·lules, molècules, altres objectes més simples... i totes les *activitats* que aquests objectes porten a terme. Les seves *activitats constitueixen* l'esdeveniment que és la vida biològica d'aquesta persona. Un altre exemple que aporta Carmichael és el de l'esdeveniment atmosfèric associat a un tornado, que està *constituït* per les *activitats* de certs trossos de diferents materials, de certes gotes d'aigua, etc.; (2) Per a alguns objectes compostos, passa el següent: el fet que un objecte existeixi està *fonamentat* en el fet que un esdeveniment subjacent del tipus adequat s'esdevingui. Per exemple, el fet que una persona existeixi està *fonamentat* en el fet que la vida (biològica) de la persona s'esdevingui. O un altre exemple: Carmichael afirma que un tornado és un objecte i que el fet que existeixi està *fonamentat* en el fet que un esdeveniment atmosfèric subjacent del tipus adequat s'esdevingui; (3) Quan el fet que un objecte existeixi està *fonamentat* en el fet que un esdeveniment subjacent s'esdevé, l'esdeveniment *imposa suficient unitat* als objectes les *activitats* dels quals el *constitueixen* (més endavant, en direm més, sobre això). Quan això passa, els objectes les *activitats* dels quals *constitueixen* l'esdeveniment són parts de l'objecte compost que passa a existir. Per exemple, els trossos de diferents materials, les gotes d'aigua, etc., les *activitats* dels quals *constitueixen* l'esdeveniment atmosfèric subjacent a un tornado són parts d'aquest tornado (atès que el fet que aquest tornado existeixi està *fonamentat* en el fet que l'esdeveniment atmosfèric s'esdevé); (4) Per a alguns objectes compostos no existeix un esdeveniment subjacent d'aquest tipus. Diu Carmichael: «Per exemple, en el cas d'un objecte com un roc, no sembla que hi hagi un esdeveniment subjacent que unifiqui les seves parts. Objectes com els rocs no són objectes *fonamentats-en-esdeveniments*, sinó objectes de *tipus-tros*»⁶ (Carmichael, 2015, p. 478).

Aquesta és la proposta de Carmichael (2015, p. 479):

Necessàriament, per a tots els *xs*, hi ha un *y* tal que els *xs* componen *y* si i només si, o bé (i) els *xs* són de *tipus-tros* i els *xs* estan *units* o bé (ii) les *activitats* del *xs* constitueixen un esdeveniment que imposa suficient unitat als *xs*.

6. La traducció i les cursives són meves.

Per entendre bé aquesta definició necessitem fer alguns aclariments. Primer de tot veurem les definicions que necessitem i després les aplicarem per tal de poder entendre millor la proposta.

Per començar, què vol dir que *un esdeveniment, e, imposa suficient unitat als xs*? Aquesta és la definició de Carmichael (2015, p. 482):

- a) *e imposa suficient unitat als xs* si i només si les activitats dels xs constitueixen *e*;
- b) *e s'automanté*: estadis anteriors de *e* causen estadis posteriors de *e*;
- c) *e és homeodinàmic*: possiblement, hi ha xs tals que les activitats dels xs constitueixen *e* en un moment de temps, però cap dels xs participa en *e* en un altre moment de temps (en el qual *e* s'esdevé).

En segon lloc, què vol dir que un objecte sigui de *tipus-tros*? Carmichael ofereix la següent definició (Carmichael, 2015, p. 484):

x és de *tipus-tros* si i només si *x* és un objecte material i no hi ha cap esdeveniment *e* tal que el fet que *x* existeix està fonamentat en el fet que *e* s'esdevé.

Finalment, abans de posar totes aquestes definicions en pràctica, exposarem una última definició. Què vol dir que uns certs xs *estan units*? Segons Carmichael (2015, p. 484), uns certs xs estan units si i només si, per a qualsevol dos d'ells passa que: o bé l'un és un ancestre de l'altre respecte a la relació d'*estar connectat* o bé l'altre és un ancestre de l'un respecte a la relació d'*estar connectat*. En què la relació d'*estar connectat* l'hem d'entendre segons (Hoffman i Rosenkrantz, 1997). Carmichael diu:

Seguint Hoffman i Rosenkrantz [...], podem definir [...] *equilibri dinàmic*: a grans trets, la relació que existeix entre dues coses entre les quals hi ha un equilibri de forces d'atracció i repulsió. Donada aquesta noció, ells defineixen la relació d'*estar connectat* com la relació que existeix entre dos objectes materials quan (i) qualsevol dels objectes és tal que és físicament possible empènyer-lo o estirar-lo en qualsevol direcció movent corresponentment l'altre objecte i (ii) això és així en virtut de la relació d'equilibri dinàmic que hi ha entre ells. (Carmichael, 2015, p. 484)⁷

Vegem ara, per entendre millor la proposta de Carmichael, un parell d'exemples. Suposem que tenim diverses peces de fusta i alguns claus. Aquests objectes són de *tipus-tros* (Carmichael considera que són objectes pels quals no hi ha cap esdeveniment tal que el fet que l'esdeveniment s'esdevingui fonamenta el fet que l'objecte existeixi). A més, estan *units* en forma de cadira. En virtut de (i), componen un objecte. Un altre exemple: suposem, simplificadament, que certs *simples* són tals que les seves *activitats constitueixen* un esdeveniment, una vida humana (en sentit biològic) que *imposa*

7. Aquesta traducció i la resta d'aquesta obra son meves.

suficient unitat a aquests *simples*: aquest esdeveniment, la vida, *s'automanté* (estadis anteriors d'ell causen estadis posteriors d'ell) i és *homeodinàmic* (és possible que tots els *simples* les *activitats* dels quals *constitueixen* la vida en cert moment de temps siguin substituïts a poc a poc per altres *simples* les *activitats* dels quals passen ara a *constituir* aquesta mateixa vida). Donat (ii), aquests *simples* componen un objecte, un ésser humà. D'altra banda, dos dofins en-ganxats amb cola no componen un altre objecte ja que no es compleixen ni (i) ni (ii); no són objectes *típus-tros* i no existeix cap esdeveniment que *imposi* *suficient unitat* als dofins.

3/ Arbitrarietat

En aquesta secció argumentaré que la resposta de Carmichael a la PEC conté una tesi que, per tot el que en sabem fins ara, és *arbitrària*. Mostraré que, per tot el que en sabem fins ara, la diferència entre esdeveniments homeodinàmics i no homeodinàmics és una diferència entre esdeveniments que, en contra del que diu Carmichael, no és rellevant per determinar la idoneïtat d'un esdeveniment per *fonamentar l'existència, ser a la base de generació*, d'un objecte. La diferència que postula Carmichael entre aquests esdeveniments (només els esdeveniments homeodinàmics poden *fonamentar l'existència, ser a la base de generació* d'un objecte) és, doncs, *arbitrària*. Vegeu (Fairchild, 2022) per a un argument a favor de la importància d'obtenir teories no arbitràries en metafísica. Aquí, per qüestions d'espai, ho assumirem sense raonar-ho més.

Argumentaré que la distinció que fa Carmichael és arbitrària de la següent manera: primer, mostraré que no sembla que hi hagi cap raó genèrica basada en les nostres intuïcions de sentit comú que doni suport a la tesi de Carmichael. Després mostraré que hi ha sèries de casos particulars en què, intuïtivament, no sembla que es doni la distinció que Carmichael proposa. Amb tot, podria haver-hi una raó de caràcter no intuïtiu per fer la distinció. A continuació, mostraré que Carmichael tampoc en dona cap. Finalment, consideraré si Carmichael podria afirmar que, simplement, es tracta d'una distinció *primitiva* i donaré raons per a pensar que, en aquest cas, aquest moviment no és legítim.

Comencem, doncs, per preguntar-nos si hi ha cap raó genèrica basada en les nostres intuïcions de sentit comú a favor de la tesi que només els esdeveniments homeodinàmics (si a més a més s'automantenen) poden *fonamentar l'existència, ser a la base de generació*, d'un objecte. És a dir, el que ens preguntem és si tenim cap intuïció genèrica de sentit comú, no basada en exemples particulars, que ens faci pensar que per tal que un esdeveniment pugui ser a la *base de generació* d'un objecte, aquest esdeveniment ha de ser tal que: possiblement, els seus *participants* (els objectes *implicats* en l'esdeveniment) canvien totalment al llarg del temps. Segons Carmichael, un esdeveniment

tal que pot canviar la majoria dels seus *participants* o molts dels seus *participants* o alguns dels seus *participants*, però no tots i cadascun d'ells, només per aquest fet, ja no pot ser a la *base de generació* d'un objecte.

Crec que és segur afirmar que no tenim cap intuïció genèrica de sentit comú d'aquest tipus. No sembla que tinguem cap intuïció genèrica de sentit comú respecte a si ha de ser possible per a un esdeveniment canviar la totalitat dels seus *participants* per tal que pugui ser a la *base de generació* d'un objecte.

El que mostraré ara és que hi ha exemples d'esdeveniments particulars no homeodinàmics tals que el sentit comú no sembla distingir-los, pel que fa a la seva idoneïtat per ser a la *base de generació* d'un objecte, d'esdeveniments homeodinàmics que, segons Carmichael, sí que són a la *base de generació* d'un objecte.

L'exemple que utilitzaré és el següent. Imaginem-nos un roc i considerem les seves parts pròpies. Considerem què podria passar-los durant l'existència del roc. Anomenarem les parts pròpies del roc «*rs*». Com que el roc que tenim en ment és un roc normal i corrent, el següent sembla perfectament possible: a causa de processos naturals com, per exemple, l'erosió i ocasions en les quals (per exemple, per forces naturals) petites quantitats de material queden enganxades al roc o es perden, les *rs* podran variar lleugerament al llarg del temps. A més, al llarg de l'existència del roc, pot estar sotmès a diferents forces, com forces de compressió, o a diferents processos, com els processos de refredament o d'escalfament, etc. Atesos tots aquests processos, forces, etc., les posicions i posicions relatives de les *rs* aniran canviant al llarg de l'existència del roc per tal que la cohesió interna del roc es mantingui (aquestes reorganitzacions poden ser considerades com a molt mínimes quan es consideren les parts macroscòpiques del roc, però no ho seran tant si el que considerem són les parts més petites, fins i tot microscòpiques, del roc).

Considerem, ara, aquestes organitzacions i reorganitzacions de les posicions i posicions relatives de les *rs* al llarg del temps i fem-ho juntament amb tot allò que diu Carmichael sobre què compta com a *activitats* dels objectes. Carmichael diu: «Potser pot deixar-se obert què compta exactament com una activitat en el sentit rellevant. Principalment, tinc en ment fets sobre la posició spatiotemporal al llarg del temps». (Carmichael, 2015, p. 481 nota a peu de pàgina 14)

Dit això, sembla clar que totes aquestes organitzacions i reorganitzacions de les posicions i posicions relatives de les *rs* al llarg del temps poden ser enteses com a activitats de les *rs*, en la terminologia de Carmichael. Però llavors, si això és així, sembla plausible afirmar que hi ha un esdeveniment constituït per les activitats de les *rs*; l'esdeveniment, podríem dir, de la *preservació de la cohesió* a la roc de les *rs*. Aquest esdeveniment s'esdevindria durant un cert període de temps, aquell durant el qual el roc existeix. Anomenem a aquest esdeveniment '*e_{rs}*'.

Segons Carmichael, el fet que el roc existeixi no pot estar fonamentat en el fet que e^r s'esdevingui perquè e^r no és un esdeveniment homeodinàmic. Un roc no pot canviar tots els seus components al llarg de la seva existència.

Ara, preguntem-nos el següent. Comparem (a) (b) i (c):

- a) El fet que l'esdeveniment que és la vida (biològica) de l'Emma s'esdevingui fonamenta el fet que l'Emma existeixi.
- b) El fet que l'esdeveniment atmosfèric subjacent a un tornado s'esdevingui fonamenta el fet que el tornado existeixi.
- c) El fet que e^r s'esdevingui fonamenta el fet que el roc existeixi.

Segons la proposta de Carmichael, les dues afirmacions de (a) i (b) són vertaderes. Els esdeveniments mencionats són homeodinàmics (i s'automantenen) i, per tant, el fet que s'esdevinguin pot fonamentar el fet que els objectes corresponents existeixin. En canvi, l'afirmació de (c) és falsa, ja que e^r no és un esdeveniment homeodinàmic i, per tant, el fet que s'esdevingui no pot fonamentar el fet que el roc existeixi.

Crec que es pot afirmar amb seguretat que no tenim cap intuïció de sentit comú que ens digui que les afirmacions de (a) i (b) són vertaderes, mentre que l'afirmació de (c) no ho és, i menys que això sigui així perquè els esdeveniments mencionats a (a) i (b) són homeodinàmics i l'esdeveniment mencionat a (c) no ho és.

És més, el que hem vist pel cas del roc pot reproduir-se de forma anàloga per a tot tipus, és clar, de pedres i minerals, però també per a tot tipus de trossos i peces de materials de tota mena.

Fins aquí hem argumentat que no sembla haver-hi cap intuïció genèrica de sentit comú que afavoreixi la distinció que fa Carmichael; i també que, almenys en una bona sèrie de casos particulars, no sembla que les nostres intuïcions afavoreixin la distinció. El que ens preguntarem ara és si Carmichael dona algun argument, no basat en intuïcions, a favor de la seva tesi.

Per veure que això no és així, a continuació presentarem tot allò que Carmichael diu en relació a aquest punt en l'article en el qual presenta i defensa de forma més detallada la seva proposta (és a dir, a Carmichael, 2015).

Com hem vist al principi de la secció anterior, abans de presentar formalment la seva proposta, Carmichael introdueix diverses tesis sobre els esdeveniments. És en aquest punt en què afirma que, per a alguns objectes compostos, el fet que l'objecte existeixi està fonamentat en el fet que un cert esdeveniment subjacent s'esdevé. Carmichael ofereix com a exemples persones i tornados. Després d'això, Carmichael afirma que quan el fet que un objecte existeix està fonamentat en el fet que un esdeveniment s'esdevé, l'esdeveniment *imposa suficient unitat* als objectes les activitats dels quals el constitueixen. Un exemple d'això seria la vida d'una persona, que (simplificant) *imposa suficient unitat* als simples les activitats dels quals la constitueixen. Hi ha altres esdeveniments, diu Carmichael, que, clarament, no *imposen*

suficient unitat als objectes les activitats dels quals els constitueixen i, així, no poden ser a la base de *generació d'un objecte*. Per exemple, diu, això és el que passa en el cas de les converses. D'acord amb aquesta distinció intuïtiva, Carmichael conclou que «som bastant bons a l'hora de distingir esdeveniments que imposen suficient unitat, com la meua vida, d'esdeveniments que no imposen suficient unitat, com les converses». (Carmichael, 2015, p. 478) Estic d'acord que hi ha una distinció intuïtiva entre una vida i una conversa en el sentit que diu Carmichael. No obstant, això no significa que hi hagi una distinció intuïtiva entre una vida o l'esdeveniment subjacent a un tornadó i els esdeveniments del tipus de e^s . Són els esdeveniments com e^s *més del tipus de les vides i els esdeveniments associats als tornados o són més del tipus de les converses? La tesi que els esdeveniments del tipus de e^s són més del tipus de les converses que del tipus de les vides o dels esdeveniments subjacents als tornados és una tesi clau per a la proposta de Carmichael perquè això justificaria que els esdeveniments del tipus de e^s (esdeveniments no homeodinàmics) no poden ser a la base de generació d'un objecte. Què diu Carmichael en relació amb això? Merament, que sembla així: «per a alguns objectes compostos, no hi ha cap esdeveniment subjacent en absolut. Per exemple, en el cas d'un objecte com un roc, no sembla haver-hi cap esdeveniment subjacent que unifiqui les seves parts».* (Carmichael, 2015, p. 478).

Malgrat el que afirma Carmichael en aquesta citació, hem vist més amunt que no és correcte dir que *no ens sembla* que hi hagi un esdeveniment subjacent a un roc que unifiqui les seves parts. Però llavors, Carmichael ens hauria de proporcionar un argument per a aquesta tesi i per a la tesi més general que els esdeveniments del tipus de e^s *són més del tipus de les converses que del tipus de les vides o dels esdeveniments subjacents als tornados. I no ho fa. Després d'això, més tard en l'article, Carmichael simplement proposa entendre la imposició d'unitat suficient* per part d'un esdeveniment als seus participants en els següents termes: l'esdeveniment ha de ser homeodinàmic i s'ha d'automantenir.

Això és tot el que Carmichael diu en relació amb la tesi que només els esdeveniments que són homeodinàmics (i que s'automantenen) poden ser a la base de generació d'un objecte. I és clar que això no pot ser considerat una justificació argumental, no basada simplement en intuïcions, de la tesi.

Finalment, considerem la possibilitat que Carmichael postuli que el fet que només els esdeveniments homeodinàmics puguin ser a la base de generació d'un objecte sigui un fet primitiu de la realitat. Seria aquest un moviment legítim? Tot i que és veritat que totes les teories metafísiques postulen un primitiu o altre, això no vol dir que tota postulació d'un primitiu sigui legítima. Com diu (Baron, 2015), l'adopció d'un fet primitiu per part d'una teoria metafísica ha de ser independent de la necessitat de resoldre una objecció a la teoria. Baron afegeix que l'adopció d'un fet primitiu no pot estar basada

només en els motius que es tenien en primer lloc per introduir la teoria (és a dir, la justificació no pot ser només del tipus: adoptant el nou fet primitiu possibilitem que la teoria expliqui allò pel qual havíem introduït en primer lloc la teoria mateix). La justificació per a l'adopció d'un fet primitiu ha de ser del tipus: la seva adopció incrementa el valor explicatiu de la teoria o incrementa l'adequació descriptiva de la teoria.

Sembla plausible pensar que si postuléssim que és primitiu que només els esdeveniments homeodinàmics poden ser a la *base de generació* d'un objecte estaríem qualificant una distinció de primitiva només per resoldre l'objecció que estem considerant, segons la qual es tracta d'una teoria que postula fets arbitraris. Carmichael podria respondre que això no és així i que, de fet, la introducció d'aquest element primitiu el que fa és augmentar el valor explicatiu o descriptiu de la teoria? Vegem que no.

Primer, l'adopció de la distinció primitiva en qüestió no augmentaria el valor explicatiu de la teoria, ja que, tot i que ajudaria a explicar quins són els casos de composició, ho faria d'una manera totalment *misteriosa*. Com diu Baron (en relació a un altre debat metafísic), hauríem canviat un *mysteri* per un altre *mysteri*. Tampoc augmentaria el valor descriptiu de la teoria, ja que, malgrat que l'ajudaria a descriure correctament (d'acord amb el sentit comú) quins objectes existeixen, el valor descriptiu de la teoria disminuiria pel que fa a aquelles característiques dels esdeveniments que (d'acord amb el sentit comú) els fan adequats per ser a la *base de generació* d'un objecte. Com ja hem vist, la distinció proposada per Carmichael no té res d'intuitiva segons el sentit comú. Cal assenyalar aquí que Carmichael reconeix que és plausible assumir que una teoria sobre els objectes com la que proposa ha d'anar acompanyada d'una teoria sobre els esdeveniments que preservi el que en diu el sentit comú (Carmichael, 2015, p. 488 nota a peu de pàgina 22).

En conclusió, si el que hem dit és correcte, podem concloure que la proposta de Carmichael per respondre a la PEC conté una tesi crucial que, per tot el que ens n'ha dit fins ara, sembla clarament arbitrària.

4/ Conclusió

Com hem explicat, Carmichael basa, en part, la seva solució al trencaclosques de Dió i Teó en la seva resposta a la PEC. Però si el que hem dit és correcte, la resposta de Carmichael a la PEC conté una tesi crucial que sembla clarament arbitrària. Això la fa difícilment acceptable. I això, al seu torn, fa que la seva solució al trencaclosques de Dió i Teó sigui, també, difícilment acceptable.

Bibliografia

- BARON, Sam (2015) «Et Tu, Brute » a Chris Daly (Ed.), *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*. Palgrave MacMillan, p. 258-281.
- BRADDON-MITCHELL, David i MILLER, Kristie (2006) «Talking about a Universalist World». *Philosophical Studies*, n. 130, p. 499-534.
- CARMICHAEL, Chad (2015) «Toward a Commonsense Answer to the Special Composition Question». *Australasian Journal of Philosophy*, n. 93, p. 475-490.
- CARMICHAEL, Chad (2020) «How to Solve the Puzzle of Dion and Theon Without Losing Your Head». *Mind*, n. 129, p. 205-224.
- DORR, Cian (2005) «What We Disagree About When We Disagree About Ontology», a Mark Eli KALDERON (Ed.), *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, p. 234-286.
- FAIRCHILD, Maegan (2022) «Arbitrariness and The Long Road to Permissivism». *Noûs*, n. 56, p. 619-638.
- HELLER, Mark (1990) *The Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOFFMAN, Joshua i ROSENKRANTZ, Gary S. (1997) *Substance: Its Nature and Existence*. Londres: Routledge.
- HORGAN, Terence E. i POTRČ, Matjaž (2008) *Austere Realism: Contextual Semantics Meets Minimal Ontology*. Cambridge: MIT Press.
- HOSSACK, Keith (2000) «Plurals and Complexes». *British Journal for the Philosophy of Science*, n. 51, p. 411-443.
- KORMAN, Daniel i CARMICHAEL, Chad (2016) «Composition», a *The Oxford Handbook of Topics in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- LEWIS, David (1986) *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- MERRICKS, Trenton (2001) *Objects and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- QUINE, W.V. O. (1960) *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- QUINE, W.V.O. (1981) *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press.
- SIDER, Theodore (2001) *Four-dimensionalism*. Oxford: Oxford University Press.
- VAN INWAGEN, Peter (1990) *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press.
- VARZI, Achille (2006) «The Universe Among Other Things». *Ratio*, n. 19, p. 107-120.
- VARZI, Achille (2009) «Universalism Entails Extensionalism». *Analysis*, n. 69, p. 599-604.

Mary Parker Follett: *poder-amb* i la dinàmica de les organitzacions

NÚRIA SARA MIRAS BORONAT

Universitat de Barcelona-SCF

Resum: L'obra de Mary Parker Follett està encara mancada d'una adequada recepció política, com la de moltes dones de la seva generació. L'article repassa les principals aportacions de Follett a la teoria de la democràcia i a la dinàmica d'organitzacions. En primer lloc, la psicologia social naturalista i organicista centrada en els grups i en principis progressius d'associació humana. En segon lloc, la distinció entre *poder-sobre* i *poder-amb* com a superació del realisme polític que tradicionalment ha fundat l'Estat en la violència. Finalment, el reconeixement i la diferència com a motors de la visió evolutiva de la democràcia.

Paraules clau: Pragmatisme, teoria de grups, dinàmica d'organitzacions, poder, diferència.

Mary Parker Follett: power-with and the dynamics of organizations

Abstract: As occurred with most women of her generation, Mary Parker Follett's work lacks a proper reception. The paper sums up the main contributions by Follett to the theory of democracy and the dynamic of organizations. First, it recovers the naturalist and organicist social psychology focused on groups and the progressive principles of human association. Second, it retakes the distinction between *power-over* and *power-with* as transcending political realism, which traditionally funded the State on violence. And, to conclude, it puts recognition and difference as the motor of an evolutive vision of democracy.

Keywords: Pragmatism, group theory, dynamic of organizations, power, difference.

1/ Mary Parker Follett (1868-1933): la mare de la gestió moderna

Mary Parker Follett (1868-1933) fou una filòsofa, educadora, activista i reformadora social estatunidenca. En vida, fou considerada allò que un cop s'anomenà *intel·lectual públic*, és a dir, una persona l'opinió de la qual és consultada i respectada. Tenia com a interlocutors figures com John Dewey i Walter Lippman; la fama d'ella era comparable a la d'ells. Theodore Roosevelt arribà a nomenar-la assessora en matèria d'iniciatives ciutadanes i Talcott Parsons l'elevà a l'honor de ser la «mare de la gestió moderna» (Wren i Bedeian, 2009, p. 321).¹ En vida, arribà a ser la primera dona convidada com a conferenciant a la London School of Economics el 1933, poc abans de morir de càncer de mama.

Tot i aquesta impressionant llista de mèrits, amb Follett succeí el mateix que amb la majoria de les dones de la seva època, que, en no haver pogut accedir a una carrera acadèmica, no van deixar escola i el seu llegat s'ha mantingut amb penes i treballs per l'esforç voluntariós d'unes poques persones que han maldat perquè no caigui en l'oblit.² Follett pertany a la primera generació de noies que va poder tenir accés a l'educació superior, però el seu camí no va ser fàcil. Havia nascut a Quincy, Massachusetts. El pare era alcohòlic i no va proveir-les econòmicament ni a ella ni a la seva mare, excepte per un breu període de temps. Quan el pare mor el 1895, Follett ha de fer-se càrrec de la seva mare invàlida com pot i tirar endavant. Gràcies a la Society to Encourage Studies at Home fundada per Ana Eliot Ticknor, la noia va poder estudiar a casa i preparar l'examen d'accés a Harvard (McKenna i Pratt, 2015, p. 127). Inicià estudis a la secció femenina (que més tard rebria el nom de Radcliffe College), va graduar-se *summa cum laude* el 1898. El seu primer llibre *The Speaker of the House of Representatives* (1896) es correspon amb la seva fase estudiantil sota la direcció del professor d'Història Albert Bushnell Hart.³ Malauradament, en aquells temps, la possibilitat de seguir amb un doctorat i incorporar-se a la universitat com a recercadores i docents estava vetada a les dones (García Dauder, 2010; Rosenberg, 1992; Seigfri-

1. Podria compartir aquest honor amb Lillian Gilbreth (1878-1972), psicòloga, enginyera industrial i educadora estatunidenca.
2. Amb ella aquest esforç voluntariós és literal. Com ens explica la seva biògrafa, Joan Tonn, Follett va deixar instruccions precises que es destruïssin tots els seus documents personals el 1928, quan es va traslladar a viure a Londres. A Londres, la seva amiga Katherine Furse també va rebre la petició que es desfés de tots els seus papers un cop es morís (Tonn, 2003, p. xii). El que sabem d'ella és gràcies a la reconstrucció que se'n va poder fer amb els documents que no va poder fer desaparèixer i alguns testimonis personals de familiars propers.
3. El professor Hart va ser també el mentor de W.E.B. Du Bois, líder del moviment pels drets de les persones negres. A Radcliffe no tothom era tan obert de ment. Follett va topar amb Wendell Barrett, un ferm opositor a la coeducació, fet que la va empènyer a realitzar una estada formativa al Newnham College d'Anglaterra, lluny de Boston, per una llarga temporada (McKenna i Pratt, 2015, p. 127).

ed, 1996). Follett decideix dedicar-se a l'educació i durant la seva activitat docent a la Mrs Shaw School de Boston coneixerà Isabella Briggs, amb qui mantindrà una relació de parella fins a la mort de Briggs.⁴

Follett aprofundí el seu compromís amb l'educació quan es va afegir al moviment dels *social settlement* que Jane Addams havia «importat» als Estats Units.⁵ A partir de llavors s'involucra en diferents iniciatives, com la Highland Union, un club de debat per a dones, i en la xarxa de centres comunitaris de què esdevé presidenta el 1905. Segons Kevin Mattson (1998: xxxvi), la seva implicació en l'educació i treball socials imprimirà el seu pensament d'un «gir democràtic» que es veurà especialment reflectit en *The New State. Group Organization the Solution of Popular Government* (1918) i *Creative Experience* (1924). No tornarà a publicar cap més llibre. *Dynamic Administration* (1941) és una edició pòstuma curada per Henry C. Metcalf i Lyndall Fownes Urwick.

Després de la Primera Guerra Mundial, Follett va començar a interessar-se cada cop més per l'organització empresarial. Aparentment, molts líders i activistes de la *progressive era* van dirigir la mirada a les noves idees del *management modern* per la creixent influència que estaven tenint en la cultura americana i europea (Mattson, 1998, LVIII). Potser va ser la manera que ella va trobar de continuar aplicant els valors democràtics que defensava en un altre àmbit, ara que la política havia caigut en el descrèdit.⁶ També va impulsar que les noies accedissin a carreres en la indústria i en l'empresa com una manera d'aconseguir l'autonomia.

Per què hem de llegir Follett avui? No només perquè la seva història és intrínsecament interessant i significativa, ni tampoc perquè és una lectura clàssica de la democràcia representativa (Barber, 1998, p. xv), sinó i sobretot perquè va encunyar un nou concepte de poder en el marc de la psicologia social i la dinàmica de les organitzacions que atorga valor al conflicte i a la diferència sense caure en els parany del pessimisme antropològic de la tradició política realista. Així, l'Estat, en lloc de fundar-se en un pacte de no agressió entre enemics potencials, es basaria en l'energia creativa que emana de l'acció conjunta.

2/ La psicologia social de Follett i la dinàmica de les organitzacions

Creative Experience (1924) és una obra voluminosa, ambiciosa i madura de psicologia social. En les seves més de tres-centes pàgines, Follett demostra

4. Aquestes unions entre dones es coneixien com a *boston marriage* i eren força tolerades per la societat victoriana (García Dauder, 2005).

5. Vegeu Addams (2022).

6. Judy Whipps (2014, p. 418) apunta que la raó veritable podria haver estat la tèbia recepció de la seva obra de teoria política i psicologia social, així com la seva necessitat d'aplicar els seus coneixements a la pràctica.

un coneixement aprofundit dels paradigmes psicològics més importants del seu temps, com la psicologia *Gestalt* o la psicologia de les masses. Tot i que no en fa una declaració explícita de pertinença,⁷ Follett podria emmarcar la seva psicologia social en el corrent que més tard hem conegut com *pragmatisme filosòfic* i que en aquells moments feia unes dècades que estava en boga, però era, llavors com ara, un moviment heterogeni. És una psicologia social pragmàtica perquè es fonamenta en l'experiència concebuda com un procés autònom, en constant renovació. La literatura secundària, de fet, emfatitza els parentius de la psicologia social de Follett amb la de William James i Josiah Royce, ambdós referents de la disciplina basats a Harvard quan Follett estudiava a Radcliffe (McKenna i Pratt, 2015, p. 134).⁸ Proposo llegir aquesta obra en paral·lel a *The New State. Group Psychology The Solution of Popular Government* (1918), escrita poc abans, perquè hi trobem plantejaments complementaris d'aquesta psicologia social en forta connexió amb els problemes del govern representatiu.⁹

L'interès primari de Follett en la psicologia social és eminentment polític. El seu objectiu és dotar la democràcia i la ciència política d'un fonament científic i per això confia en els darrers avenços en l'estudi objectiu i analític de les relacions humanes (Follett, 2013, p. ix). Segons la nostra autora, la teoria política ha estat estudiant aquestes relacions sota falses premisses. El que necessitem, dirà ella, no és una hipòtesi sobre la formació de la voluntat general, sinó una comprensió de l'acció conjunta concreta (Follett, 2013, p. x). És a dir, en virtut que les persones ens unim per fer coses que transformen la nostra societat i ens encaminen a un mode més progressiu d'experiència?

La política que ella professa es basa en les recents descobertes lleis de l'associació grupal. Per tal d'arribar-hi, la psicologia social que parteix de

7. De fet, Follett deplora a la introducció del llibre que encara hi ha massa restes d'intel·lectualisme en el pragmatisme i que això és un fre per a l'estudi empíric de les relacions socials humanes (Follett, 2013, p. xi). Això no obsta, al meu parer, que se li apliqui una caracterització més generosa del pragmatisme com a teoria o sistema basat en una forma d'experiència no acabada, sinó processual. Coincideixo en aquest punt a grans trets amb Seigfried (1996), Snider (1998) i Whipps (2014). La seva actitud experimentalista i progressiva es pot veure en aquest fragment de *The New State*: «Aquesta és, doncs, la lliçó de la nova psicologia: mai t'acomodis massa a la teoria que hagis triat o a la causa que hagis abraçat; coneix una altra teoria, si existeix una altra causa, busca-la. La millora de la vida no és per a qui estimi el confort. Tan aviat com tinguis èxit – pensa que l'èxit real no és res més que desfer-te de la teva seguretat» (Follett, 1998, p. 38). En aquest article, si no s'indica el contrari, les traduccions de les obres en anglès són pròpies.

8. John Kaag (2008) assenyala la importància d'Ella Lyman Cabot (1866-1934), una mica més gran que ella i també alumna de Royce. Cabot hauria fet una interpretació original de la metafísica i l'ontologia de Royce, però la seva obra mai es va popularitzar. Follett la considerava la seva mentora i li va dedicar *Creative Experience*. Vegeu també Cefai (2018).

9. En aquesta lectura coincideixo amb Cefai (2018).

l'experiència ha hagut de refutar les fal·làcies en què es basaven els paradigmes rivals. Follett es dedica especialment a dos tipus de creences falses que podríem anomenar «fal·làcia de la separació» i «fal·làcia de la multitud».¹⁰ La fal·làcia de la separació es correspon amb l'individualisme metodològic que predominava en la ciència social.¹¹ El problema de l'individualisme és que ens presenta una ontologia en què l'individu està desconnectat de tot sentiment o interès social. Follett pensa que és prou evident que cap individu existeix de manera separada ni s'ha fet a si mateix. En la seva diatriba contra l'individualisme insisteix un cop i un altre que els individus ens trobem en constant i dinàmica interacció amb el context social i que només podem adquirir consciència de la nostra diferència en tant que ens relacionem amb altres. Segurament el liberalisme clàssic té la culpa que nosaltres pensem que existeix quelcom com «l'home fet a si mateix» en pura i absoluta llibertat, però per Follett és clar que «l'essència de la llibertat no és una mena d'espontaneïtat irrellevant, sinó la riquesa de la relació. No coartem la nostra llibertat per unir-nos a altres; trobem i enriqueim la nostra capacitat per a la vida a través de la connexió de les voluntats» (Follett, 1998, p. 69).

A l'altre extrem se situa la «fal·làcia de la multitud», és a dir, l'assumpció acrítica que les persones som gregàries per naturalesa i que la nostra personalitat es dissol quan ens trobem en grup. Aquesta fal·làcia ha aparegut en la psicologia de les masses, que per Follett té la virtut de reconèixer que la vida humana es dona sempre en associació, però no fila prim a l'hora de distingir els tipus d'associació ni tampoc la seva efectivitat política. Matthew A. Shapiro ha sintetitzat les diferències que Follett introdueix entre les diferents associacions com segueix:

La multitud (*crowd*) és una massa de persones que es troba en el mateix lloc i, possiblement, amb el mateix propòsit, però les seves motivacions tenen un focus intern i els seus objectius són a curt termini. Les seves relacions immediates són accidentals. [...].

El ramat (*herd*) està unit pel mateix sentiment. Hi ha moments en què la qualitat de ramat és desitjable, per exemple, quan un munt de gent plora la pèrdua d'algú estimat o celebra el triomf sobre alguna adversitat. Però el ramat és subjecte de manipulació i tendeix a adoptar idees acrítiques que acaben esdevenint assumpcions molt arrelades. No té ni visió ni coneixement. La turba (*mob*) és similar al ramat, però està dirigida a una finalitat única i transitòria. (Shapiro, 2003, p. 588)

10. Follett utilitza el terme *self-and-others fallacy* (fal·làcia del jo-enfront-d'altres). L'he traduït com a *separació* perquè sigui més àgil de llegir. L'altra fal·làcia que ella anomena és la *crowd fallacy*, que, com veurem, s'aplica a diferents tipus d'agrupacions humanes.

11. L'exemple clàssic d'individualisme metodològic el trobem en la sociologia de Max Weber.

El problema d'aquest tipus d'unions és que són efímeres, emocionals i no reflexives i algunes, com la turba, exhibeixen una certa propensió a la violència. No poden orientar-se a cap causa noble, perquè l'associació no s'ha produït entre iguals que intercanvien opinions sobre què cal aconseguir, sinó per accident i circumstància. A aquest tipus d'unions conjunturals, Follett oposa el grup que és per ella la «unitat bàsica de la democràcia». Mentre que el principi d'associació de les multituds, ramats i turbes és la suggestió, el grup s'associa per la *interpenetració*, això és, l'harmonització de les diferències individuals en una nova síntesi (Follett, 1998, p. 34). A la nostra autora li agrada molt pensar les societats humanes amb la metàfora de l'organisme, ja que ella veu, com en qualsevol ens orgànic, que el progrés es dona després de diferents ajustos adaptatius (Follett, 1998, p. 36). La psicologia naturalista i organicista de Follett observa tota vida com un discórrer transitiu i processual: «Aquest flux irresistible i tumultuós de la vida que és la nostra existència: la unitat, l'ordinari, no és més que un instant que flueix a altres diferències que s'ajustaran en una síntesi més nova, rica i variada» (Follett, 1998, p. 35).

A *Creative Experience*, Follett abunda en el seu organicisme desenvolupant un concepte d'experiència i conducta en relació amb l'entorn que s'anomena «teoria de la resposta circular» pel qual tota conducta és funció de la relació entre conducta i entorn (Follett, 2013, p. 71).¹² Un fet interessant d'aquesta teoria és que el conflicte forma part essencial d'aquest desenvolupament adaptatiu de la conducta individual i social. Follett proposa també una tipologia progressiva de com confrontem el conflicte que és inherent a tota vida humana: (1) el conflicte es resol per la submissió voluntària d'una de les parts; (2) es produeix una lluita i una victòria d'una de les parts sobre l'altra; (3) s'arriba a una mena de compromís de mínims, de manera que cap de les parts no hi guanya ni hi perd, però totes dues han de renunciar a alguna cosa;¹³ (4) hi ha una integració en una posició nova que supera i transcendeix les parts en la síntesi. Tant el primer tipus com el segon pressuposen que les relacions socials es donen sota la dominació i no són estables a llarg termini. La integració, argumenta Follett, és superior a la dominació o al compromís, perquè ningú renuncia del tot al seu interès i perquè, a més, per transcendir les posicions de partida ens hem d'esforçar a fer servir creativament les nostres capacitats cognitives i organitzatives. Diu Follett: «La integració és la paraula més suggestiva de la psicologia contemporània

12. Ho podríem expressar així $C_2 = F[C_1(E)]$. Alguns autors han vist en la teoria de la resposta circular un precursor de la teoria de l'autopoesi i acoblament estructural de Maturana i Varela a *The Three of Knowledge* (Shapiro, 2003, p. 589).

13. Matteo Santarelli proposa que el terme «compromís» s'assimili al de «negociació». Això ens permet distanciar-nos de la idea que el compromís sigui una mena de consens que acontenti les parts. En cap cas, doncs, com bé observa Santarelli «[a]mbdues parts resulten així satisfetes i insatisfetes alhora» (2021, p. 187).

i crec que és el principi actiu de la interacció humana experimentada científicament» (2013, p. 156). El principi de la integració és el que determina el dinamisme de la visió de la democràcia de Follett, que és una *democràcia evolutiva* que exigeix que les integracions produeixin creixement, valor i interaccions socials autèntiques.¹⁴ Com Follett assenyala, la integració no és una síntesi hegeliana, perquè aquesta es produiria a un nivell merament lògic, sinó que és un procés en què les capacitats creatives i afectives de les persones fan emergir quelcom completament nou.

3/ *Poder-sobre i poder-amb: una alternativa al realisme polític?*

S'ha destacat que Follett hagi integrat el conflicte en la teoria política molt abans que sorgissin les contemporànies teories del dissens o la democràcia radical populista.¹⁵ Però, per sobre d'aquesta aportació, que ja és molt important, hi ha la forma original i innovadora que té Follett d'acostar-se al problema del poder i que ens permet veure-la en relació amb una tradició secular de teoria política que procura donar resposta a un dels problemes centrals de la disciplina: la naturalesa del poder i el seu exercici.¹⁶

El concepte de *poder* ha fet anar de corcoll una munió de filòsofs polítics moderns i contemporanis (Hobbes, 2014; Russell, 1996; Sodaro, 2004). És allò que es coneix com a *concepte elusiu*: no hi ha una definició unívoca i consensuada pels que practiquem la disciplina de la filosofia política. Max Weber escrivia a *Economia i societat*, una de les seves obres més citades, que «el poder és sociològicament amorf» (2002, p. 43). Es produeix aquí una curiosa asimetria: la seva elusivitat es correspon a la seva centralitat, constatació amb què podria concordar la nostra filòsofa (Follett, 2013, p. xii). La dificultat potser és, però, no en el poder mateix com a fenomen, sinó en la nostra manera d'aproximar-nos-hi: «Els politòlegs transfereixen el poder, el divideixen el confereixen, però no l'analitzen. Els biòlegs parlen del poder com l'impuls primari de tota activitat, però no ens diuen què és. Alguns psicòlegs parlen de l'afany de poder, però no van més enllà d'aquí...» (Follett, 2013, p. 179). El que ens ve a dir Follett és que les maneres d'abordar el poder han estat infructuoses perquè no s'han fet les preguntes correctes. La politologia parla de la possessió i distribució del poder, per tant, se centra en *qui* té el poder. Assumeix sense més que el poder és una magnitud finita que passa d'unes mans a unes altres. Quan volem més poder, el que volem, en realitat, és més influència sobre altres; és, segons la terminologia que veurem, *poder-sobre*.

14. L'expressió «democràcia evolutiva» és manllevada de Snider (1998).

15. Em refereixo als textos d'Ernesto Laclau (2012) i Chantal Mouffe (1999).

16. He desenvolupat algunes reflexions sobre aquesta teoria realista del poder a Miras Boronat (2018).

La influència és fràgil i inestable, es deleix en la possibilitat de doblegar la voluntat dels altres.¹⁷ Sense direcció, però, no ens durà enlloc. La psicologia es demana *per què* volem tenir-lo i, potser, què estariem disposades a fer per aconseguir-lo. Pot explicar potser la motivació individual a l'hora d'enfanger-se en lluites pel poder per violentes que siguin, però segueix fallant a l'hora d'orientar-nos sobre què farem amb el poder una vegada l'obtinguem. La pregunta que cal fer-se, però, és *com* volem utilitzar-lo i amb quina finalitat.

En la recepció de Follett s'ha volgut posar en relleu que la nostra filòsofa, de fet, s'havia format en la tradició política realista, de què *The Speaker of the House of Representatives* (1896) era un exemple (Mattson, 1998). No obstant això, a *Creative Experience* l'alternativa a aquesta tradició s'articula al voltant d'un refinament conceptual que té un llarg abast polític i que es deu a la seva distinció entre *poder-sobre* (*power-over*) i *poder-amb* (*power-with*). On és la font del poder per Follett? Tal com ha desenvolupat en la seva psicologia social, el poder s'origina en un tipus d'experiència que és «una activitat autogeneradora, autosuficient i omniabraçant» (Follett, 2013, p. 185). El poder emergeix de les accions que es donen en el si del cos social i algunes d'aquestes accions estan destinades a generar control social, que és la manera que té l'autora de referir-se a la pau i ordre socials. El *poder-sobre* és típicament el que ostenten les institucions o els líders quan saben orientar aquest *surplus* d'energia produïda en la integració de les tendències existents en una societat donada. Follett, tanmateix, està molt més interessada a definir el *poder-amb*, ja que aquest tipus és el que és genuïnament democràtic. Ella és molt més radical en les seves afirmacions, postulant que el *poder-sobre* és una forma subsidiària del *poder-amb*, puix el control i l'obediència dels dirigents és sempre una concessió provisional dels dirigits que pot ser retirada en qualsevol moment. El poder que ens convé com a societat sorgeix d'una donació de si i de la força per tirar coses endavant. És un posseir-se i donar-se joïós: «Com més poder tingui jo sobre mi mateixa, com més capaç em senti d'unir-me d'una forma joiosa a tu i al teu poder, més poder podrà desenvolupar-se en la nova unió que formarem tu i jo» (Follett, 2013, p. 189-190). Si haguéssim de traduir en termes més recents la virtut de l'enfocament de Follett, diríem que combina una dimensió més descriptiva de la realitat política a través del *poder-sobre* amb una dimensió normativa proporcionada pel *poder-amb*. Una avaluació de la salut de les nostres democràcies passaria per l'harmonització d'aquestes dues dimensions o, almenys, per la ponderació entre l'autoritat i legitimitat que la base ciutadana confereix als seus representants i la corres-

17. Aquesta és la definició de *poder* que han proposat teòrics com Robert Dahl o Max Weber. En paraules de Weber: «*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.» (Weber, 2002, p. 43)

pondència de les accions dels representants amb la integració de les voluntats ciutadanes.

Seria lògic pensar que Follett s'alinea aquí amb les teories del contracte social, però el *poder-amb* que ella va desgranar al llarg de les pàgines de *Creative Experience* és un poder real, concret i empíric. Lluny de les abstraccions del contracte social i un suposat estat de naturalesa o una posició original, el *poder-amb* és un context més o menys estable d'integració de voluntats i diferències, un context que pot variar i progressar o malbaratar-se per la mala acció dels governants que no han entès la dinàmica política. La història és plena d'exemples d'aquests; se cita Napoleó, sense anar més lluny. La memòria de la Gran Guerra és recent. La integració difereix de l'assentiment tàcit en què es funda el contracte social pel fet que requereix una participació activa de la ciutadania. «El que cerquem» afirma Follett «és una experiència més rica i diversificada en què cada diferència enforteix i n'aferma una altra. [...] L'activitat de la cocreació és el nucli de la democràcia, l'essència de la ciutadania, la condició de la ciutadania cosmopolita» (2013, p. 302). L'experiència de la cocreació és possible, és clar, en una societat d'individus que persegueixen el seu interès propi. Però allà on troba el seu hàbitat natural és en una comunitat de voluntats que es reconeixen i es valoren mútuament, que aprenen de les altres i decideixen caminar juntes.

4/ Conclusions: la democràcia de la diferència

Després d'aquestes consideracions, abordarem en les següents línies el llegat filosòfic i polític de Mary Parker Follett, tant el que va tenir com el que encara no ha tingut. Una afinitat intel·lectual bastant òbvia seria la que ens permetria veure la nostra filòsofa com a precursora d'una de les grans teòriques polítiques del segle xx, Hannah Arendt. És curiosa la coincidència que el concepte clau de les seves filosofies socials sigui el d'*acció concertada*. Follett utilitza sovint expressions com *concrete joint activity* (2013, p. x) i *concerted action* (1998, p. 26).¹⁸ No obstant això, no hi ha per ara constància en la literatura secundària ni en la recepció d'ambdues filòsofes que pugui establir cap línia de filiació genealògica entre Follett i Arendt. De moment hi ha, amb prou feines, un parell d'articles que les relacionen. Aritree Samanta i Laura Hand (2022) es fixen en aquesta generació d'un espai intermedi que podríem identificar amb el món de relacions socials en què és possible el diàleg i l'encontre entre diferències i el seu possible significat per a la ciència de l'administració. També des de la teoria de l'administració i de la gestió, Mar-

18. Jane Mansbridge (1998) veu moltes coincidències entre els arguments de Follett i els que apareixen als coneguts llibres d'Arendt *On revolution* (1963) i *On Violence* (1970).

garet Stout i Carrie Staton examinen l'ontologia processal de Follett com a afi a la d'Alfred Whitehead. L'article menciona el «model Arendt-Follett de governança» com quelcom d'ús en la recerca en administració i gestió gràcies a un llibre anterior de Camilla Stivers (2008). Tot i no haver tingut mai cap càrrec en l'empresa o en la indústria, Follett s'havia fet un lloc en la gestió moderna com a consultora i sembla que és una de les grans influències en l'èxit de vendes del management *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In* (1981) de Roger Fisher i William Ury. Follett hauria inspirat un nou model de lideratge empresarial com a lideratge cooperatiu perquè les accions del líder no perden mai de vista el benestar global de l'equip i la seva col·laboració en el plantejament de les solucions; es fuig dels tics del lideratge autoritari o carismàtic.

Els paral·lelismes amb Arendt, però, no s'acaben aquí. Si, com diem, prenem la distinció entre *poder-sobre* i *poder-amb* com una de les contribucions decisives de Follett a la teoria política actual, la podem interpretar com a part d'una alternativa al realisme polític que equipara *poder* amb *domini* i *violència* i que justament estaria formada per altres il·lustres pensadores incloent-hi Arendt. John Kaag la veu anticipant aquella altra tradició que no només no fa equivalents *poder* i *violència*, sinó més aviat antitètics. Altres veus d'aquesta tradició a qui Follett precedeix serien Simone de Beauvoir i Gloria Anzaldua (Kaag, 2008, p. 150). Potser no és casualitat que totes les representants d'aquest llinatge polític són dones. Follett hauria proporcionat les claus per articular un concepte feminista de poder i de lideratge (Mansbridge, 1998) que no ha d'acceptar com un fet de la vida que el poder comporti sempre violència i la consegüent degradació moral de les persones.

El llegat que queda per desenvolupar de Follett és segurament una ontologia social relacional basada en grups i principis d'associació que defugi les abstraccions i reduccionismes de la ciència social: l'individu aïllat i autosuficient, per una banda; la societat com a mer agregat de preferències, per l'altra. Existim i som en la relació. La seva ontologia social relacional s'alimenta de la diferència. Sosté Follett: «L'essència de la societat és la diferència, la diferència relacionada [...] Dona'm la teva diferència, és el clam de la societat d'avui» (1998, p. 33). Aquesta vindicació de la diferència no és mai una celebració acrítica i superficial de la diversitat. S'origina en el conflicte natural que es pot donar en les nostres societats per la necessària harmonització i negociació de les diferències. Acull el conflicte sense atiar-lo. O, per dir-ho d'una altra manera: és antagonisme sense agonisme. No és una assimilació ingènua de les parts, és creixement mutu compassat, sense que ni tu ni jo deixem de ser perquè siguem més i millor.

Bibliografia

- ADDAMS, Jane (2022) *Democràcia i ètica social*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- ARENDT, Hannah (2013) *Sobre la violència*. Madrid: Alianza.
- BARBER, Benjamin R. (1998) «Mary Parker Follett as Democratic Hero», a FOLLETT, M. P., *The New State. Group Organization the Solution of Popular Government*. University Park: The Pennsylvania State University Press, p. XIII-XVI.
- CEFAÏ, Daniel (2018) «Pragmatisme, pluralisme et politique. Éthique sociale, pouvoir-avec et self-government selon Mary P. Follett». *Pragmata*, 1, p. 180-224.
- FISHER, Roger i URY, William (1981) *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In*. Boston: Houghton Mifflin.
- FOLLETT, Mary Parker (1998) *The New State. Group Organization the Solution of Popular Government*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- FOLLETT, Mary Parker (2013) *Creative Experience*. Mansfield: Martino Publishing.
- GARCÍA DAUDER, Sílvia [Dau] (2005) *Psicología y feminismo: Historia olvidada de mujeres pioneras en psicología*. Madrid: Narcea.
- GARCÍA DAUDER, Sílvia [Dau] (2010) «La historia olvidada de las mujeres de la Escuela de Chicago». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 131, p. 11-41.
- HOBBS, Thomas (2014) *Leviatán, o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza.
- KAAG, John (2008) «Women and Forgotten Movements in American Philosophy: The Work of Ella Lyman Cabot and Mary Parker Follett». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 44, n. 1, p. 134-157.
- LACLAU, Ernesto (2012) *La razón populista*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- MANSBRIDGE, Jane (1998) «Mary Parker Follett: Feminist and Negotiator», a FOLLETT, M.P., *The New State. Group Organization the Solution of Popular Government*. University Park: The Pennsylvania State University Press, p. XVII-XXVIII.
- MATTSON, Kevin (1998) «Reading Follett», a FOLLETT, M.P., *The New State. Group Organization the Solution of Popular Government*. University Park: The Pennsylvania State University Press, p. XXIX-LIX.
- McKENNA, Erin i PRATT, Scott L. (2015) *American Philosophy. From Wounded Knee to the Present*. Londres i Nova York: Bloomsbury.
- MIRAS BORONAT, Núria Sara (2018) «El poder i la força: metàfores, imatges i representacions del poder». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXVIII, p. 219-232.
- MOUFFE, Chantal (1999) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- PALUMBO, Antonino i SCOTT, Alan (2013) «Weber, Durkheim y la sociología del Estado moderno», a T. BALL i R. BELLAMY (Eds.). *Historia del pensamiento político del siglo XX*. Madrid: Akal, p. 379-401.
- ROSENBERG, Rosalind (1992) *Beyond Separate Spheres. Intellectual Roots of Modern Feminism*. New Haven i Londres: Yale University Press.
- RUSSELL, Bertrand (1996) *Power. A new social analysis*. Londres: Routledge.
- SAMANTA, Aritree i HAND, Laura (2022) «Examining the “in-between” of public encounters: Evidence from two seemingly disparate policy contexts». *Public Policy and Administration*, vol. 37, n. 2, p. 129-153.

- SANTARELLI, Matteo (2021) *La filosofia sociale del pragmatismo. Un'introduzione*. Bologna: Syllabus.
- SCHMITT, Carl (1998) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- SEIGFRIED, Charlene Haddock (1996) *Pragmatism and Feminism. Reweaving the Social Fabric*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SHAPIRO, Matthew A. (2003) «Toward an Evolutionary Democracy: The Philosophy of Mary Parker Follett». *World Futures*, 59, 8, p. 585-590.
- SNIDER, Keith (1998) «Living Pragmatism: The Case of Mary Parker Follett». *Administrative Theory & Praxis*, vol. 20, núm. 3, p. 274-286.
- SODARO, Michael J. (2004) «El poder», a *Política y ciencia política*. Aravaca: McGraw-Hill, p. 79-94.
- STIVERS, Camilla (2008) *Governance in dark times: Practical philosophy for public service*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- STOUT, Margaret i STATON, Carrie M. (2011) «The Ontology of Process Philosophy in Follett's Administrative Theory». *Administrative Theory & Praxis*, 33(2), p. 268-292.
- TONN, Joan C. (2003) *Mary P. Follett. Creating Democracy, Transforming Management*. New Haven i Londres: Yale University Press.
- WEBER, Max (2002) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (2012) *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- WHIPPS, Judy (2014) «A Pragmatist Reading of Mary Parker Follett's Integrative Process». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 50, 3, p. 405-424.
- WREN, Daniel A. i BEDEIAN, Arthur G. (2009) *The evolution of management thought*. Hoboken: Wiley.

ÍNDEX

ACTES DEL VI CONGRÉS CATALÀ DE FILOSOFIA

Presentació (BERNAT TORRES, MARTA PALACÍN i CONRAD VILANOU)	5
---	---

FILOSOFIA MORAL, FILOSOFIA POLÍTICA I FILOSOFIA DEL DRET

JOSÉ FRANCISCO GÓMEZ RINCÓN, La problemàtica relació entre la intel·ligència artificial i la política democràtica: una qüestió emocional.....	15
MARC SANGÜESA RUBÍN, Fins a quin punt és el <i>Public</i> de Dewey una societat oberta en el sentit de Popper?.....	27
POL RUIZ DE GAUNA DE LACALLE, Cap a una teoria marxiana de la nihilitat	39
MACARENA DENGRA ROSSELLÓ, Els objectes en l'ètica heroica.....	53
JAUME FARRERONS, La fonamentació del nacionalisme.....	67
ORIOL PONSATÍ-MURLÀ, El suïcidi des d'un punt de vista filosòfic.....	79

METAFÍSICA, ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA, ESTÈTICA I TEORIA DE LES ARTS

ALEXANDRE SANVISENS HERREROS, Una nova teoria de la comicitat.....	93
PATRICIA MESSA, La «contemplació per obtenir amor» de sant Ignasi de Loiola a la llum de la metafísica de sant Tomàs d'Aquino.....	101
FRANCESC MORATÓ, Isolament, seguretat i solitud en Emanuele Severino.	109
DOLORS PERARNAU VIDAL, La relació amb el desconegut. Sobre les engrunes filosòfiques i la fragmentarietat de la poesia.....	121
JORDI CASTELLET I SALA, La vida divina en l'ésser humà. Per una nova formulació de la pàgina antropològica del CEC.....	131
JOAN CABÓ RODRÍGUEZ, Escriptura i diferència en Maurice Blanchot.....	143
XAVIER ESCRIBANO, <i>Sarx</i> : una anatomia fenomenològica del cos viscut.....	151

FILOSOFIA DE L'EDUCACIÓ, ENSENYAMENT I DIDÀCTICA DE LA FILOSOFIA

MARTÍ TEIXIDÓ PLANAS, La primera filosofia compartida a l'educació escolar	163
EDGAR GILI GAL, L'amor a la saviesa que porten dins seu: Foucault, Hadot i <i>El Banquet</i> de Plató	177
IRENE DE PUIG OLIVÉ, Rondalles i filosofia.....	191
MARC MERCADÉ SERRA, La fal·làcia naturalista de la LOMLOE.....	203
JORDI BELTRAN DEL REY, Quinze anys de la Mostra de Fotofilosofia. Qui s'inventa una pregunta comença a filosofar	217

SIMPOSI SALVADOR DALÍ

VICENT SANTAMARIA DE MINGO, Un assaig de classificació de l'obra de Salvador Dalí.....	227
EFREM GORDILLO PLA, El pensament de Salvador Dalí (Conclusions d'una tesi)	237
JOAN CUSCÓ I CLARASÓ, Pujols, Gaudí i Dalí (1926-1956)	247
PAU GUINART, Acumulació en l'obra de Salvador Dalí: Una lectura crítica de <i>La vie secrète</i>	261

SIMPOSI MEDIEVAL: LA MORT I EL MÉS ENLLÀ

ABEL MIRÓ I COMAS, El problema de la mort en sant Agustí d'Hipona	275
MIGUEL CANDEL, La mort i el més enllà en Jaume Balmes.....	291

MISCEL·LÀNIA

JOAN TELLO, <i>Anima i animus</i> segons el <i>Diccionari</i> d'Ambrogio Calepino ..	305
MARTA CAMPDELACREU ARQUÉS, El trencaclosques de Dió i Teó: una anàlisi de la nova solució de Carmichael	315
NÚRIA SARA MIRAS, Mary Parker Follett: <i>poder-amb</i> i la dinàmica de les organitzacions	327

Societat
Catalana
de
Filosofia



Institut
d'Estudis
Catalans