

ALEXANDRE GALÍ

FILOSOFIA A CATALUNYA (1900-1936)

*Selecció de textos i edició a cura de
Pere Lluís Font i Josep Monserrat Molas*

ÍNDIX

<i>Nota dels editors</i>	95
I. Societat Catalana de Filosofia	97
II. Filosofia	105
1. Un poble que troba la seva filosofia nacional i es queda sense filosofia. De Llorens i Barba a Torras i Bages	107
2. La filosofia en el primer Congrés Universitari Català. Un estudiant de vint anys denuncia violentament la crisi de la nostra filosofia i acusa	120
3. Eugeni d'Ors defrauda amb un espectacular sistema d'ús personal	123
4. Ramon Turró. Un polemista del segle XIX fa bona ciència i una filosofia primària i arborada	135
5. Jaume Serra i Hünter i la filosofia universitària	149
6. Joan Crexells. Una vida breu «in vitro», que és una gran lliçó	156
7. Els deixebles de Jaume Serra i Hünter [Joaquim Xirau, Joaquim Carreras i Artau, Francesc Mirabent]	166
8. La filosofia eclesiàstica	170
a) Filosofia i Ciències afins	170
b) Concrecions	182
c) <i>Criterion</i> , revista trimestral de filosofia	186
9. Miscel·lània d'heterodoxos i diletants [Francesc Pujols, Diego Ruiz, Cristòfor de Domènech, Josep Farran i Mayoral] ..	189
10. Lul·lisme	195
11. Historiadors de la Filosofia catalana [Frederic Clascar, Ignasi Casanovas, els germans Carreras i Artau]	197
12. Branques especials de la filosofia [lògica, psicologia, ètica, estètica]	200
Bibliografia	204

NOTA DELS CURADORS DE L'EDICIÓ

La monumental *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya (1900-1936)* és, com bé s'ha dit, una obra única en el seu gènere. Alexandre Galí inicià la seva redacció l'any 1946, tres anys després d'haver tornat de l'exili, per encàrrec del Patronat Minerva, representat per Fèlix Millet i Maristany i Pere Puig Quintana. La tria de l'autor no podia ser més encertada, ja que Alexandre Galí havia estat un testimoni excepcional de l'obra cultural de Catalunya durant el primer terç del segle. La tasca que se li encomanava era de gran transcendència, perquè en aquells moments el règim franquista procurava l'eliminació de tots els rastres de catalanitat. Alexandre Galí va dedicar cinc anys a aquesta empresa. Va escriure els vint llibres del cos de l'obra, precedits d'una extensa «Introducció» (*Estat de la cultura a Espanya i a Catalunya l'any 1900*, tres volums), que resulta ser una magnífica síntesi de conjunt. La Fundació Alexandre Galí va emprendre la publicació de la *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya* l'any 1981 i va enllestir-la l'any 1986, centenari del naixement de l'autor. Després ha continuat la publicació d'altres volums de l'*Obra completa*.

En aquesta edició dels estudis sobre la filosofia catalana continguts en la *Història...*, mantenim el text tal com va ser editat per la Fundació Alexandre Galí, esmenant només algunes errates i alguna altra inadvertència de la primera edició. Tota intervenció que vagi més enllà d'aquesta queda consignada en nota al peu. Afegim, també en nota, alguns altres textos de la seva pròpia obra a què remet el mateix Alexandre Galí, sobretot quan es refereixen explícitament a la temàtica filosòfica. Totes les notes són nostres, llevat que s'indiqui una altra cosa. Cal tenir present, també, que no esgotem la possibilitat de cercar altres referències i que per a una comprensió i valoració històrica adequada dels textos cal que el lector els contextualitzi adequadament. Finalment, hem unificat les bibliografies dels volums respectius.

Tots els vint llibres del cos de la *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya (1900-1936)*, amb la seva «Introducció» i el seu «Epíleg», constitueixen una obra trabada, amb moltes referències creuades, que vol ser expressió i testimoniatge d'un veritable esforç per *normalitzar* el país i per anar-lo construint en funció d'Estat. Cal recordar, doncs, que la trajectòria que presentem de la filosofia és part d'una obra global. El lector tampoc no n'ha d'oblidar ni la data ni les circumstàncies de redacció. En la nostra selecció d'aquells textos de la *Història* que tracten

especialment de filosofia correm el risc, doncs, d'amputar en part aquestes referències creuades de què parlàvem, però creiem que, així i tot, els textos que ara editem poden fer un servei en l'estat actual dels estudis sobre la nostra història intel·lectual.

La tasca d'edició, més enllà de la selecció de textos, ha consistit en l'estructuració amb què els presentem. Indiquem entre claudàtors el llibre i les pàgines d'on provenen. Aquesta reordenació ha implicat una nova numeració dels apartats. Els continguts corresponen a dos grans blocs: el primer, que presentem en l'apartat I d'aquesta edició, correspon a la Societat Catalana de Filosofia de 1923; apareix en el llibre XVII, dedicat íntegrament a l'*Institut d'Estudis Catalans*. El segon correspon a l'apartat «Filosofia» del llibre XIX (*Congressos i moviment científic i filosòfic*), i als apartats «*Criterion*» i «Filosofia i Ciències afins» del llibre XX (*Col·laboració de l'Església al moviment cultural de Catalunya durant el segle XX*). La nostra presentació situa els materials del llibre XX (filosofia eclesiàstica) en el lloc que tenien reservat segons l'ordenació general de la temàtica filosòfica en el llibre XIX, és a dir, exactament allà on, en el tractament del «moviment filosòfic», apareixia una crida que remetia el lector al volum XX. Creiem que d'aquesta manera proposem una lectura possible suggerida per l'autor mateix.

Pere Lluís Font i Josep Monserrat Molas

I

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

1923. SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

[Llibre XVII. *Institut d'Estudis Catalans*, pp. 228-234]

Aquesta societat va ésser manegada *mano a mano* per Pere M. Bordoy i el doctor Ramon Turró. Aquest ho diu prou ingènuament en el davantal del primer i únic *Anuari* de la societat:

«Dins la nostra renaixença mancava indubtablement una Societat de Filosofia Catalana. On n'hi ha tantes altres d'ordre secundari, no podia faltar-n'hi una de tan principal. Algunes vegades n'havíem parlat amb el senyor Bordoy-Torrents, actual Secretari de la Secció de Ciències de l'Institut d'Estudis Catalans, i ambdós coincidíem en la necessitat d'acoblar aquells homes de la nostra terra que amb seriositat la conreen per tal de mancomunar llur esforç a l'ombra protectora de l'Institut» (*An. Fil.*, p. 14). Davant d'una simplicitat tan gran, hom no pot sinó recordar que precisament els homes de més rigor científic en la seva especialitat estricta són els mancats de crítica fora d'ella. Puix dir que a Catalunya hi havia tantes altres societats «d'ordre secundari» és ben bé parlar per parlar. A menys que el cèlebre doctor no es volgués referir a les societats recreatives o d'assegurances mútues... Cal considerar, però, els fets una mica més a fons per a emmarcar bé la creació d'aquesta societat. En primer lloc, el senyor Bordoy Torrents no era secretari de la Secció de Ciències, primer perquè el dit senyor no era membre de l'Institut i segonament perquè el secretari inamovible de la Secció de Ciències era el senyor Eugeni d'Ors, ni que en aquella ocasió ja estigués renyit amb l'Institut.

El senyor Bordoy reglamentàriament no era més que un auxiliar de secretaria en funcions de secretari-redactor, puix segons l'acord de creació de la secció aquesta no tenia secretari-redactor, funció que assumia el secretari. Secretari legal, doncs, la Secció de Ciències no en tenia, si no és que per a la firma de documents no hagués nomenat un secretari accidental, com ho foren durant molts anys els senyors Miquel dels Sants Oliver i F. Martorell suplint el senyor Pijoan. A la Secció de Ciències, els doctors Pi i Sunyer, Bofill i Pichot, Fontserè i Terradas es devien interessar ben poc per la famosa societat; en canvi, Pere Coromines, havent tingut en l'Institut tan poques ocasions de lluïment, quan es va adonar de l'obra del secretari improvisat i el doctor Turró, devia dir: part hi vull! sense preocupar-lo gaire que la filosofia que s'hi hagués

de tractar fos o no «objectiva de soca-rel», com deia el doctor Turró (vegeu Llibre XIX).

Ara bé, cal no oblidar que la filosofia, segons l'acord d'ampliació de l'Institut, no estava compresa entre les matèries que havien d'ésser objecte dels treballs de la Secció de Ciències. Hom diria que era fet a posta: en primer lloc, per una mica de consciència de la impossibilitat de confiar a set homes (entre els quals quatre eren biòlegs) els dobles vastíssims caps de les ciències compreses sota la vella denominació de filosofia natural i el de les anomenades ciències morals i polítiques; però nosaltres tenim l'íntima convicció que va ésser Prat de la Riba, l'home de les ciències morals i polítiques, qui les va deixar de banda, precisament perquè essent les del seu ram i aficions sabia massa bé per tristes experiències la misèria de Catalunya en matèria filosòfica i de les ciències connexes. Ell havia pres part i potser entusiasta en els intents de constitució de l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics¹, l'any 1906, i devia haver vist de prop la impotència de Catalunya per redreçar aquests estudis en aquell temps, i no devia voler exposar Catalunya a un altre ridícul. En canvi, aprofitant l'Ors, potser no amb tot l'engrescament, va pensar en un seminar on es comencés a seguir a fons alguna filada filosòfica abans de fer-ne una ostentosa societat. Fins l'Ors va ésser prudent en aquest ram, malgrat que tragués dins l'Institut la «Biblioteca Filosòfica»² i donés a la

1. Llibre XVI. *Acadèmies i societats científiques*, pp. 118-119: «1906. ACADÈMIA CATALANA D'ESTUDIS FILOSÒFICS. Sense filosofia a la Universitat de Barcelona des de la mort de Xavier Llorens i Barba l'any 1872, a Catalunya a la primera de segle se'n tenia tanta set com s'ignorava on era l'aigua. L'Ors l'havia acabada d'excitar sense donar-li satisfacció. Els lul·listes, amb mossèn Salvador Bové, quant a la filosofia, i Rubió i Lluch, quant a la història literària, alçaven una bandera que Diego Ruiz, el català nouvingut ajudava a brandar. En aquella barreja incongruent, l'intent més perfilat fou el d'aquesta acadèmia, que semblava voler replegar i ordenar totes les forces i que a penes va tenir ocasió de viure. N'hem trobat algunes notes escadusseres a la premsa, entre elles la següent de la *Revista de Montserrat*, de Vic: «S'acaba de constituir a Barcelona una Acadèmia Catalana de Filosofia la qual ha publicat una llarga i formosa al·locució que firmen entre altres les següents persones importants: Ramon d'Abadal, Jaume Algarra, Joan Bardina, Marià Bordas, mossèn Josep Baranera, mossèn Salvador Bové, mossèn Antoni Casellas, Joan Maragall, mossèn Norbert Font i Sagué, Ramon Picó, Josep Pijoan, Enric Prat de la Riba, Joan Vallès i Pujals.» El mateix any 1906, a la revista *Juventut* hi ha una crida als amants de la filosofia perquè s'inscriguin a l'acadèmia. Entre altres noms hi figuren Pere M. Bordoy Torrents, el futur escolàstic, i J. Farran i Mayoral, el futur acòlit d'Eugení d'Ors, els quals l'atzar va dur successivament, començant pel primer, a la secretaria de redacció de l'Institut de Ciències, a les ordres de l'Ors. Un dels fruits de l'acadèmia fou la *Història de la Filosofia Catalana*, del professor gironí mossèn Josep Pou i Batlle.»

2. Volum XVII, *Institut d'Estudis Catalans*, pp. 163-164: «BIBLIOTECA FILOSÒFICA: No hem pogut endevinar mai quin fou el pensament que va dur a la creació d'aquesta biblioteca iniciada l'any 1918, ni quines devien ser-ne les directrius posteriors, quan la direcció va passar de les mans de l'Ors a Pere Coromines. Pel primer volum, semblava una col·lecció destinada a treure documents relatius a la nostra filosofia històrica, cosa molt necessària i molt consonant amb la tasca de l'Institut. Però heus aquí que el segon volum és destinat a una matèria i a un savit tan diversos dels que podien constituir aquell possible intent com era el llibre del simpàtic professor de Salamanca Pere Dorado Moreno. [...] Heus aquí el catàleg d'aquesta singular col·lecció, que en la seva abstrusa barreja no diu ni pinta res. Volum I. Forster WATSON, *Les relacions de Joan Lluís Vives amb els anglesos i amb Anglaterra*, 1918, 327 pp. Volum II. Pere DORADO MORENO, *La Natura i la Història*, lliçons professades als Cursos Monogràfics d'Alts Estudis i d'Intercanvi, 1917, 179 pp. Volum III. DAVID GARCIA, *Introducció a la Logística*, vol. I, 1934, 233 pp. Volum IV. DAVID GARCIA, *Introducció a la Logística*, vol. II, 1934, 198 pp. Volum V. F. MIRABENT, *De la Bellesa*, 1936, 307 pp. Immediatament després de la sortida de l'Ors, es va produir, al voltant d'aquesta biblioteca una revifalla de projectes cap dels quals no es va complir.»

filosofia un cert lloc dins els *Arxius de l'Institut de Ciències*. Però el doctor Turró i Bordoy Torrents eren més cofois i no filaven tan prim ni en filosofia ni en política cultural, i potser el fet mateix que l'Ors ja no fes nosa els devia excitar a aquella dissortada exhibició. Nosaltres mateixos vam formar part de la societat per culpa de la revista *Quaderns d'Estudi*, que va ésser posada pel Consell de Pedagogia sota la direcció del senyor Bordoy. Això ens va portar a intimar una mica amb ell i heus aquí que d'aquesta intimitat en vàrem sortir filòsofs de la «filosofia objectiva de soca-rel». No creiem, però, que tots els constituents de la famosa societat fossin triats tant al bell atzar com nosaltres. Tenim la creença molt fundada que els passos definitius van ésser fets d'acord amb els dos homes d'església que van ésser dins la societat les dues figures preeminentes: el doctor Llovera i el doctor Carreras, als quals la tria dels altres companys degué ésser sotmesa.

Cal no oblidar que aleshores la desvalguda filosofia de la nostra església estava engrescada amb la filosofia del doctor Turró, tot per allò de «d'objectivitat de soca-rel» i per una mal engiponada vinculació de l'experimentalisme modern, és a dir del positivisme comtià, amb la vella escolàstica i el seu precedent, el peripatetisme, exponent del que Turró entenien per filosofia grega.

En aquesta ressenya ens limitarem a una relació succincta de la vida material d'aquesta societat; quant a la seva significació dins la filosofia catalana, hem cregut preferible de tractar-la en altres llibres d'aquesta obra, especialment el XIX, on parlem del moviment filosòfic general, i el XX on exposem la filosofia de la nostra església.

L'*Anuari* ja esmentat explica la constitució de la societat com segueix: «El dia 17 de gener d'enguany [1923], i sota la Presidència el Dr. Turró, es reunien a la sala de la Secció de Ciències de l'Institut d'Estudis Catalans els Srs.: Josep Maria Llovera, Canonge de la Seu de Barcelona; Lluís Carreras, Pvre.; Jaume Serra i Hünter; Jordi Dwelshauvers; Pere M. Bordoy Torrents; Alexandre Galí i Coll i Josep Maria Capdevila i de Balanzó, els quals junt amb el Dr. Turró acordaren constituir i declararen constituïda [cal no oblidar que el senyor Bordoy havia estat dependent de notari] la Societat Catalana de Filosofia, sota el següent Estatut.» I acabada la transcripció de l'estatut, que nosaltres reservem per a dins de poc, afegeix: «A continuació hom procedia a la constitució de la Junta essent nomenat President el Dr. Josep Maria Llovera, i Secretari el Sr. Pere M. Bordoy Torrents. Finalment, la Secció de Ciències de l'Institut, en sessió del mateix dia, acceptà com a filial i annexa la nova institució, nomenat delegat el Sr. Turró» (Ibid., pp. 5-7).

Aquesta ressenya, freda i protocol·lària, el doctor l'anima i coloreix una mica en el davantal a què ens hem referit, sense sortir-se però de l'exactitud més rigorosa: «Esclarit punt tan important [el de l'objectivitat de soca-rel] restava infantada la nostra societat: calia, doncs, constituir-la. En parlar de qui devia presidir-la, tots els ulls fitaren al doctor Llovera, votació muda i solemne amb la qual quedà designat el cap que devia dirigir-la. Bé en protesta, sorprès del cas, l'honorat però amb quatre paraules raonables hom el rendí i s'hi ajupí. Qui havia d'ésser el Secretari de la nounada associació més que el Sr. Bordoy que ja ho és de la Secció de Ciències de què és fillola? Tot dat i beneït, sense paraules vanes, quedà

així resolt, i cada u ocupa el lloc que li correspon ben satisfet de si mateix i dels altres» (Ibid., p. 15).

Dels estatuts copiarem només el que era particular de la societat, la qual, com es pot suposar, era composta dels habituals membres honoraris, numeraris i corresponents, amb les habituals obligacions i drets. Diuen els articles que poden interessar:

«Article 1.^{er} La Societat Catalana de Filosofia té per objecte estudiar les ciències filosòfiques en tots llurs aspectes i contribuir a la investigació històrica del pensament nacional. Funciona com a annexa de la Secció de Ciències i filial de l'Institut d'Estudis Catalans.

»Art. 6.^e El nombre màxim de membres numeraris serà el de vint; el d'honoraris i corresponents serà il·limitat.

»Art. 9.^e Tots els membres podran presentar les comunicacions que vulguin, i també sota llur responsabilitat i previ examen de la Junta, treballs de persones de fora de la Societat.

»Art. 10.^e La Societat celebrarà almenys una sessió mensual.

»Art. 11.^e La Societat serà dirigida per un Consell format per un President, un Secretari general i un Tresorer.

»Els càrrecs del Consell seran electius havent de votar-se pels membres honoraris i numeraris presents a la sessió de gener de cada any. El President podrà ésser un membre honorari o numerari, havent d'ésser numerari els altres dos. Els càrrecs seran renovats cada dos anys.

»Art. 14.^e La Societat comptarà com a recursos amb aquells que li proporcionin els seus membres o persones amants de la ciència.

»Art. 15.^e La Societat no podrà ésser dissolta mentre la majoria de membres numeraris vulguin continuar-la. La dissolució només podrà acordar-se en sessió convocada a aquest efecte. En cas d'acordar-se la dissolució, els llibres, objectes i cabals propietat de la Societat passaran a ésser-ho de la Secció de Ciències de l'Institut d'Estudis Catalans.

»Art. 16.^e La Societat serà intervinguda per la Secció de Ciències de l'Institut d'Estudis Catalans, la qual haurà de nomenar un Delegat que cada any presentarà a la Secció una Memòria de les tasques realitzades per la Societat.

»El nomenament de Delegat haurà de recaure sempre en un membre de l'Institut d'Estudis Catalans. El tal Delegat tindrà sempre vot i veu en totes les sessions de la Societat».

Del procés històric de la societat no en podem dir gran cosa de personal, perquè la major part d'aquell any un estat malaltís ens va tenir allunyats de Barcelona. Ens hi vam reintegrar d'una manera definitiva precisament el dia 13 de setembre de 1923, en ple cop d'estat de Primo de Rivera i no cal dir que aleshores començaren altres maldecaps que els de les sessions de la Societat de Filosofia. Quan al cap de sis anys llargs va caure Primo de Rivera, Ramon Turró ja en feia més de tres que era mort; Pere Bordoy havia enviutat i s'havia fet capellà i mai més ningú no va parlar de la famosa societat. I això que el feréstec doctor Turró, especialment entendrit quan creava la societat, acabava l'article de presentació de l'*Anuari* amb aquestes paraules:

«La Societat Catalana de Filosofia no és encara una realitat; avui és una esperança, un dolcíssim despertar. Sóc massa vell per fer-me il·lusions i no crec tenir-les en aquest punt; més quan veig als meus companys

adelerats en un treball que cap recompensa pecuniària els reporta, i esmerçant-hi hores i més hores en la quietud de la llar, hi tinc fe, perquè sempre he vist que són els homes de bona voluntat els que fan les grans coses. La llavor la porten dintre; deixem que germini en el solc, esclati a la llum i doni el seu fruit per aplaudir-los; mentre, esperem confiats que tot vindrà a la seva hora amb l'ajuda de Déu. De la meva fe en participen aquells qui els coneixien de prop. Pi i Sunyer parla de la nostra societat com d'un alba naixent; el primer magistrat de la nostra terra la mira amb ulls d'amor... Jo, que pels meus anys i les meves xacres no puc seguir els meus companys, els veig des de lluny i els dic amb el cor: aneu fent via que aquells que fan via són els qui arriben a la glòria i estimació dels seus conciutadans agraïts!» (p. 16).

I amb tot, segons el dit *Anuari*, la societat no va deixar de fer alguna tasca. En la segona sessió, tinguda el 3 de febrer, van ésser nomenats membres numeraris Pere Coromines i Montanya i Tomàs Carreras i Artau. En la tercera, tinguda el 3 de març següent, el senyor Coromines era nomenat tresorer de l'entitat i membre corresponent el pare Bartomeu Xiberta, «professor al Col·legi Internacional de Sant Albert de Roma, compte hagut de la seva ja brillant i ben aprovada carrera científica».

Una de les primeres tasques del secretari fou preocupar-se dels intercanvis, dels quals es va obtenir una bona sèrie a base dels *Arxius de l'Institut de Ciències*, puix que l'entitat encara no havia publicat res. També va rebre, o s'hi van relacionar, professors de fora de Catalunya, entre els quals el pare Gemelli, rector de la Universitat Catòlica de Milà; el pare fra Vicenç Beltran de Heredia, director de *La Ciencia Tomista*; el professor Antoni Aliotta, de la Universitat de Nàpols; i també va ésser invitada per la Societas Spinoziana de l'Haia a escriure en el *Chronicon* que publicava.

Però la tasca que des del primer moment va ocupar l'atenció de la societat fou la redacció del *Vocabulari filosòfic català*, a base de materials ja aplegats dels doctors Serra i Hünter i Carreras i Artau.

Una distribució va ésser feta entre els socis d'aquells clàssics de la nostra terra que directament o encara incidentalment varen tractar de qüestions filosòfiques, als quals en sessió del 10 de novembre i a proposta del senyor Pere Coromines es va acordar d'afegir a la primera sèrie de clàssics en llengua catalana «una altra de llatina integrada pels juristes catalans antics que serien estudiats després d'enllestir l'estudi de la primera sèrie» (Ibid., p. 9).

I finalment la societat l'any 1925 va treure el seu primer *Anuari*, corresponent a l'any 1923, amb el sumari de treballs filosòfics que segueix: «Les persones polítiques en l'Athenaion Politeia», per Pere Coromines; «Idealitat, Metafísica i Espiritualisme», per Jaume Serra i Hünter; «De l'observation interne comme méthode metaphysique et comme méthode psychologique», per G. Dwelshauvers; «La demostració de l'existència de Déu pel moviment i l'escola tomista catalana», per P. M. Bordoy Torrents; «Els Estatuts del Col·legi Major de Sant Vicenç i Sant Ramon, dels Dominicans, a Barcelona», per R. d'Alòs-Moner; «La Metafísica i la Psicologia del mestre Guiu de Terrena», pel pare Bartomeu Xiberta; «Estudis de psicologia ètnica: la mentalitat primitiva», per T. Carreras Artau;

«Die manzer “Lullistenschule” im 18. Jahrhundert», per A. Gottron; «El Cardenal Joan-Tomàs de Boixadors i la seva influència en el renaixement del tomisme», per J. Tusquets i Terrats; «El concepte de creació en l'obra artística», per Josep Maria Capdevila; «Una pàgina inèdita del Dr. Llorens».

II

FILOSOFIA

FILOSOFIA

[Llibre XIX. *Congressos i moviment científic i filosòfic*, pp. 169-281]

1. *Un poble que troba la seva filosofia nacional i es queda sense filosofia.* *De Llorens i Barba a Torras i Bages*

L'any 1901 Catalunya era erma de filosofia. A la Universitat el provident Estat espanyol ens havia deixat sense la secció corresponent dins la Facultat de Filosofia i Lletres, que havia de tenir les prou conegudes seccions de Lletres, Història i Filosofia i només hi funcionava la de Lletres, i amb quina misèria encara! Fins l'any 1910 l'*alma mater* de Barcelona només va comptar amb una classe de Lògica fonamental, que donava el comerciant i il·lustre senador perpetu de la universitat, senyor Josep Daurella i Rull. No creiem, però, que d'aquest eixut, fora d'algun o altre extremista que calia tenir a ratlla, en patís ningú. En un moment, doncs, de formidable eferescència cultural en què tot Catalunya s'anava posant dempeus per a refer pel seu compte un sistema propi d'ensenyament i en què investia una acció política de nou estil que en faria el centre de gravitació de tota la política espanyola fins a l'any 1936, podia passar-se de tota mena d'inquietuds filosòfiques i deixar que a la universitat el senyor Daurella i Rull fes tota la despesa de filosofia alternant-la amb l'exercici honorabilíssim del comerç i la més honorable encara representació de la universitat barcelonina al Senat de les Corts Espanyoles. Com s'explica aquest fenomen?

En la Introducció d'aquesta obra hem intentat demostrar l'isolament i el desencaix d'Espanya, i de Catalunya a remolc d'ella, a partir del segle XVI o sigui, durant el temps que a Europa es produïen els canvis de mentalitat a conseqüència dels quals la filosofia hagué de prendre altres rumbos. Perquè cal tenir present una vegada per totes que les transformacions en les idees filosòfiques no es deuen al caprici o a les pensades de tal o tal personatge, com sembla desprendre's de les històries de la filosofia centrades al voltant del noms. Si en el segle XVII la filosofia va emprendre noves derrotes personalitzades principalment en Bacon i Descartes, cadascú amb el seu caràcter propi, va ser perquè s'havien produït des d'un segle o dos enrrera fets prou greus que obligaven a explicar el món d'una manera diferent de la que la filosofia l'havia explicat fins aleshores.

Però, al nostre judici, una desadaptació com la de la filosofia catalana no representa tan sols una pèrdua de temps que es pugui guanyar posant-se a córrer, ni una manca d'informació que es supleixi comprant llibres o fent-se donar lliçons per gent assabentada. Això no seria res si no anés acompanyat d'un rovellament de les aptituds filosòfiques, d'una desconexió amb els problemes que escauen a la filosofia i, per tant, d'una manca d'inquietuds transcendents amb la consegüent desgana de tot el que serveix per a satisfer-les. Breu, l'any 1901 els estudis filosòfics eren a Catalunya totalment negligits perquè els catalans no els necessitaven, fet que subsistia l'any 1936 a través d'una filosofia artificiosament cultivada. Per això cal preguntar si aquesta inapetència filosòfica no devia ser un dels símptomes més reveladors de la impotència de Catalunya per a reconstituir-se definitivament com a entitat política, resultat en el fons d'aquella avarícia de passió que Josep Carner denunciava. És que els quefers a la menuda –treballar per pujar la família– satisfan suficientment totes les exigències morals del poble català? Té res d'estrany que aleshores puguin ésser resoltes amb una filosofia casolana com la que Balmes, l'únic gran pensador espanyol del segle XIX, va resumir en *El Criterio*?

Mossèn Clascar i mossèn Font, els dos clergues de més significació de les últimes promocions del segle XIX diuen en el seu estudi sobre el caràcter del poble català:

«No fa gaire temps que parlant amb conversa familiar un dels millors escriptors catalans sabem que digué: “Nosaltres, els catalans, no tenim pas una escola metafísica com la gent de Castella”. I tenim entès que se li respongué: “La nostra metafísica està en les Memòries de la Marina i el Comerç de Barcelona del cèlebre Capmany”». (Clascar, *Est.*, p. 209). I afegim nosaltres: i encara arribéssim tan amunt.

I, amb tot, mai no s'ha parlat tant i amb la boca tan plena de filosofia nacional catalana com en la dècada que va de la publicació del treball esmentat fins al moment que amb Eugeni d'Ors semblava haver nat el nostre filòsof. Es parlava de filosofia nacional catalana mentre el citat mossèn Clascar, que havia debutat com a filòsof amb el seu volum sobre la filosofia de la divuitena centúria, desertava el camp de la filosofia i el mateix definidor de l'anomenada filosofia nacional, el doctor Torras i Bages, la figura més elevada del moment, després d'haver dit la paraula que les consciències catalanes necessitaven per a tranquil·litzar les seves màximes inquietuds filosòfiques –la justificació moral del regionalisme–, es llançava de dret a l'apostolat i, revestit a l'últim de la mitra i l'autoritat episcopal, va acabar de segellar amb meravellosa grandesa de pare de l'Església i de patriarca nacional l'obra que havia començat com a pensador.

Perquè cal reconèixer-lo d'una vegada: fou la figura imponent de Torras i Bages, que no era filòsof, la que va impossibilitar el desplegament de la filosofia a casa nostra. En el transcurs de l'article present tindrem ocasió de veure que, dominats per la figura gegant de Torras i Bages, els intents filosòfics de l'Ors no van passar de la categoria de flirteigs més o menys enginyosos; les incursions de Ramon Turró es van convertir en una estranya mixtura d'empirisme i escolasticisme; Crexells va abandonar la partida abans de trobar-se isolat en el buit d'una asfíxia

lenta; Jaume Serra i Hünter va balbucejar una filosofia vacil·lant... No-més Joaquim Xirau, criat fora de l'ambient genuïnament català, ni que hagués estat fill de la Universitat de Barcelona, es va mostrar insensible a la influència del que representava en la nostra gent l'esperit de Torras i Bages, però potser aquesta mateixa insensibilitat l'impossibilitava de dir la paraula que podia inclinar la gent catalana a rompre el cercle viciós en què es complaïa a tancar-se i limitar-se.

El fenomen s'explica, al nostre judici, si hom té en compte el que l'any 1901 es prenia per filosofia nacional: el pensament que dimanava de Llorens i Barba mort l'any 1872 i culminava en *La Tradició Catalana*, publicada vint anys més tard per Torras i Bages, deixeble de Llorens, no era filosofia. O nosaltres no hi entenem gens o la filosofia *perennis*, la que s'enfronta amb els grans problemes de l'ésser, de l'ànima, de la realitat del món exterior, de Déu, etc., no pot dependre de la constitució, les necessitats o apetències o l'evolució de les formes de conducta de cap poble determinat.

Durant el segle XIX, doncs –Balmes a part–, Catalunya des de Martí d'Eixalà no va fer més que meditar sobre la pròpia consciència com a poble, fet d'extraordinària transcendència per a nosaltres, és cert, puix aquesta meditació va contribuir més que cap altra activitat a desvetllar el sentiment de nacionalitat que culmina en l'obra definidora de Torras i Bages i la doctrina política de Prat de la Riba, madurades en un moment històric veritablement crucial. Cercant els orígens del catalanisme, nosaltres arribaríem a creure que és tant o més important el discurs que va pronunciar Llorens i Barba a la Universitat de Barcelona en la inauguració de curs de l'any 1854-1855 que la restauració dels Jocs Florals realitzada tres anys més tard. Però tornem a repetir: l'esperit que inspirava aquell notabilíssim discurs i els problemes que s'hi plantegen, no solament no són filosòfics, sinó que més aviat havien de donar com a resultat l'ofegament de tota la filosofia possible, que és el que va succeir. Cal llegir-lo, aquest discurs. Seguint un costum pessim del nostre temps es va publicar traduït al català en un volumet de la «Col·lecció Popular Barcinò»; però nosaltres tenim la convicció que el més important d'aquella peça oratòria, com de totes les d'ordre literari que van ésser sotmeses a aquesta prova, no es troba en la traducció catalana pel fet senzill que la nostra llengua no té recursos per a traduir-ho. Hi manca l'èmfasi natural de la llengua castellana, la vestimenta i la fanfàrria dels mots amb les seves ressonàncies, és a dir, hi manca la salsa que només el castellà pot i amb ella el més substancials del sentit. Per això nosaltres seguirem la dita oració en la llengua en què va ésser pronunciada i en reproduïrem els fragments que creurem que cal transcriure per a recolzar la nostra tesi. El tema de l'oració és el de *Desarrollo del pensamiento filosófico*; «desarrollo» com una cosa que viu i creix, no com la lligada racional de conceptes i idees. L'autor, fill del romanticisme i imbuït de l'historicisme que en fou la conseqüència, sosté que gràcies a l'afinament dels mètodes dels historiadors «*el elemento histórico ha cobrado un valor incontestable*» (Llorens, *Oración*, p. 5). Però, encara que no ho digui, el fet que l'arrossega i se l'enduu, és l'espectacle del propi poble que en el seu reempelt històric se sent renéixer prodigiosament. Una maduració llarga que només la història és capaç de revelar va donant fesomia als po-

bles i amb ella el pensament informador de la seva vida, la seva filosofia genuïna. Escoltem-lo:

«Si atraídos por la variedad que en su fisionomía cada uno de estos pueblos presenta, abundamos en su vida íntima examinando el genio de su lengua, familiarizándonos con sus costumbres, inquiriendo sus opiniones, descifrando el sentido de su relación e investigando la naturaleza de sus instituciones políticas y sociales; si estudiamos sus monumentos literarios y ponemos los ojos en sus creaciones artísticas ¿cómo negarnos a reconocer un fondo de ideas elaborado paulatinamente por la nación entera, hijas de un espíritu común que estampa un sello en todas sus producciones? ¿Cómo no admitir la existencia de un espíritu nacional, debido a las condiciones históricas de cada pueblo, que viviendo al través de los tiempos y recogiendo la flor de la actividad de cada una de sus generaciones, apartados los efímeros productos de pasiones pasajeras, concentra las ideas, cobija los grandes sentimientos nacionales y determina y mantiene los rasgos de su fisionomía moral?» (Ibid., pp. 5-6).

Ara som nosaltres qui preguntem: és que Prat de la Riba i Torras i Bages van fer altra cosa, quaranta anys més tard, que glossar i desenvolupar aquests conceptes? No tenim la menor idea de la impressió que podia causar aquest parlament en la Barcelona imperialista de mig segle que covava en el seu si les forces expansives que l'han dut a la seva grandesa actual. I si Barcelona se'n va assabentar sense prou consciència de les grans paraules que deia l'amagadís professor de filosofia de la Universitat de Barcelona, com la llavor d'elles es va mantenir càlida per a germinar gairebé mig segle després? Al nostre judici, es tracta d'una veritable transmissió subconscient, puix que amb tant com s'ha parlat de catalanisme, no hem sabut veure que mai ningú desenterrés aquest discurs d'un pensador que en so de pau va ésser en un moment ben allunyat de cap intent de lluita el verb de la raça com Fichte ho fou en so de guerra per a la raça alemanya.

Però, per a la filosofia la posició de Llorens i Barba —expressant la posició de la raça— és fatalment asfixiadora. El pensament elaborat *«paulatinamente por la nación entera»*, amb tota la seva innegable virtualitat, amb tota la seva força plasmadora és la negació de la filosofia. Es tracta simplement de les anomenades representacions col·lectives amb què els pobles o els agrupaments humans es clouen damunt d'ells mateixos amb una mena d'instint i de necessitat de defensa, donant per resolt l'inconegut en fórmules conegudes; cercles viciosos en què les col·lectivitats són capaces de vegetar segles i segles sense avençar ni un pas i contra els quals precisament han estat inventades la filosofia i la ciència. Llorens s'equivoca en el seu discurs quan diu que Tales de Milet va imposar el geni grec a la filosofia rebuda d'Orient; Tales de Milet va imposar la seva filosofia contra la filosofia nacional de Grècia, cosa que no es fa sense perills com els que van córrer Anaxàgoras i Aristòtil i sacrificis com el de Sòcrates.

La tendència natural i fatal de les representacions col·lectives, negació de la filosofia, és de recloure's i tancar-se en elles mateixes i per això la filosofia, el desenvolupament de la qual Llorens i Barba pretén demostrar, pren d'una manera inevitable una actitud de defensa: *«Las luchas que sostiene —diu— con los elementos que se oponen a su libre desenvolvimiento dan testimonio de su fuerza no menos que las obras que su energía natural no contrariada produce. Algunas veces lo vemos repeler lejos de sí el principio exótico que una mano violenta había introducido en su seno...»* (Ibid., p. 6). I afegeix al cap de poc:

«Mirado bajo este punto de vista el pensamiento filosófico no trae necesariamente consigo una renovación total de la vida de los pueblos, ni el abandono consiguiente de las creencias, hábitos y opiniones que la serie de los tiempos ha ido engendrando, antes bien se enlaza con todos estos productos del espíritu nacional aspirando tan sólo a darles la confirmación de su autoridad. Porque el pensamiento filosófico no es un nuevo elemento de la conciencia humana sino una forma especial que el contenido de la conciencia va tomando, por manera que la masa de las ideas elaboradas por cada pueblo debe ser la materia sobre la cual se ejercite el pensamiento filosófico» (Ibid., p. 7).

No es pot ser més clar i més explícit. El contingut filosòfic és un producte col·lectiu –representacions col·lectives–; no diu que tinguin un valor sagrat, però poc se'n falta; la filosofia no és més que la modalitat d'aquest contingut, com ho és l'art, la literatura i totes les institucions; el pensament filosòfic no pot fer més que comentar aquest contingut sense treure'n ni afegir-hi res, com no sigui, diem nosaltres, en el pla inconscient i multitudinari en què s'elaboren les representacions col·lectives. Paper ben modest per a la reina de les ciències i per al seu instrument –la raó–, espurna gairebé divina amb què Déu va distingir l'home dels altres éssers. Què en treu Llorens i Barba de considerar el pensament filosòfic com el fruit de la cultura intel·lectual d'un poble i com a impropri de la infantesa de les edats si subjecta aquest pensament als productes col·lectius d'aquestes societats, amb tots els inevitables ròssecs de la infantesa que la ciència descobreix en l'etnos primitiu de tota mena de pobles?

Breu, la filosofia de Llorens i Barba és la d'una societat tancada, però com que ha de reconèixer l'inevitable comerç entre els pobles, aleshores per correspondre a la visió del pensament nacional inviolable no té més recurs que l'eclecticisme; però no un eclecticisme abstracte, sinó un eclecticisme orientat per les afinitats del pensament nacional en la seva actitud defensiva, que es posarà en activitat i farà la tria del que li convé. «Dondequiera, pues, que encontremos el pensamiento filosófico digno de este nombre –afirma– allí reconoceremos siempre el trabajo propio del espíritu nacional» (Ibid., p. 16), disposat a rebutjar, afegim nosaltres, tot el que pugui pertorbar-lo en la seva integritat o en el seu repòs, que és el que més interessa. Com és natural, el cristianisme, encara que Llorens i Barba no expliqui la soldadura amb el que hagués pogut haver-hi abans d'ell, és per a Llorens i Barba un dels elements intangibles de la consciència nacional. «Lejos de mí –diu– cerrar los ojos a la regeneración maravillosa que obró el Cristianismo en el mundo» (Ibid., p. 18). Però després, en parlar de l'esperit d'universalitat que s'observa en el progrés de la ciència, encara repeteix que la filosofia es particularitza: «Y cosa singular –diu– mientras las ciencias proseguían su camino con un éxito tan feliz y adquirirían nuevos triunfos cada día, la filosofía salida de las escuelas renunciando a la lengua que durante tanto tiempo le había servido de vehículo, adoptaba los idiomas vulgares mezclándose cada vez más con los elementos de la vida de los pueblos» (Ibid., p. 20). I posa com a exemple la filosofia alemanya i l'anglesa. Cal cap més prova del secular tancament i isolament de la nostra terra i del caràcter de defensa que es donava a la filosofia?

Ho rebla parlant d'Espanya quan en diu: «Pero suspendiendo aquella marcha majestuosa y contenido el vuelo del pensamiento, ha venido más tarde el espíritu nacional a recobrar la libertad de sus movimientos, y resentido de la inacción en que

por tanto tiempo ha debido mantenerse, parece que sólo le sea dado fijar una mirada atónita a la brillante carrera filosófica que han recorrido otras naciones, sin acertar a ver los peligrosos pasos por donde han atravesado, sin columbrar el término feliz o desastroso a que pueden conducir los diferentes rumbos que van siguiendo» (Ibid., p. 22). I afegeix d'una manera terminant: «Trasplantar a nuestro suelo un sistema de filosofía exótico traería por de pronto la abdicación más cabal de la libertad del pensamiento propio» (Ibid., p. 23).

Un pensament exòtic vol dir un pensament que amenaci atacar la integritat del món que es vol salvaguardar; si no, ja no és exòtic, i per això Llorens pot adoptar sense temor un d'aquests pensaments forasters. Ho justifica fent jugar el *nosce te ipsum* de Sòcrates, no pas donant-li el sentit moral amb què Sòcrates va pronunciar el famós aforisme, sinó aplicant-lo com a mètode filosòfic:

«El nosce te ipsum nos conduce al examen de nuestra naturaleza y con esto asegura las más altas facultades de la mente y nos allana la crítica de los sistemas.

»Por fortuna en todos los tiempos el precepto socrático ha tenido fieles seguidores, que aun cuando no hayan levantado colosales sistemas que han llenado de admiración pasajera el mundo científico, al menos han contribuido a la elaboración de aquella philosophia perennis que el gran Leibniz vislumbrava al través de las opiniones de todas las escuelas; y en nuestro tiempo, tan improbo aunque modesto trabajo ha continuado con fe viva y ajena de pretensiones sistemáticas en la tierra clásica del buen sentido, en la sencilla Escocia. ¿Me será lícito indicar que a la observación psicológica y a la crítica a que ésta da origen, podemos fiar la suerte de nuestro desenvolvimiento filosófico?» (Ibid., p. 24).

Ja veurem com el *bon sentit*, el *consensus universalis*, el *seny*, als quals ell dóna el nom de «raó» pren en el seu sistema la categoria dominant de criteri d'evidència. I Llorens i Barba acaba la seva peroració amb una sentida invocació patriòtica que tothom devia entendre prou bé i és prou entenedora encara, malgrat que no digui de quina pàtria es tracta: «*Cuando estas tendencias robustecidas más y más hayan producido sus naturales resultados, cuando hayan contribuido al desarrollo del pensamiento filosófico en concordancia con nuestra vida nacional, entonces el amor purísimo de la ciencia que nos alienta y fortalece, se confundirá con el amor entrañable de la patria» (Ibid., p. 25).*

Més amunt hem deixat anar, aplicat a Catalunya, el concepte de societat closa. Nosaltres hem hagut de viure en terra estrangera un quant temps, i precisament en la terra més liberal i evolucionada de totes: la França generosa, i ens hem hagut de convèncer que per llei natural totes les societats humanes són closes. Només una cosa, però, pot justificar plenament el qualificatiu: és la possessió o la mancança del desig d'obrir-se. Llorens i Barba va ésser el verb filosòfic del segle XIX perquè va trobar exactament la filosofia d'un poble que no es volia obrir. Aleshores menys que mai, puix que aquest poble se sentia en el trànsit de reivindicar les essències nacionals per a reafirmar la seva personalitat política, circumstància que va ésser aprofitada, com hem insinuat més amunt, per a tancar-se més i més en el terreny filosòfic, no pas sempre, com ha demostrat la catàstrofe de 1936, amb les degudes compensacions en el terreny polític. El tancament va servir per a defensar una barreja estranya d'interessos morals i materials en què la feixugor d'aquests últims ha estat a punt de fer naufragar per sempre la consciència nacional sense guany moral o espiritual de cap mena.

Talment era sentida a Catalunya la posició filosòfica de Llorens i Barba que l'any 1933 Tomàs Carreras i Artau, un dels autèntics representants de la Catalunya que tenia horror a obrir-se, parla del discurs inaugural que acabem de comentar com una de les peces mestres del pensador vuitcentista: «És una obra de gran maduresa —diu— de línies arquitectòniques senzilles, però plena de suggestions. Les indicacions de la darrera part, referents a l'esdevenidor de la filosofia a Espanya, pel noble accent amb què foren escrites tenen tot el valor d'un testament filosòfic. El temps a venir dirà si la ruta assenyalada per Llorens és la més dreta per arribar a la restauració dels estudis filosòfics a Catalunya» (Carreras, *In.*, p. 7). No eren suficients vuitanta anys per a tal comprovació? Doncs, fins a quan calia esperar en un món que anava caminant amb velocitats vertiginoses?

La filosofia de Llorens i Barba va ésser rebuda com un oracle pel més selecte de les nostres promocions universitàries i, com hem vist, va tenir una gran transcendència en la cristallització de certes idees generadores del catalanisme polític, però ell mateix no va tenir successor. Per què, si no calia esbrinar res, si la filosofia era donada en l'esperit de la raça o era aquest mateix esperit? No va tenir successor però va deixar el que era millor que tot per a aquell poble que no necessitava filosofar. Va deixar un testimoni vivent, tangible; encarnació i hipòstasi d'aquell pensament nacional que naixia «*de un fondo de ideas elaborado por la nación entera*». Fou Josep Torras i Bages. Fill d'una vella família del Penedès, la comarca que ja havia donat Milà i Fontanals i el mateix Llorens i Barba, i destinat al sacerdoci, va ésser plasmat com un patriarca bíblic amb les essències més pures de l'esperit racial. No cal seguir pas a pas la seva biografia; la duia a sobre en els trets sens màcula de la seva persona. Des del bressol tots els rituals de la vida familiar, de la vida civil, de la vida religiosa van conjugar-se com les bones fades dels contes per anar fixant els trets i travar els encaixos de la seva personalitat psíquica en un forma tan perfecta, tan íntimament consolidada i sobretot tan impersonal i representativa que pogué aparèixer al nostre món com una mena de transsubstanciació insubornable del més pregon i fins més vivaç i actiu de la raça. Quan s'ha dit en els temps que escrivim aquestes ratlles que se n'intentava la beatificació, no ens ha causat cap estranyesa; per la pàtria ja feia temps que era beatificat. Tots els qui vàrem tenir la sort de veure'l o de sentir-lo i els qui li segueixen les petjades a través dels seus escrits, tots hem rebut la sensació de trobar-nos davant d'una d'aquelles encarnacions excepcionals i d'una puresa tan quintaessenciada que mereixen el nom de sants. Fou, si l'expressió ens és permesa, un dels sants pairals més grans d'aquest temps i potser de sempre, amb una característica que feia molts segles que no s'havia donat a Catalunya: fou el sant de la pàtria per la seva perfecta obediència a les seves consignes més profundes, que són les del pensament i de l'esperit.

I amb tot, Torras i Bages no fou un filòsof. No podia ésser un filòsof, representant aquell esperit de la terra que es defensava de la filosofia i, per no haver de recórrer a la filosofia postulava el pensament com a producte col·lectiu i temperava a aquesta filosofia, ai las!, *perennis* els problemes de la vida col·lectiva tancant-los així en el cercle d'una estabilitat perfecta. El doctor Torras i Bages era una veu; però no una veu clamant

en el desert, sinó la veu que parlava per tots, sintetitzant el pensament més íntim de tots —àdhuc de molts que externament semblaven ovelles esgarriades—; la veu que hom volia i necessitava sentir. La veu que, en posar-se a pontificar, afirmava *urbi et orbi* una altra vegada després de molts segles l'existència i l'alta majestat de l'ànima de la pàtria.

Per això es podria dir del doctor Torras com del Fill de l'Home que ensenyava com el que té autoritat. Molt d'hora i en llengua castellana va prendre aquell to d'afirmació segura que el caracteritzava, reflectit en un estil sentencios com escau al to afirmatiu i dogmàtic, però íntimament estructurat per la unitat i lligada del pensament; per la construcció interna que donava a les seves peces literàries aquella majestat gairebé arquitectònica que les distingia: «*El antiguo profeta Job decía que Dios es el único legislador de los hombres y de los pueblos. La Ley eterna que es la razón en virtud de la cual la Sabiduría todo lo gobierna, es el manantial y fuente de todas las leyes*» (Torras, *Obres*, V, p. 51). Heus aquí l'entrada del seu *Panegíric de Santo Tomás de Aquino*, pronunciat l'any 1882, quan entrava a la seva maduresa (havia nat l'any 1846) i ja tenia fama de doctor de la pàtria.

La filosofia de Torras i Bages, com tota filosofia vivent, és ben senzilla: aquest petit fragment ens la dóna quasi tota sencera: la Llei eterna i la raó com a instrument per a llegir-la, en són els puntals. En la Llei eterna són resolts i conciliats els dos ordres del viure humà en què es contenen tots els problemes i es satisfan totes les apetències dels homes: l'ordre sobrenatural i el natural. En la Llei, és a dir en l'ordenació divina dels dos mons, el natural i el sobrenatural, es conté tota la veritat, tota la realitat objectiva, l'essència i l'existència que l'home s'afeixuga per a assolir a través de les seves activitats, l'art, la ciència, la filosofia; i només la raó en funció de la gràcia és capaç de dur la raça humana pels camins de la Llei, on ha de trobar amb la saviesa la pau que fretura.

El tema de la Llei surt sempre en les obres de Torras i Bages, és a dir, surt el tema de l'ordre en què ell s'ha format, i que ha donat la plenitud a la seva vida resolent-hi tots els problemes espirituals, morals i —per què no dir-ho?— materials. L'ordre diví dóna al·licient a les apetències espirituals més elevades, com estableix la fórmula perquè el pa no falti a la taula: el pa nostre de cada dia que el cap de casa, representant de Jesucrist, beneeix. D'aquí ve el regionalisme filosòfic de Torras i Bages, tan escaigut a les tesis de Llorens i Barba. D'una banda, la família, la cèl·lula social secularment consagrada, amb el pare-autoritat dins de casa, patró dels seus servents als quals té el deure de garantir la subsistència, tot incorporant-los al cos místic de l'organisme social a través del tutelatge espiritual de la família; el mecanisme de possessió i distribució de la riquesa regit per la caritat; l'organització política, integració, federació en certa forma del sistema familiar; i per damunt de tot la vinculació o supeditació del sistema a l'ordre sobrenatural per mitjà de l'Església, que n'és la legisladora exclusiva; tot tan solidari, tan perfect que no s'hi pot treure ni afegir res sense mutilar l'home o transtornar la màquina de les societats humanes. I no hi ha por que es desgasti, perquè en aquest món torrassà cada u té per gràcia divina la seva part justa com en el banquet de noces de l'Evangeli —cada u neix amb el pa sota l'aixella com es diu vulgarment—. Només cal l'esforç i la voluntat d'assolir aquesta part i acontentar-s'hi i aleshores el món esdevé patriarcalment regit per Déu, el suprem dispensador.

Com hem dit més amunt, el tema de la Llei, a més de contenir la fórmula de la continuïtat, de l'equilibri i de l'estabilitat, conté així mateix la de la integritat de la vida, que no troba satisfacció sinó en la fosa del natural i del sobrenatural. L'incomprensible, l'aleatori, el de més enllà, el que l'enteniment no endevina ni la voluntat pot preveure, tot el que és inefable i misteriós sense la lligada dels ordres natural i sobrenatural deixa l'home com una nau sense govern enmig del mar sense vores. Només el sobrenatural en funció del natural dins l'ordre establert *ab aeterno* per la Llei és capaç de fornir al misteri l'anella àuria que el pugui encloure sense llevar a l'home cap dels seus atributs.

Arguments poderosos de l'eficàcia d'aquest ordre presidit per la Llei són la unitat, la unanimitat, la immutabilitat, la consistència, la perdurabilitat de les societats o les institucions o els conceptes, ideal a què cal tendir o estat que cal defensar. En temps del doctor Torras i Bages encara no s'havia vist capgirar per mitjans artificiosos i en poca estona les mentalitats humanes i implantar com hem vist nosaltres damunt del consentiment i la unanimitat i la consistència ordres socials inèdits amb tots els atributs dels règims considerats com més perdurables. Encara el doctor Knox en ple triomf de la medicina no podia mostrar amb orgull al vespre, a totes les cases, les vetlladores enceses al costat dels malalts.

Els textos que podríem treure del doctor Torras i Bages corroborant aquesta visió profunda de la Llei, referida sempre com es pot suposar a la llei cristiana, són innumbrables: són en realitat el nervi de tots els seus opuscles apologetics o filosòfics i de totes les seves pastorals. El text que hem començat a transcriure més amunt segueix: «... *todas nacen de aquel soberano principio, a todas comunica la fuerza que tienen y la luz que derraman, de manera que suponiendo el imposible que aquella desapareciese, todas las demás quedarían reducidas a la nada, como desapareciendo el sol el mundo quedaría sin luz ni vida. Porque la Ley es un elemento esencial en el Criador y en la criatura; quien dice creación dice legislación; si Dios creó debía dar leyes a la hechura de sus manos y aun debemos decir que al dar la existencia dio la ley, ya que ésta es en su más alto significado la fórmula de la vida.*»

En un escrit de l'any 1888 diu:

«*Sobrenaturalizar el mundo es la gran tarea de la Iglesia y la misión que recibida de Cristo, va cumpliendo continuamente en la tierra, pero con medios muy distintos de los que suelen emplear los mundanos.*» (Torras, Obres, V, p. 118).

«*Nuestros reformadores sociales, nuestros filósofos políticos, tienen pretensiones exorbitantes, pretenden crear una nueva sociedad, formular la ley del equilibrio humano; al paso que Jesucristo no se da por autor, limitase a manifestarse cumplidor y perfeccionador de la ley, de la ley de la humanidad que existe desde que ésta apareció sobre la tierra.*

«*Proclamó y dio relieve a la ley eterna y la ungió con las suavidades de su gracia para darle un poder de penetración infinito y universal.*» (Ibid., p. 272).

I glossant el tema de la Llei, reconeix que «*el mundo es como un inmenso taller en que todos trabajamos, y, de consiguiente el problema de los problemas modernos, quizá lo más delicado del derecho social, es la interpretación de la ley de la vida colectiva, del sostenimiento humano, el problema de la distribución de la riqueza entre los distintos elementos que contribuyen a producirla.*» (Ibid., p. 274).

«*La materia inerte, las plantas y los animales irracionales —va dient— tienen una ley en su naturaleza; y las relaciones humanas y los bienes materiales que sirven*

para la vida del hombre, criatura de Dios, no tendrán ley? ¿La misma naturaleza de las cosas no nos dará una norma directiva, una ley de vida social, como la da para la vida individual? ¿Hasta ahora el linaje humano ha andado fuera del camino? ¿Ha vivido contra las leyes de la propia naturaleza sin aniquilarse?» (Ibid., p. 273). I va insistint en aquest tema en el mateix discurs: «*El Criador grabó en las entrañas de su criatura la ley de vida de la misma; cada criatura lleva en sí misma su ley y al resonar en el mundo de una manera sensible su palabra soberana, cuando su verbo hecho carne habló a los oídos de los hombres, no hizo otra cosa que ratificar y completar la ley de la sociedad impresa en las entrañas de la misma*» (Ibid., p. 118).

I afegeix: «... *si en la sociedad humana todo fuese contingente, todo fuese variable [...] el movimiento económico sin una dirección sería el caos, una fuerza disolvente en lugar de aglutinante, y la sociedad, por exigencia de su propia naturaleza, ha de tener una ley de aglutinación, y ésta es un eco de la aglutinación máxima de la eternidad que resuena en las entrañas mismas de la humanidad, y que el Verbo Divino explicó a nuestro linaje*» (Ibid., p. 301).

La unitat de la Llei és glossada amplament en l'opuscle *El hombre mutilado por la escuela neutra*, del qual extraïem els següents paràgrafs:

«*La existencia es una inmensa jerarquía, lo mismo en el orden físico que en el orden moral; un encadenamiento íntimo junta entre sí todas las cosas, desde las más grandes y trascendentales hasta las más pequeñas e insignificantes, y todo orden queda alterado por la tergiversación de sus términos, porque la circulación de la vida entonces se hace defectuosamente; y así pasa de una manera eminente en el orden moral, en el orden espiritual, porque la vida espiritual es la más típica, de modo que en el hombre lo más vivo es el espíritu, y cuando éste se separa del cuerpo decimos que muere, y lo que queda ya no es hombre sino cadáver*» (Ibid., p. 363).

«*Por esto también en el orden moral, en la vida de la conciencia este desencadenamiento es necesario. Los gérmenes de la vida moral, los principios que forman la conciencia y constituyen el orden superior y directivo de la vida, pierden la fuerza si se les separa de Dios, que los infunde en el espíritu*» (Ibid.).

«*La escuela —diu més avall—, por su naturaleza es edificativa, y en España, si no fuese cristiana, sería destructiva*» (Ibid., p. 367). Aquesta afirmació, no podia fer-la d'altres països, perquè eren molts els que no eren cristians i l'escola no hi era especialment destructiva; però ell no es pot deslligar de la síntesi específica del natural i del sobrenatural que ell ha viscut, i de la mateixa manera que féu en el fascicle esmentat aquesta afirmació, diuen que va dir d'una manera encara més absoluta: «Catalunya o serà cristiana o no serà» i, en canvi, acabem de veure en l'època que escrivim aquestes ratlles que ha estat la Catalunya cristiana que s'ha lliurat a mans dels militars espanyols enemics de Catalunya, de la qual fins esborren el nom en els llibres escolars.

Si hagués afegit: no serà, perquè els mateixos cristians s'estimen més matar-la abans de veure-la no cristiana, aleshores el seu principi d'integració del natural i el sobrenatural o de sobrenaturalització hauria patit una mica, però s'hauria acostat més a la realitat de les coses.

No volem fer la crítica d'aquest món de la Llei que el sant doctor, confonent el dogmàtic amb el contingent i molt sovint el gratuït, presentava tan acabat i perfect, però sí que ens interessa fer constar que el seu sistema no era del tot impermeable a l'experiència i, per tant, el sant doctor era capaç de veure que la realitat dels fets no corresponia a l'encaix

del seu món teòricament tan ben resolt, cosa que demostra en el seu discurs a la Setmana Social de Sevilla l'any 1908 on pretén destriar el que és etern i el que és variable en el cos social. El que potser no va veure mai és que el seu racionalisme dogmàtic tenia filosòficament els defectes apriorístics de qualsevol altre racionalisme dels que ell abominava, agreujats pel misticisme que tots sabem prou amb quina facilitat pot passar de la veritat al prejudici. D'altra banda, el racionalisme místic sempre troba en l'inefable, en la superioritat de l'esperit sobre la matèria una fugida per a la seva manca d'adaptació a la realitat de les coses. Un text de confessió personal del seu discurs de la Setmana Social posa al viu aquest curiosíssim procés en l'ànima mateixa del nostre doctor. La citació és una mica llarga però ens ha semblat que calia donar-la textualment:

«Hace no pocos días, en una excursión pastoral por las parroquias de la montaña de mi diócesis, vi, no lejos del camino, en el cercano bosque, dos mujeres encorvadas bajo un enorme haz de leña que traían a cuevas y llevaban a sus casas para defenderse del frío, que ya asomaba entonces por aquel país. De momento sentí la rebelión de sentimientos que experimenta un socialista sin fe ante espectáculos por el estilo, en que el contraste en la distribución de la riqueza se presenta en forma escandalosa. Comparé instintivamente la situación de aquellas pobres mujeres con la de otras de su sexo, que pasan la vida en el lujo y en los fastuosos placeres de la sociedad gastando el dinero a manos llenas y hasta a sólo título de vanidad. Aquellas mujeres de la montaña de súbito se me presentaron como sujetas a una condición irritante, y me acordé de las antiguas esclavas; pero entrando en reflexión y volviendo en mí mismo, y pensando en la dignidad de unas y otras y recordando humildes mujeres que he conocido, de condición semejante a las que tenía a la vista, de una virtud excelsa, de un criterio elevado, de sentimientos nobilísimos, con una luminosa idea de la vida, y gozando de entera placidez y serenidad de espíritu, las vi inmensamente superiores a la millonaria superficial, ligera, desequilibrada, haciendo ridiculeces para aparecer rica, víctima de la riqueza que la ha vuelto estúpida, y bendije de nuevo la jerarquía de la humana dignidad, cuyo fundamento puso Jesús cuando dijo: "Felices los pobres de espíritu"» (Ibid., p. 314).

Àmb una mentalitat semblant, una nena de vuit anys molt intel·ligent i potser per això delerosa del sentit ideal de la vida, conciliava la deliciosa mentida dels Reis amb l'espectacle de les mares que aquell vespre anaven a casa carregades de joguines: «Ja ho sé —deia— les compren per als nens que han estat dolents».

Mirant-ho bé i considerant les condicions personals del sant doctor, en el drama espiritual que acabem de llegir el protagonista no és cap dogma —perquè no creiem que n'hi hagi cap que per a magnificar les dones pobres permeti que les riques vagin corrompent-se en les seves riqueses—, el protagonista és la mentalitat que atribueix valors absoluts —místics, diu algú— als quadres socials que ens han plasmat i es nega a fer-se permeable a la realitat i a l'experiència.

Hem dit abans que les dues columnes de la filosofia torrasiana —deixem a part, com es pot suposar, l'apologista i l'apòstol— eren els seus conceptes de la Llei i de la raó, però analitzant bé el seu pensament, aquestes dues columnes es converteixen en una sola puix en el fons per a ell la Llei i la raó si no són una mateixa cosa només convergint i confonent-se garanteixen la unitat, l'harmonia i la bellesa de l'univers i de l'home en ell.

El pensament del doctor Torras, essent tan senzill com és i malgrat el seu estil sentencios i dogmàtic, no és fàcil de seguir. Com que no era filòsof i en canvi era molt artista, no argumentava com els filòsofs, sinó que com els artistes procedia per intuïcions i il·luminacions, és a dir, veia l'acabament abans que el començament, com aquell literat que quan li demanaven per un treball que estava fent, responia: «Tinc ja tots els acabaments de frase». Així, molt sovint el doctor Torras comença per la conclusió, com els arquitectes que abans de preveure els pilans i els fonaments han de concebre les arcades. Per això les obres del doctor Torras tenen, com hem dit, una bellesa arquitectònica.

Al nostre judici, un dels treballs seus on es veu millor aquesta manera de fer és el que va llegir l'any 1905, arran dels seixanta anys, inaugurant els cursos d'art dels Estudis Universitaris Catalans. És el discurs que duu per nom *La Llei de l'Art*, del qual hem tingut ocasió de parlar altres vegades. A la vegada, pel tema i potser per la maduresa és el treball on els conceptes Llei i raó s'entrelliguen d'una manera més total.

Ressegüim alguns començaments de frase que són acabaments d'argumentació, d'una argumentació que el pensador duu implícita i que desenvolupa a posteriori: «L'exempció de la Llei és privilegi dels boigs». «La Llei és l'equilibri, la fórmula de la vida, i quan ella manca entra la pertorbació, el desordre i la destrucció».

«No hi ha res més rítmic que la vida».

«L'art és tan social per naturalesa que podem dir que l'art salvatge no existeix».

I així podríem anar multiplicant les citacions d'aquest i d'altres treballs. Amb aquests començaments de frase que són conclusions el lector deu haver vist de seguida cap on s'adreça el pensament de l'autor. L'exempció de la Llei és la manca de raó, però a la vegada aquesta Llei és la fórmula de la vida, però també ho és de la raó, que és el que caracteritza la vida humana. Però no cal que ens basquegem a interpretar el que ell no es cansa de repetir durant tota la lliçó prou explícitament:

«... mes l'art —diu tot just de començar— tot ho sublima, tot ho eleva, tot ho dignifica, amb son ull penetrant té la visió exacta de les coses, descobreix la seva essència; encerta el caràcter que els dona individualitat; però dins el mar immens necessitem brúixola, orientació i esma. Qui perd l'esma ja està acabat» (Torras, *Obres*, VI, p. 122)

Aquesta esma és la raó, que també és la Llei, la llei de l'art i la llei de la vida. «És clar que l'artista inspirat —diu més avall—, està en una situació d'esperit molt especial, difícil d'ésser analitzada, molt pròpia, molt personal, que deu ésser respectada; però per extraordinàries que siguin les seves facultats i per meravelloses que siguin les composicions de la seva imaginació, per vehemència de sentiments, per intuïció que tingui, no pot mancar a la llei de la raó; si no, deixaria d'ésser racional i perdria de consegüent el dret d'ésser comptat com un del nostre llinatge» (Ibid., p. 123).

Ara bé, aquesta raó, l'instrument de la llei, no és pas la raó que la lògica i la matemàtica posen en joc, ni l'òrgan del pensament que els racionalistes proposen com a únic criteri d'evidència, ni tampoc ben bé l'instrument de què Déu ha dotat l'home per a conèixer la veritat i penetrar els misteris de la seva omnipotència; la raó vinculada amb la Llei

s'identifica amb el seny, el sentit comú dels escocesos, o sigui, una mena de raó col·lectiva que és la que, segons Llorens i Barba, elabora el pensament dels pobles.

Després de retreure les paraules en què sant Pau sentència que els dons profètics estan subjectes al profeta, exclama: «Figureu-vos, estimats amics, que si el gran apòstol, l'home de la meravellosa revelació de la Veritat i de la Bellesa, el vencedor de la Gràcia, el que il·luminà tot el globus de la terra, assenta el principi que els dons profètics han de subjectar-se a la norma humana, a la regla del nostre esperit ¿no és ridícul que alguns dels nostres intel·lectuals, artistes, filòsofs i sociòlegs, vulguin que els dons intel·lectuals que ells han rebut, els facin independents i irresponsables i els donin dret de sobirania sobre la vella societat humana, formada d'immensos sediments deixats per incomptables i respectables generacions passades?» (Ibid., p. 124).

La llei de l'art era evidentment aquest seny humà, norma de la raó, brúixola i orientació en el mar immens, esma de la vida, l'obediència a la qual no podia ésser eximida sense el perill de passar per boig. Ara bé, aquesta era la veu que predicava l'única filosofia que al començament de segle els sectors més poderosos i més responsables del nostre poble eren capaços de sentir. No ens referim precisament a l'art i als artistes, que, com hem vist en altres llocs d'aquesta obra, ja feia uns quants anys que havien desertat l'estètica del seny social sostinguda pels Milà i els Lorenzale i de la qual era un rebrot ple de saba l'estètica i la moral de Torras i Bages; ens referim a la consciència que d'una manera general es pot anomenar catalana.

Nosaltres mateixos, presents el dia que el sant bisbe va llegir la seva conferència al Cercle de Sant Lluc, confessem una altra vegada que amb tot i sentir l'agulló de molts dels ferments renovadors que agitaven els esperits en aquells primers de segle, les paraules del doctor Torras tingueren per a nosaltres una mena de qualitat d'oracle. No deia potser el que més ens hauria agradat de sentir, però il·luminava dins l'ànima nostra àmbits que dormien en la penombra i hi desvetllava les ressonàncies d'eternitat que ens plaien i que ell amb la seva veu d'oracle anava invocant.

Per un singular maridatge, potser no donat en cap altre país cristià, la filosofia de l'infinit i de les coses eternes, és a dir, la filosofia de la religió cristiana, que havia tingut el privilegi d'obrir a l'esperit els horitzons de l'infinit i de l'etern, a casa nostra servia per a eixalar totes les volades, obligant l'esperit en totes les seves manifestacions a mantenir-se en els límits i en l'ordre d'uns rituals casolans, amb un instint de defensa i protecció de valors no pas sempre generosos ni sempre dignes d'aital sacrifici, com tampoc no sempre amb finalitats veritablement pairals. Aquesta defensa era el que l'any 1900 es prenia per filosofia i per dissort no sols eliminava la veritable filosofia, sinó que desencaixava tot intent d'escometre'n una represa normal i aciençada. En la Introducció d'aquesta obra hem esmentat les reaccions, malauradament desequilibrades, de la darrerria del segle XIX contra aquest ambient general de deserció de la filosofia. Ara tindrem ocasió de veure com en el segle XX, malgrat haver-hi posat l'espatlla alguna personalitat ben intencionada, no es va tenir més sort.

2. *La filosofia en el primer Congrés Universitari Català [1902]. Un estudiant de vint anys denuncia violentament la crisi de la nostra filosofia i acusa*

Com hem vist³, en el primer Congrés Universitari Català el tema de la filosofia va ésser confiat a Eugeni d'Ors, estudiant de vint anys, i al costat d'ell només hi aparegueren dos sacerdots lul·listes: mossèn Salvador Bové, de qui haurem de parlar aviat per la seva significació dins del lul·lisme, i una figura menys coneguda, mossèn Antoni Casellas, que també va advocar a favor de la teologia i la filosofia del gran beat mallorquí. L'Ors, però, no solament va ésser la figura central dins el tema de la seva ponència, sinó que per la valentia i la penetració amb què es va pronunciar i per les conseqüències que va tenir aquella seva primicera intervenció va anar esdevenint la personalitat més destacada de tot aquell singular congrés. Doncs bé, com hem dit en un altre lloc, en un cap de tarda al Saló de la Reina Regent del Palau de Belles Arts, davant d'un públic escàs i fatigat, va alçar la seva veu i va dir:

«La presentació d'aquesta ponència, a part de la seva grandíssima transcendència per als fins generals del congrés, té tot el valor d'un experiment de psicologia nacional. Intenta saber si és Catalunya la terra menestraleta migrada d'ideal, estreta d'horitzó, i utilitària a la menuda que alguns es complauen a pintar-nos, o bé si té prou ales per a les grans volades ideals i només espera que es desfacin els lligams que les subjecten per a fer-les servir [...] Comença l'experiment. Jo us pintaré el miserable estat en què som i oposaré a ell les conclusions de la ponència com un deure a complir. Es tracta de veure si a tots ens surten els colors a la cara. Algun dels cops serà violent. Perdoneu-me, és que intento provocar una reacció en vosaltres.

»Tinguem valor per a dir-ho: la nostra actual cultura filosòfica és completament negativa. Ni oficial ni extraoficial es fa res per a ella. Per vergonya nostra, a Barcelona no s'estudia la filosofia. Tenim una Facultat que s'anomena de Filosofia i Lletres, però segons les disposicions ministerials la filosofia, menja excessivament fina per al tast provincial, és reservada a Madrid. En les universitats de província una sola assignatura té aire de pertànyer a l'alta especulació: abans s'anomenava *Metafísica*, avui sens dubte perquè no ens fem cap il·lusió i a l'objecte d'empetitir-la fins

3. Llibre IX, *Ensenyament Universitari*, pp. 63-64. «1902. PRIMER CONGRÉS UNIVERSITARI CATALÀ. [...] Tema cinquè: *Extensió dels ensenyaments especulatius*. Ponent, Eugeni d'Ors. Aquest tema es començà a discutir molt tard i amb la sala gairebé buida, "I fou una veritable llàstima, —diu la ressenya de *La Veu*— perquè els desertats es veieren privats de fruit de tres formoses peroracions degudes a l'eloqüència d'Eugeni d'Ors i dels sacerdots Antoni Casellas i mossèn Salvador Bové, que ens arriscarem a dir, considerant tan sols el mèrit literari, que foren del millor que s'ha fet al Congrés." No detallarem la peroració orsiana perquè ens ha sembat més escaient parlar-ne en el llibre XIX que dedicarem als congressos i al moviment científic. Mossèn Bové advocà per la creació de càtedres de filosofia lul·liana i mossèn Casellas proposà que s'hi afegís la teologia del mateix pensador català. Ambdós sostingueren que el pensament filosòfic de Lluç és el pensament i la filosofia del poble català. Les conclusions aprovades foren: "1. La instrucció filosòfica serà exigida a tots els exàmens d'ingrés als estudis generals. 2. Existiran a la Universitat les tres Facultats o estudis generals de Teologia, Filosofia i Ciències antropològiques i socials. Hi haurà a les dues primeres Facultats càtedres especials de Filosofia i Teologia lul·lianes. 3. En totes les Escoles Normals d'Estudis Superiors seran obligatoris els estudis filosòfics».

als límits més estrets, és dita *Lógica fundamental*. Consignant aquesta graciosíssima assignatura que els alumnes de la Facultat de Dret aprobeu de la manera que podeu, ja queda detallat tot el que el legislador espanyol s'ha cregut en l'obligació de fer a benefici de la nostra cultura filosòfica.

»Com respon l'opinió pública a aquesta negació de ciència per part dels Governos? Cal confessar-ho per dolorós que sigui. Gran part de l'opinió pública aprova aquesta obra d'incultura social o col·labora en ella, en Kulturkampf a la inversa, o la sanciona almenys amb un estúpid fatalisme, amb la més esclavitzadora de les indiferències.

»Contribueix a aquest resultat la nostra especial manera de ser religiosa. Una mortal inèrcia ens duu i ens porta del tradicionalisme rutinari a aquest altre viure a ulls clucs que aquí s'anomena lliurepensament sense ésser-ho. Jo no sé en quina mena d'abjecció jeuen sumides les nostres ànimes que no sedegen de l'aigua viva de l'infinit. I sense anhel, sense desig, sense inquietud o bé dormen sobre dogmes i pràctiques incompresos, o bé els arraconen com a coses inútils, sense respectar ni haver esment, ni tan sols pressuposar amb la inefable intuïció de la pietat artística l'excelsa quantitat de vida, de dogmes i doctrines pràctiques i litúrgiques, cosa que fa que avui –i perdurablement– subsisteixin» (*Primer*, p. 116-123).

I va seguint el discurs que mereixeria ben bé ésser transcrit tot sencer, amb una crítica acerba dels nostres empiristes o homes pràctics envernissats de positivisme, crítica que clou amb expressions molt significatives a través de les quals hom pot intuir la seva incipient posició doctrinal: «l'idealisme reneix... Només nosaltres seguim essent encara lligats al dur banc de la galera empírica». I ho prova amb un exemple dels molts que, segons ell, podia presentar; diu:

«Morí el nostre gran esteta Milà i Fontanals, i la revista *L'Avenç*, de felicíssima memòria, que llavors veia la llum pública a la nostra ciutat, li va dedicar una necrologia. Una necrologia d'un parell de pàgines, no aneu a creure. En aquesta necrologia l'articulista, deixant traspuar la seva repugnància per tot el que no fos empíric, venia a dir que el difunt havia estat un bon senyor sense més defecte que la tossuderia a empenyar-se a creure en una cosa que s'havia anomenat Estètica i que per tothom era ben morta.»

Després d'una ràpida i densa incursió erudita, que comentarem aviat, afegeix: «I si aquells escriptors de *L'Avenç*, flor de la intel·lectualitat barcelonina, esperits intel·ligents i cultíssims, crítics clarividents i refinats i oberts als nous corrents i respiradors de gran part de les ventades que venien de l'estranger, anaven en aquest punt tan llastimosament desencaminats, què pot esperar-se dels nostres actuals enemics de la filosofia...» i en una galeria grotesca va presentant caleidoscòpicament tota la mediocritat tipològica ciutadana començant amb l'aversion que a voltes suscita l'afinitat pels qui ell anomena «reporters d'afinitats rovellades».

Una altra tirallonga d'escoles filosòfiques, tendències, assaigs i noms serveix per a fer veure la seva erudició i demostrar que «mentre en aquesta gota d'aigua [...] els nostres infusoris [...] entonen amb rac-rac granotes les absoltes de la filosofia», aquesta manté puixant el seu ceptre a tot arreu del món civilitzat, i nosaltres, diu «ens hem d'acontentar rosegant les engrunes que de tant en tant ens llancen i gratant les cassoles de res-

calfadets krausistes i empassant-nos el pa sec d'una escolàstica pastada pels dòmines dels nostres avis i anomenar filòsof nacional a boca plena, com en cínica ostentació de misèria, el distingit publicista Dr. D. Jaume Balmes i Urpià.»

Com si fos una anticipació del que havia de succeir després, la part que podríem dir constructiva d'aquesta peroració va passar a penes sense relleu al costat d'una crítica feta amb tanta cruesa. Unes paraules d'en Cortada, diu tot referint-se a Alexandre de Cortada, perdut ja el record del vell Joan Cortada que havia omplert mig segle XIX, li serveixen per a afirmar que sense personalitat intel·lectual no hi ha personalitat nacional; i després de demostrar a base d'un parangó entre la cultura francesa i l'alemanya que a Catalunya no hi ha universitat ni ambient, li foren acceptades les tres adotzenades i abstractes conclusions que el lector podrà llegir en el Llibre IX d'aquesta obra, incloses unes petites esmenes de mossèn Bové i mossèn Casellas⁴.

Abans, però, de fer el nostre comentari a aquesta peça veritablement reveladora i fins transcendental, no ens sabem estar de copiar l'acabament de la ponència orsiana, tocat ja de l'embranchida polaritzant i estimuladora de Prat de la Riba:

«I ara, senyors, per acabar, qualsevulla que sigui la sort d'aquestes conclusions, vull dirigir-vos un prec. Feu tan ideal com sigui possible el renaixement de Catalunya. Catalunya dormia en pau. Estava adormida, però estava en pau. Nosaltres li hem cridat: "Surge et ambula!". Catalunya camina. És tard per a deturar-la. Catalunya camina a la revolució amb els ulls embenats. Si assolim fer-li caure la bena dels ulls, si assolim que resplendors d'ideals la il·luminin, serà salva i serà victoriosa. Si no ho assolim, Déu tingui pietat de nosaltres.»

En el nostre comentari hem de remarcar, primer de tot, l'absurditat de l'escomesa contra Balmes, l'únic dels nostres pensadors que mereix el nom de filòsof, el primer que va operar amb instrumental modern i que per tant podem considerar almenys girat de cara a nous horitzons, per damunt i tot del clos pairal. L'Ors simplement no en coneixia l'obra ni la vida. D'altra banda, Balmes no era pas l'oracle de la Catalunya menestraleta o estretament tradicionalista. Si l'Ors parlava de Balmes era perquè el nom s'imposava; per res més. A Catalunya li esqueia més la filosofia casolana i sense sotrac que podia dimanar dels Llorens i Barba i dels Milà i Fontanals. Aquests eren els que postulaven un ordre excessivament aquietant enfront dels desordres polítics excessivament cecs i atabaladors. Però el nom de Milà i Fontanals era d'aquells amb els quals es podien fer mirallets, habilitat amb què el jove ponent revelava un dels trets de l'Ors futur. En efecte, per a demostrar que s'havia preocupat d'estètica, en menys d'una pàgina cita en una cavalcada brillant: Guyau, parnasianisme, Laprade, Nietzsche, estètica wagneriana, Maurice Carrière, Hegel, Ravaisson, Seailles, Grant Allen, Sully Prudhomme, Helmholtz, Michiels, Martha, Stricker, Veron, Gaborit, Vallet, Taine, Spencer, Ruskin...

Hem dit que en l'aspecte constructiu la ponència de l'Ors va ser magna; només va presentar un element que es pogués imposar amb alguna garantia per a escometre els nous camins de la filosofia: era ell mateix,

4. Vegeu la nota anterior.

amb la seva joventut, amb la seva crítica audaç, i amb la mostra d'aquella informació *mirobolante* com els fruits que Josuè i els seus acompanyants van dur de la terra promesa i van exhibir davant dels ulls meravellats del poble jueu errant feia anys pels deserts sinaïtics. Per això, a part de les tres conclusions a què ens hem referit, Catalunya en ocasió d'aquell congrés va votar una altra conclusió tàcita: l'Ors era el predestinat a redimir la nostra filosofia. I va esperar no sense una justificada expectació. En aquell tombant de segle en què el lent alliberament del jou d'una llengua estranya i enterbolida havia fet caure tantes benes dels ulls, com diu l'Ors mateix, i havia obert sobtadament tants camins alliberadors, aquell estudiant de vint anys feia costat als herois del moment, a Joan Maragall, que ens havia alliberat de la retòrica romàntica i de l'arcaisme artificios i tornava la poesia a la seva puresa original; a Pompeu Fabra, que reivindicant el català parlat i encara el català de Barcelona, feia possible la restauració gramatical i literària de la llengua; a Prat de la Riba, que descobria la feblesa interna del poble hegemònic d'Espanya i l'oportunitat d'un moment únic per a acorruar el poble català a una política alliberadora; a Josep Pijoan, que escometia els simulacres de cultura com Maragall havia escomès els de poesia. D'una manera semblant, Eugeni d'Ors, amb els ulls d'aquella sensibilitat inèdita a Catalunya que li hem atribuït en el Llibre XV d'aquesta obra, posava sobtadament al descobert la inanitat de la nostra filosofia i delatava amb mirada penetrant el clima sorneguer més que antifilosòfic que la feia impossible⁵.

3. Eugeni d'Ors defrauda amb un espectacular sistema d'ús personal

L'obra de l'Ors està en el seu *Glossari*, aquella forma literària que l'any 1906 va inventar damunt les pàgines de *La Veu de Catalunya* i amb la qual obria les vies aferents i eferents d'una sensibilitat col·lectiva rovellada o inèdita, flexibilitzava el llenguatge i inaugurava una retòrica més posada al dia, més apta per a les subtileses del diàleg i de la cultura moderna que la que fèiem servir, a l'engròs importada de Castella. N'hem parlat a bastament en el Llibre XV, on hem intentat presentar l'Ors en els camps generals de la seva activitat, a part la filosofia. Innegablement la figura de l'Ors té consistència des de la seva primera presentació en públic i a través de totes les vicissituds de la seva vida. Aquell estudiant de vint anys que l'any 1902 va voler enlluernar amb una ràpida, vasta i encertada glossa de noms i significacions semblava condemnat d'una manera fatal tota la seva vida a la mateixa feina, com els pobres diables dels contes d'infants sorpresos en les seves malifetes i castigats a repetir sempre els mateixos actes.

Ell, però, amb la insistència del *Glossari* i obeint un altre imperatiu de la seva mentalitat intencionadament autosugestionadora va voler justifi-

5. Llibre XV. *Serveis tècnico-administratius*. Ors apareix citat amb motiu del Consell d'Investigació Pedagògica i Consell de Pedagogia (pp. 17-22), de la Direcció d'Instrucció Pública de la Mancomunitat de Catalunya (pp. 48-67), del Secretariat d'aprenentatge (pp. 98-100) i, a més, a les pp. 130 i 226. En molts altres volums de la *Història* poden trobar-se referències a d'Ors.

ficar una de les posicions morals del seu credo filosòfic: el motiu de la continuïtat que surt tant en els seus textos. Era, però, una continuïtat que no tenia res de continu –harmonia de contraris que trobarem també en la seva filosofia com a fórmula suprema; continuïtat purament formal –menys que formal, simbòlica–, que no tenia res a veure amb la continuïtat feixuga que comporta la realització d'un treball vast o regular encara que només sigui la col·lecció d'un herbari per a arribar a una flora. Ell també es va passar la vida aplegant flors; el que no va fer és cap herbari i menys encara una flora; només es va limitar a lligar de tant en tant alguns rams per a ofrenar a alguna o altra divinitat, però molt més sovint per a posar-se'ls al propi altar. Amb tot, nosaltres creiem sincerament que malgrat la fragilitat del gènere, entre aquestes flors i aquests rams s'hi pot trobar encara el millor de la seva obra; peces veritablement d'antologia susceptibles per elles soles d'elevat el seu autor a la categoria dels noms destinats a perdurar. Parlem sempre de la producció catalana, mai de la rescalfada que després va prodigar abundantment en llengua espanyola. Però en aquest capítol de la nostra obra no és del *Glossari* que hem de tractar, sinó de la filosofia del nostre heroi, puix que va creure necessari empresonar l'admiració dels qui el voltaven amb el sistema clos d'una doctrina filosòfica.

El mecanisme en virtut del qual Eugeni d'Ors, que era essencialment un literat, es va posar a fer filosofia és una mica complex. Evidentment, l'Ors manejant la llengua catalana i àdhuc sense perdre contacte amb la mare terra es va moure en un pla que no era ben bé el que corresponia aleshores a l'estadi de la nostra llengua i de la nostra sensibilitat literària; per això potser li devem una certa ascensió en el nivell d'aquesta mena de cultura. La literatura en aquells temps –la nostra i la castellana de la qual depeníem– estava com esgotada; els seus tòpics eren vells i rebregats, les seves fórmules retòriques exhaustes. Assenyalem especialment Espanya i Catalunya perquè aquestes terres ermes de cultura moderna no tenien tants recursos com la literatura estrangera per a renovar-se; ni tanta base de formació clàssica, ni tanta preparació científica, ni aquell ambient general en què suren gairebé immanentment els grans temes de la vida espiritual que donen substància a la conversa, a la vida mundana, i tota la vida literària que se'n nodreix. Molta part del segle XIX literari espanyol és un intent de rebateig de la literatura per la filosofia i d'una mena de ciència, però s'acostava el moment en què es trobaria el camí perquè aquest rebateig donés grans fruits de renovació literària, moment del qual Unamuno fou una mena de precursor. Heus aquí el pla en què una consciència literària afinada va situar des del primer moment el jove estudiant de dret Eugeni d'Ors. Ara bé, perquè el rebateig fos efectiu i els fruits literaris que en poguessin néixer fossin assaonats, calia aplicar-se amb una certa efectivitat a la filosofia i a la ciència. En altres paraules, calia tenir una concepció filosòfica pròpia del sistema de l'univers. Potser més concretament encara i així començarem a veure el sistema filosòfic de l'Ors, calia descobrir en el sistema de l'univers la fórmula viva de l'acte de la creació per a posar-se també en funció de creació. S'anava, doncs, a una visió elemental del món que només té la seva expressió exacta en el mot mitologia. Una filosofia mitològica flanquejant un esperit mitològic havien de proporcionar una energia creadora que forçosament s'havia de liquidar en literatura.

Heus aquí, al nostre judici, el resum més sintètic de la trajectòria d'Ors i el quid de la seva particular i espectacular filosofia.

L'Ors de l'any 1902 parlava de bona fe; la seva preocupació era veritablement la filosofia; calia refer l'instrumental filosòfic i ell mateix estava disposat a preparar-s'hi seriosament. Cert que si hom analitza la seva ponència hi descobrirà l'esbós de les futures trajectòries com en les masses informes de l'embrió s'hi descobreix l'estructura de l'home futur, però aquesta anàlisi no és tasca que correspongui a aquest brevíssim resum. Seguint el rastre de la seva formació filosòfica posterior, veiem que dels anys 1906 a 1910 passà llargues tongades a l'estranger amb més o menys regularitat sense, però, dur a terme al nostre judici cap preparació regular o sistemàtica d'escola. Va sentir Bergson, Boutroux i altres grans figures de la universitat francesa, però més que tot es devia fer una preparació pròpia, encara que vorejant sempre els temes i fronteres de la biologia amb la filosofia. L'hospital de Santa Anna i un manicomi ⁶ van ésser objecte de les seves estades o treballs. L'any 1908 va presentar a la Diputació de Barcelona, possiblement per a assolir la pensió de què hem parlat en un altre lloc d'aquest llibre, una memòria sobre els mètodes de la ciència de la qual només hem vist el fragment que hi ha en l'antologia de Rucabado i Farran i Mayoral. El mateix any va presentar al Congrés de Filosofia de Heidelberg dues notes, una sobre «Le residu de la mesure de la science pour l'action» i l'altra de títol «Religio est libertas. Assaig d'un nou mètode sobre les relacions entre la religió i la ciència». Aquesta nota va ésser comentada a la *Revue de Metaphysique et de Morale*, de París i publicada en una traducció italiana l'any 1909.

Per l'abril del 1909, possiblement aprofitant les vacances de Pasqua, va donar als Estudis Universitaris Catalans el seu primer curset que va versar sobre la fórmula biològica de la lògica, curset del qual l'autor d'aquest llibre va ésser oient. Pel mes de desembre d'aquell mateix any 1909 i corresponent per tant al curs 1909-1910 va donar un segon curset de tipus experimental dins els Estudis Universitaris Catalans, que va girar entorn del problema de l'atenció. Nosaltres, com hem dit en un altre lloc, vàrem col·laborar també a la tasca experimental, però no hem sabut veure que el professor en tragués cap resultat. Si les dades que tenim no ens enganyen, aquesta fou la seva darrera col·laboració als Estudis Universitaris. El mateix any havia presentat al sisè Congrés de Psicologia de Ginebra una nota sobre el tema del primer dels cursos citats, de títol «La formule biologique de la logique». L'any 1911 va presentar al IV Congrés de Filosofia de Bolonya una «Note sur la curiosité».

L'any 1912, per a poder optar a la càtedra de psicologia de la Universitat de Barcelona, es va llicenciar i doctorar en filosofia i lletres presentant una tesi sobre *Los argumentos de Zenón de Elea y la noción moderna de espacio-tiempo*, continuada després en un treball de títol *Introducción a l'anàlisi finita de la continuïtat*, treballs que no creiem que hagin estat publicats. En canvi, l'any 1911 l'Ors va publicar en els *Archius de l'Institut de Ciències* un assaig sobre «Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers» i una nota sobre «La qüestió de l'hipnotisme», i l'any 1913 li va

6. Nom afegit a mà, il·legible a l'original [Nota dels editors de la *Història*].

ésser publicada en els volums de treballs de la Societat de Biologia la nota sobre «Follia infantil amb contagi». I va deixar d'infantar. Volem dir que va deixar de produir recerques per a constituir els elements fonamentals de la seva filosofia. Tot el que ve després, àdhuc la primera lliçó del curs de dialèctica publicada als *Arxius de l'Institut de Ciències* de l'any 1918 i reproduïda a Madrid en un petitíssim volum de vulgarització l'any 1926, amb el nom de *Una primera lección de Filosofía*, són resultats del sistema elaborat, és a dir, literatura.

Amb els materials científics arreplegats l'Ors a partir de l'any 1914 va començar en el seu despatx de la secretaria de l'Institut de Ciències un curs esotèric de filosofia destinat a preparar sistemàticament la seva doctrina filosòfica; era un curs limitat a un curt nombre d'oients que ell triava. Nosaltres hi vàrem assistir cap a la darrereria del 1915, quan ja la feina estava molt endavant, però vàrem poder copiar els resums de cada lliçó que ell mateix redactava i feia posar a màquina per a repartir-los després entre els assistents a les íntimes sessions. Servem així còpia dels dits resums fins a la primeria de l'any 1916, en què la molta feina ens va privar de continuar assistint a les lliçons, i no podem dir per tant fins a quant podia durar aquella tasca ni si es va empalmar amb el curs de dialèctica que va donar també a pocs iniciats en el Seminari de Filosofia a partir de l'any 1918 i la primera lliçó del qual ja hem tingut ocasió d'esmentar⁷. Així, doncs, com es pot fixar l'any 1914 com a data en què

7. Llibre IX. *Ensenyament universitari*. Cap. V: «Institucions universitàries autòctones»: «1918. *Seminari de Filosofia i Psicologia*. Va ésser acordat per l'Institut d'Estudis Catalans en la mateixa data que el Seminari de Pedagogia, o sigui el 5 de gener de 1918. Com es pot veure, fou temperat al gust de qui venia predestinat a ésser-ne director, el senyor Eugeni d'Ors, que tenia més pretensions de filòsof que de psicòleg i encara deixant a segon terme el laboratori, puix és possible que el mateix senyor Ors reconegués que la psicologia experimental no era el seu fort. A proposta del mateix senyor Ors foren nomenats agregats al seminari els senyors Joan Crexells i Josep M. Capdevila i assistent el senyor Salomó Campalans, a qui una mort prematura va privar de donar els fruits que calia esperar del seu talent. La instal·lació és va fer al segon pis de l'edifici del rellotge, ala de migjorn, que va quedar convertida en un feu del senyor Ors, puix l'ocupava totalment amb l'Escola de Bibliotecàries, el Seminari de Filosofia, els despatxos particulars i les oficines de la Direcció General d'Instrucció Pública. El Seminari fou severament instal·lat amb mobles foscos i disposava de dues sales de treball i de llibres i una sala de conferències per a una cinquantena de persones, que era el màxim que es podia desitjar que s'interessessin per les tasques del Seminari. // Durant el primer temps de funcionament, que va comprendre la resta del curs 1917-1918 i tot el 1918-1919, no hem trobat ni sabem que el Seminari tingués altres activitats externes que les classes de Filosofia dels Estudis Normals acabats de crear. En canvi, els dos agregats i l'assistent se'ls podia veure treballar en les aules del Seminari amb una gran seriositat i assiduitat. També col·laboraven en aquests treballs interns amb caràcter voluntari algunes alumnes de l'Escola de Bibliotecàries. // Durant el curs 1919-1920 a més de les tasques docents del curs anterior trobem esmentada una conferència de Salomó Campalans –potser el seu darrer treball públic– sobre el tema “Uns comentaris sobre el principi d'entropia”. Durant aquest curs el Seminari va rebre el reforç del psicòleg Georges Dwelshauvers, que després d'un curs en la sèrie de Cursos Monogràfics sobre el tema “Els grans psicòlegs de la França contemporània” va ésser nomenat agregat al Seminari i professor de Psicologia als Estudis Normals. // El curs 1920-1921 fou obert amb un curs de cinc lliçons del filòsof anglès Bertrand Russell, cridat pel Seminari de Filosofia. Pel més d'octubre, “després del període preparatori –diu una gasetilla–, en què les tasques han estat limitades al personal interior del Seminari”, aquest va obrir un curs d'iniciació a la psicologia i experiments especialitzats, a càrrec del professor Dwelshauvers i, a més, un conjunt de recerques originals a càrrec del mateix professor com segueix: Primera secció: Exploració experimental de l'observació interna i del seu grau de precisió. Segona secció: Experiments

l'Ors va acabar de produir els elements de la seva filosofia, la data del 1920, o sigui la de les renyines amb la Mancomunitat que determinaren la seva emigració del món de la cultura catalana al de la cultura castellana, podria assenyalar la de l'acabament del seu sistema del qual va donar una sinopsi, que reproduïrem al capdavant de l'article, en el ja esmentat petit volum *Una primera lección de Filosofía* de l'any 1926.

En un home com Eugeni d'Ors que va quintaessenciar la seva pròpia vida en un sistema filosòfic o va elaborar una filosofia per a justificar la seva pròpia vida, puix de tot hi ha, cal trobar el fil d'aquesta filosofia seguint ben de prop les giragonses de l'ànima i de la vida del seu creador. De moment, ens limitarem a considerar el que ens donen els rastres de les seves activitats. Nosaltres tenim la sospita que l'any 1906, quan l'Ors va anar a París, ja havia avançat molt camí i havia potser madurat el que era més íntim i pregon del seu sistema. Va fer el treball potser més intens de la seva vida en aquella Barcelona plena d'inquietuds, de vitalitat i de promeses del començament de segle, a la qual s'han dedicat mants estudis i que encara en podria merèixer molts més: la Barcelona dels Quatre Gats, però també d'en Josep Carner i d'en Josep Pijoan; la Barcelona de Peus Gener i de *Juventut*, però també d'en Prat de la Riba i d'en Cambó, la Barcelona de Joan Maragall i Pompeu Fabra d'on van sortir en Picasso i en Marquina, amb trajectòries tan diverses... d'això es pastava aquell estudiant de vint anys tot apetència i ambició.

Els seus treballs d'aire filosòfic del 1902 al 1906 són bastant escadussers però demostren un procés rapidíssim de maduració. L'any 1904 se li troben als *Fragments de la Metafísica de la Inquietud*, ressaça encara de la seva ponència al Congrés Universitari. La inquietud, un dels temes de la seva simfonia filosòfica, volia dir la guerra a l'adotzenament i al cofoisme pairal, guerra que ell vivia als Quatre Gats i a *Pèl i Ploma*; a Sant Lluc, o en la societat El Guayaba, guerra a la qual ell donava el lema *d'inquietud* com si aixequés una bandera. Aquell any 1904 la fórmula orsiana de la metafísica de la inquietud era: «Ningú que segueixi *El Criterio* de Balmes no arribarà jamai al Pol Austral» (Ors, *Meta.*, p. 42).

Mentrestant, treia els seus *Contes Cruels*, traduïts per Enric Díez Candedo i publicats a Madrid per la colla d'El Banquete en el volum que duu per títol *La muerte de Isidro Nonell*. Eren els seus contes cruels i també els seus contes d'un filòsof puix sospitem que ja Diego Ruiz havia abordat aquestes platges; crits de revolta, d'*enfant terrible* que Eugeni Ors, convertit ja en Eugeni d'Ors, va tenir l'habilitat de resumir en un altre motiu a sumar al tema de la «inquietud», mot fórmula d'una entranya plena de possibilitats: el mot «arbitrarietat», un dels motius potser més íntims i

sobre l'exactitud en la posició i el moviment del braç. Tercera secció: Experiments sobre la imatge mental amb inscripció dels ritmes respiratoris i circulatori i dels efectes dinamogènics. Quarta secció: Experiments psicomètrics sobre l'automatisme subconscient. // Pel mes de novembre s'obre un curs d'iniciació i treballs de seminari que havia de dirigir Eugeni d'Ors. Tots aquests cursos, però, van haver de sofrir els oratges precursors de la destitució de l'Ors i eliminat aquest després dels incidents que el lector trobarà en el Llibre XIV d'aquesta obra [*Serveis tècnico-administratius*], les tasques del Seminari van quedar en suspens, excepte les classes de Psicologia i de Filosofia i les especials del professor Dwelshauvers en els Estudis Normals, fins que el 14 de desembre de 1921 el Seminari va quedar dissolt en virtut de l'acord del Consell Permanent.»

permanents del seu sistema. Una mica a l'engrós, l'arbitrarietat volia dir tot l'irracional; d'antuvi, tot el que fugia de l'ordre a la menuda del nostre esperit menestralet, o sigui aquell ordre que l'estètica d'en Milà i Fontanals i la Llei de Torras i Bages definien i que obsessionava l'Ors tant almenys com la filosofia del burgès-radical sense metafísica promulgada a França per Auguste Comte; la filosofia de l'arbitrari era també la consagració de l'absurd en l'ordre intel·lectual i la valoració de l'heretgia o de la reversió en l'ordre religiós i moral; el miracle, la creació *ex-nihilo*, la supeditació a la força vital i qui sap quantes coses més l'encaix de les quals trobaríem en les vies de l'idealisme i del voluntarisme. En realitat, una mena de llanterna d'Aladí filosòfica; una matriu ben ampla, ben elàstica on podia caber-hi el que ja possiblement l'Ors s'havia proposat digerir per a posseir el món: la contradicció. Cal preguntar doncs: en quina amagada estança s'havia intoxicat de Hegel? La conversió del nom Eugeni Ors en Eugeni d'Ors fou l'*incipit* d'aquell nou moment de la seva vida; l'ofrena primicera als déus per la gran troballa i la primera mostra d'aplicació moral i pràctica del gran principi. Però abans d'anar a París va avançar un pas més en la pròpia definició filosòfica i al nostre judici en va donar en termes vulgars la fórmula clara i precisa que després amb les seves elucubracions filosòfiques no faria més que enterbolir. Fou la interessantíssima proclama que constitueix el pròleg del llibre *La muerte de Isidro Nonell*, reproduïda per l'Ors mateix, i per tant reconeguda com a vàlida deu anys més tard, o sigui, quan l'autor havia elaborat totalment les peces del seu sistema, en el llibre *La Filosofía del Hombre que trabaja y que juega*, escrit amb totes les probabilitats amb el *nihil obstat* de l'autor de la filosofia de l'arbitrari. Heus aquí el que es llegeix en aquell pròleg, que reproduïm segons l'original, no segons el llibre de Rucabado i Farran:

«*Arte singular (usted lo sabe), este arte "arbitrario" con toda una estética y toda una metafísica por dentro. Arte tan lejano al lírico, impresionista – "interejecional" le llamo yo – (que ha alcanzado su cabal expresión poética en la teoría de la "palabra viva" de Maragall, nuestro esencial Maestro en Gaya Ciencia) como del arte imitativo que, en su fatalista humildad, se resigna a la reproducción de la naturaleza; mientras que el arbitrario, que juzga (con Wordsworth) que "imitar la Iliada no es imitar a Homero", antes que imitar la naturaleza (así con minúscula) prefiere imitar a Dios.*

»*La Mitología me parece no como se ha dicho "una enfermedad del lenguaje", sino contrariamente la plena salud del lenguaje, su vernal florecer en la vida. En rigor cualquier verbo poético es ya mitológico. No lo notamos, porque la costumbre nos ha secado la emoción veneradora ante este religioso fenómeno del lenguaje; pero desde el instante en que, por ejemplo, decimos "el porvenir" (en lugar de "lo porvenir") hemos ya substituído una abstracción por un dios. En el arte, esta creación de mitos – dioses – y fábulas (sobre dioses) – es sustancial, y por lo tanto, continua.»*

I l'esmentat pròleg continua amb el paràgraf següent, que no es produeix en el llibre del 1914: «*Los artistas "arbitrarios" enfrente de esta mitología artística habitual vienen a ser como los Protestantes enfrente del Catolicismo; pero con más fuerza. Sustituyen la tradición por la invención. Defienden y practican no solamente el libre examen personal sino la libre creación personal. Se ampara no sólo del derecho de interpretar los símbolos según la ley de la propia conciencia, sino del derecho a fabricar símbolos según la ley de la propia alma»* (Ors, *Muerte*.)

I en el llibre del 1914, que suposem intervingut *arbitràriament* per l'Ors, immediatament després del paràgraf del 1905 hi ha aquesta sentència:

«*Sólo hay originalidad verdadera cuando se está dentro de una tradición. Todo lo que no es tradición es plagio*» (Rucabado, *Fil.*, p. 95).

En aquell moment la seva filosofia ja havia assolit la seva meta: resoldre la contradicció. Aquest pensament ja era contingut implícitament en el text del 1905, encara que una mica enterbolit per les consideracions finals que l'any 1915 van ésser eliminades. Aquesta eliminació havia costat a l'Ors el treball dels seus anys d'estada a París. La fórmula la donava el mot mitologia, o sigui, el factor originari en la tradició, creació o re-creació constant arran del llim misteriós del fet vivent; tot el que no és aquesta re-creació és plagi, heus aquí resolta la contradicció. L'any 1926 en l'article de l'*Enciclopedia Espasa*, escrit de segur sota la inspiració del biografat com ho solen ésser en les enciclopèdies del nostre país els articles sobre personatges vivents, s'hi retreuen les paraules de Gil Benu-meya: «*Literatura totémica la suya, literatura que dota de un sentido mágico todo lo existentes*». Així s'expliquen totes les falòrnies orsianes de la claredat mediterrània, del número, de l'ordre hel·lènic amb què va entabanar-nos, així com també s'explica *La Ben Plantada*, personificació de la mediocritat menestraleta que havia provocat un temps les seves ires, re-creada, però, dins el més pregon –el més mitològic– de la tradició, i no plagi assecat i mort, per tant. I també s'explica que sentís atracció per la paraula *seny* i hi jugués d'una manera tan singular i fins estrafolària traient, però, d'ella els conceptes morals de continuïtat, d'amor a l'ofici i a la feina ben feta, les nobles lligades d'aprenentatge i d'heroisme, d'amistat i diàleg, el més generós i durador de la seva filosofia –a casa nostra almenys– amb què va senyar la seva generació deixant, en molts dels millors esperits una venturosa marca indeleble.

Sembla, doncs, que el sofisma fonamental de l'Ors es comenci a dibuixar: fou haver donat transcendència universal a una filosofia de la creació artística coincident amb una experiència personal en la contemplació de la qual el pseudo-filòsof esmerçava les seves hores. A París, però, es va trobar amb un problema inèdit que el va llançar per camins de contradicció molt més difícils. El problema amb què es va trobar a París i que no havia pogut conèixer a Barcelona perquè el clima que el congruava hi era totalment desconegut, fou el de la ciència. A París, va poder adonar-se que la pretesa ignorància o, millor potser, independència de la ciència relativament als problemes metafísics a què la condemnaven grollerament els positivistes no era exacta. La ciència, ni que se la volgués fer derivar de les activitats pròpies de la vida pràctica, cosa una mica lluny de la realitat; ni que limités rigorosament els seus problemes en el condicionament del temps i de l'espai i en la lligada de causa i efecte, cosa consubstancial amb certs aspectes d'ella, havia ascendit a categoria transcendental i sense moure's del seu camp propi i dels seus mètodes, estalonava problemes que semblaven exclusius de la filosofia i li prenia o li resolva bona part de la feina. Però es tractava, evidentment, d'una activitat molt diferent de la libèrrimament creadora que la mentalitat mitològica de l'Ors havia concebut i preconitzava. Fou aleshores que amb el pretext que la ciència era fragmentada i limitada i avençava

per passos comptats i sovint es contradeia (l'Ors no havia vist encara que es contradeia sempre; que la missió específica de la ciència era precisament provocar la contradicció, anar a la saga d'aquest monstre que es va replegant i amagant amb inesgotable virior proteica en les profunditats més obscures de l'ànima humana), va escometre l'àrdua empresa de digerir la ciència en la seva filosofia:

«Un primer tema d'activitat es presenta a la consideració tot seguit –deia l'any 1918–, com a efecte de la irremeiable limitació dels resultats de la ciència. No és solament que la ciència ens doni productes incomplets, respostes massa parcials als enigmes que la ment humana li posa: és a més que aquests resultats, aquests productes són sovint contradictoris. La termodinàmica és regida per un principi contrari al de la mecànica de la qual hauria d'ésser un cas particular tant sols; la física dels electrons necessita de postulats adversos als de la física general; la teoria de l'aberració de la llum i l'experiment anomenat de Michelson només a preu d'ardides hipòtesis sabrien conciliar-se. Donat això, com no aspirar si més no en un pur desig, a una fórmula de saber, que menys segura tal vegada en el detall, perllongui les conclusions de la ciència, vagi més lluny que elles, en resolgui les dificultats de l'encarament?» (Ors, *Doc.*, p. 8-9).

Aquesta missió que l'any 1918 l'Ors presentava amb tanta precaució i amb tants interrogants, perquè potser ja s'havia adonat que les contradiccions de la ciència només les pot resoldre –i les resol– la mateixa ciència amb els seus propis mètodes, l'any 1908 havia estat *cavalièrment* presentada per l'Ors al Congrés de Heidelberg com un *Novissimum Organum*, en la seva primera nota filosòfica: «Le residu dans la mesure de la science par l'action». La filosofia que havia de resoldre la ciència en una superior integració no era altra que la que governava la ment mitològica de l'Ors i per això la pretesa superació filosòfica (dialèctica, deia l'any 1918) va ésser una mena de grollera reducció de la ciència al mecanisme de la creació artística entesa encara com a mitologia. Aplicant l'Ors a la ciència la tesi de Schiller de la producció artística com a joc, va atribuir a l'home de ciència –a part les exigències racionals regides pels principis de raó suficient i de contradicció– una actitud semblant de joc que era la que feia possible la part creadora de la ciència, i d'aquí va néixer la famosa filosofia de l'home que treballa i que juga. La part pragmàtica i útil o necessària de la ciència corresponia a l'home que treballa, la part lliure o de creació, a l'home que juga. Aquesta suprema conciliació es produïa gràcies a l'aplicació d'una lògica novíssima; el *Novissimum Organum*, que tolerava la contradicció i obrava segons harmonia, valent-se del vell instrument socràtic: la ironia. L'òrgan rector d'aquest sistema no podia ésser la raó, amb els seus compromisos amb principis insubornables, sinó la intel·ligència, una mena especial d'intel·ligència a la qual aplicà amb curiosos estirgassaments el mot típicament català de *seny*.

En el mateix Congrés de Heidelberg, al costat de la samfaina amaniada per a tots els gustos amb què volia reduir la ciència, va arriscar-se encara a una cosa més audaç. A base de la sofisticació filosòfica més insensata que hagin vist els segles va llançar altra vegada el seu crit de rebel·lia, el mateix que havia llançat d'una manera nua i crua en la proclama-pròleg del llibret *La muerte de Isidro Nonell*, vestit, però, aquesta vegada d'especiosos raonaments. Fou la famosa nota «Religio est Libertas».

Ara aquella llibertat que s'atribuïa el dret de crear els propis símbols no era mitologia, sinó religió, i, proclamada ensems com a centre de l'esperit, esdevenia «el substantivo primario del cual los hechos sentimentales, como también los intelectuales y los voluntarios son atribuciones simbólicas» (Rucabado, *Fil.*, p. 58). Com s'havia fet el joc de mans? Molt senzillament, amb el pretext d'escometre les teories de James i d'Høffding que redueixen la religió a un fenomen sentimental, especialment les de James, l'Ors va oposar l'home a la natura. L'home era l'esforç (la llibertat) per a dominar la natura (la fatalitat); aquesta representava, doncs, la resistència a l'esforç o llibertat; però l'home en ell mateix, pel seu cos i tot el que hi tenia lligada, també era natura, també era resistència; per tant, l'esforç, és a dir la llibertat, no podia radicar en res que depengués del cos: ni en els sentiments, ni en la intel·ligència, ni en la voluntat perquè tot això era fatalitat, natura encara, i com a tal sotmès a la ciència, raó per la qual aquells savis s'havien atrevit a qualificar la religió del sentiment:

«En consecuencia, la relación de la libertad consigo misma no puede ser una relación de conocimiento. La libertad no constituye una materia científica, sino más bien un imperativo de creencia, es decir, de religión. Así el hecho de la religión se identifica con el de la irreductible Libertad. Las definiciones finales de nuestro método serán, pues, las siguientes: la ciencia es una representación descriptiva de la Fatalidad [on eren compresos junt amb la natura els fets sentimentals, els intel·lectuals, els de voluntat, afegim nosaltres]. La religión es el mismo hecho de la incognoscible Libertad» (Ibid., p. 59).

«*Incognoscible*» vol dir que és fora de les lleis de la raó i que és també un fet tan pur, tan pur que no accepta dogmes que tenen sempre un suport en l'esfera de la intel·ligència, ni controls de cap mena, lligats sempre amb productes de voluntat. La religió a què l'Ors es referia només es podia concebre no essent cap religió positiva i practicable. Un pur «*imperativo de creencia*»...

Ara bé, la cosa monstruosa és que aquesta doctrina obtingués l'entusiasme de ments tan profundament religioses i tan clarividents com mossèn Clascar, que va dedicar a la nota orsiana una desbordada lletra oberta a *La Veu de Catalunya*, lletra que duu la data del 8 de desembre de 1911, i de Ramon Rucabado, que va subscriure amb Farran i Mayoral la famosa antologia de l'any 1914. Amb tant d'art l'Ors va amagar el verí sota la capa d'escometre el cientisme, espantall pròxim de les poc informades consciències del nostre país. Era tan baix el nivell de cultura de la nostra terra i els estudis filosòfics eren tan abandonats que no sabem que ningú reaccions a l'estupor produït per la nota orsiana. Simplement, quan els efectes del narcòtic van haver passat, es va fer el silenci i es va deixar que la nota s'anés perdent en el record dels catalans. I això que l'any 1905, en una sessió memorable, el doctor Torras i Bages amb la seva alta autoritat de pensador i de bisbe havia dit:

«L'exempció de la llei és el privilegi dels boigs. Al boig se li ha esborrat la llei de l'enteniment i per això ningú l'obligarà a guardar-la». Per això en el «Religio est Libertas» havia dit l'Ors glossant uns mots de Høffding: «*¡Pobre o rico, sabio o ignorante, hombre religioso, no hay nadie sobre la tierra que pueda quitarte tu cordero, tu verdadero cordero!*» I continuava el sant bisbe:

«Al qui no reconeix cap llei, sense certificat del metge se'l pot declarar boig. La llei és necessària en tots els ordres: cada cosa, cada ésser, tot el

que existeix, té una llei, que és l'entranya, l'essència de la cosa, la seva raó d'ésser, destruïda la qual sobrevé l'aniquilació» (Torras, *Obres*, VI, p. 123).

Les altres notes i treballs propedeütics de la filosofia de l'Ors no afegeixen gran cosa al sistema, però mereix un esment especial la nota «La formule biologique de la logique» donada a Ginebra l'any 1909, després de les lliçons ja esmentades als Estudis Universitaris Catalans. Al nostre judici, aquesta nota és un dels treballs més congruents de l'Ors; té, però, la tara general a la filosofia orsiana de voler salvar el biològic o irracional o lliure (en el seu camp d'operacions) en detriment de la raó, que relega a funcions de caràcter pràctic o secundari; això el porta a treure la lògica del món de la raó i a atribuir-li unes funcions que, segons es dedueix del raonament orsià que exposarem tot seguit, radiquen en l'essència mateixa de la vida, on també si calgués podríem atribuir-los la ciència, l'art i fins la religió. La nota es fonamenta en la noció de la inestabilitat cel·lular proclamada per Avenarius i que per definició caracteritza la vida. L'equilibri inestable de la cèl·lula es descompensa fàcilment amb les excitacions del medi i d'aquí la necessitat de defenses per a restablir l'equilibri o immunitzar-se. Aquesta estabilitat és tant més accentuada com més recents són els sistemes cel·lulars i per això és especialment acusada en les cèl·lules nervioses, sobretot en aquelles «la indeterminació funcional de les quals es tradueix en fenòmens de consciència» (Rucabado, *Fil.*, p. 77). I aprofitant el concepte bioquímic de diastasa, l'Ors considera la raó com la diastasa de la consciència: «El desenvolupament de la consciència exigeix un sistema de defensa específic. Aquesta defensa s'obté per la intervenció d'una diastasa, designada psicològicament amb el nom de *raó* [...] Les excitacions tòxiques, transformades per la raó en conceptes no tòxics, donen a l'individu una immunitat relativament a les noves commocions. Aquesta immunitat constitueix la lògica [...] La lògica és una immunitat adquirida [...] La fórmula biològica de la lògica és, doncs, la fórmula de la immunitat» (Ibid., p. 84-85).

El mecanisme, com hem dit, és enginyós, però hom no comprèn per què només atribueix a la raó aquesta funció immunitzadora quan tot inclina a creure en l'existència de funcions semblants en les altres zones de l'esperit, com es troben també en la base protoplasmàtica de la vida. Indirectament, doncs, la nota esdevé en mans de l'Ors una defensa més del biològic, del lliure, i per tant de l'irracional, contra tot el que pugui limitar-ne els estralls.

L'any 1918 el sistema de l'Ors era prou confiat en la seva ment per a donar-li forma literària, o amonedar-lo en literatura. La seva ja al·ludida primera conferència del curs de dialèctica amb què va inaugurar les seves tasques en el Seminari de Filosofia acabat de crear ja és més literària que filosòfica: una literatura amb sordina, tan vagament i lleugerament insinuant que sembla voler-vos copsar sense fregadís i acaba per fatigar de tan finament assaonada. La manca de forts relleus especialment perseguida, donà a aquesta conferència una certa monotonia que va perdre en ésser traduïda al castellà, gràcies a la coloració estrident pròpia d'aquesta llengua. Aquell to potser no era ja pel geni ni per la llengua catalana. Hom se n'adona des del començament: «Senyors, som reunits aquí vosaltres per a entendre parlar, jo per parlar de filosofia. Però aquesta atribució d'una tasca diversa, a vosaltres i a mi, és sens dubte en aquests moments tota cir-

cumstancial i, vistes les coses atentament, ben il·lusòria. Sabrem aviat que la font filosòfica per excel·lència és el diàleg...» (Ors, *Doc.*, p. 1).

L'objecte d'aquesta conferència era demostrar la funció pròpia de la filosofia que l'Ors acabava de definir com a «conciliació de la ciència amb la vida»: «Només amb la consideració del preu de la tasca que li havem trobat, de conciliar la ciència amb la vida –diu com a resum de la conferència– ja n'hi havia prou perquè féssim de la dialèctica empresa plena de virtut» (Ibid., p. 12).

El petit fullet madrileny en què està reproduït aquest treball acaba amb un «Esquema sistemático de la doctrina de la inteligencia», teranyina subtil que devia representar el punt de sistematització a què l'Ors havia arribat en deixar definitivament els territoris de la cultura catalana l'any 1922. El reproduïm textualment perquè el lector vegi com hi surten ja definitivament engalzats tots els motius de la filosofia orsiana que hem intentat veure néixer. Aquest esquema té dues parts: una de general, que comprèn tot el camp de la filosofia, i una altra d'especial, dedicada a la primera de les tres seccions que aquell comprèn, o sigui, la dialèctica. Per a introduir a la sinopsi hi ha aquest advertiment: «*Punto esencial en el sistema es la distinción entre Razón e Inteligencia; como instrumento la primera del conocimiento científico; la segunda del conocimiento filosófico*» (Ors, *Primera*).

ESQUEMA GENERAL

I. Dialèctica o tractat de la intel·ligència

- Estudi dels elements. A. Teoria de les idees
- Estudi dels enllaços. B. Teoria dels principis
- Estudi de les estructures. C. Teoria del saber

II. Física o tractat de la naturalesa

- Mecànica o estudi de la necessitat en la naturalesa. D. Teoria del món.
- Entròpica o estudi de la contingència en la naturalesa. E. Teoria del cosmos.
- Poètica o estudi de la creació en la naturalesa. F. Teoria dels valors.

III. Psicologia o tractat de l'esperit

- Mecànica o estudi de la naturalesa de l'esperit. G. Teoria de l'ànima.
- Entròpica o estudi de la contingència en l'esperit. H. Estudi de la història.
- Poètica o estudi de la creació en l'esperit. I. Teoria de la cultura.

Esquema del curs de dialèctica

Primeres nocions dialèctiques. – Primeres nocions físiques. – Primeres nocions psicològiques

A. Teoria de les idees

a) Crítica de la intuïció

1. Dels fenòmens
2. De la representació
3. De les idees com a «trasuntos»

- b) Crítica de l'abstracció
 1. De les essències
 2. Dels conceptes
 3. De les idees com a «arquetipus»
- c) De les idees com a objectes. Idealisme objectiu

B. Teoria dels principis

- a) Normes de raó i normes d'intel·ligència. Reforma kepleriana de la filosofia
- b) Crítica i substitució del principi de raó suficient
 1. Crítica del principi de raó suficient
 2. Substitució del principi de raó suficient
 3. Del principi de raó exigida
- c) Crítica i substitució del principi de contradicció
 1. Crítica del principi de contradicció
 2. Substitució del principi de contradicció
 3. Del principi de participació

C. Teoria del saber

- a) Del saber com a varietat
 1. Espai, temps i espai-temps
 2. Tipus, moviment i cicle
 3. Legalitat, curiositat i ironia
- b) Del saber com a unitat
 1. Crítica del saber abstracte. De la Logística
 2. Crítica del saber concret. De la Fenomenologia.
 3. De la continuïtat del saber
- c) Del saber com a vida. Justificació final del coneixement filosòfic

No sabem si Eugeni d'Ors en les seves darreres aventures literàries deu haver fet d'aquesta teranyina tan ben filada el seu castell màgic re-matat per la definició de la filosofia tal com els mètodes moderns aconsellen que es faci, no pas al començament sinó a l'acabament de tota recerca o disquisició. Nosaltres també creiem que podem intentar en aquest punt del nostre treball una definició de l'Ors. Ens manquen moltes dades per a aquest judici contradictori. L'hauríem de saber veure en la seva infantesa i adolescència, és a dir, en el seu creixement familiar i íntim; l'hauríem d'anar seguint en la seva vida real, puix que la seva filosofia vol ésser una gran lliçó de vida, i, en el quadre de les seves amistats, dels seus amors i de totes les seves aventures i anècdotes, lligar-hi els amors literaris, els amors científics, els amors filosòfics, les lectures, els estudis, les fantasies de la ment en formació en la força de tota la seva activitat... De tot aquest fons que és la lava ardent que treballava no en sabem del cert només el que nosaltres mateixos poguérem veure en la convivència amb ell, però en tenim prou per a poder afirmar que del que no es pot acusar l'Ors és d'aquella avarícia de passió de què Josep Carner acusava Catalunya. Eugeni d'Ors, en aquesta terra de cautela i

parsimònia no era «avar de passió». Era més aviat un concupiscent, un concupiscent de totes les concupiscències; concupiscència intel·lectual, concupiscència espiritual, concupiscència sensual. Concupiscència que volia disfressar amb el seny, el número, la claredat mediterrània. D'aquí la seva dèria de superar filosòficament la contradicció, és a dir, de fer entrar el món dins l'esperit que segons ell mateix el governava fèrriamment, l'obediència al qual és l'única cosa en la seva vida que té unitat. En contra de Catalunya hi ha evidentment l'acusació de no haver tingut prou matriu per a suportar o reduir aquest fill desbordat que li botava en les estranyes.

4. Ramon Turró. Un polemista del segle XIX fa bona ciència i una filosofia primària i arborada

Segons Serra i Hünter, les primeres armes del nostre cèlebre doctor van ésser esgrimides l'any 1882-1883 en una encesa polèmica apareguda en *El Siglo Médico* contra el famós Letamendi i la seva «fórmula de la vida», per tal com aquest havia escomès Claude Bernard i el mètode experimental. Tenia aleshores vint-i-vuit anys i sembla que les seves «Cartas a Letamendi» van tenir molta ressonància i àdhuc van fer impressió a l'exhuberant professor de patologia general de Madrid. Cal no oblidar que Letamendi en la seva singular activitat era també com Eugeni d'Ors una mena de sacerdot de la lliure creació personal, que ho treia tot de la pròpia flama, de la pròpia *llibertat*. És a dir, era, tot al contrari d'un home de ciència, d'altra banda enemic sense eufemismes de la ciència experimental amb tot el seu rigor i la seva disciplina i de tot el que s'hi emparentava començant pel positivisme comtià, que en volia ésser la filosofia i n'esdevingué una mena de religió. L'any 1868 Letamendi havia sostingut ja damunt les pàgines dels *Archivos de la Medicina Española*, una apassionada polèmica amb el doctor Pere Mata i Fontanet, campió de la dita escola filosòfica a Espanya, en la qual polèmica Letamendi, segons Menéndez y Pelayo, «*trituro con recia mano la doctrina del positivismo*». No devia ésser aquesta l'opinió del seu correlatiu Eugeni d'Ors quan diu que regirant tota l'obra de Letamendi no hi ha trobat res que es pugui aprofitar fora del *gracejo*, la sal, i per això la qualifica d'*ensalada*.

Aquell mateix any, Turró va ésser adscrit precisament a una càtedra de patologia general, la de Barcelona, que havia guanyat Jaume Pi i Sunyer. Turró, però, no tarda a aparèixer en el Laboratori Microbiològic del Parc al costat del doctor Ferran, del qual es separarà dins l'última dècada del segle per sumar-se a Santiago Ramón y Cajal en la polèmica que es va suscitar contra l'audaç inventor de la vacuna anticolèrica. Ramón y Cajal no va tardar a ésser professor d'histologia a la Universitat de Barcelona (1887-1891), des d'on va començar a donar a conèixer les seves famoses descobertes portades a cap amb rigorós mètode experimental en els laboratoris que havia muntat al mateix pis on vivia. El gran històleg vorejava aleshores els quaranta anys (era fill del 1852) i tenia per tant dos anys més que el doctor Turró. No coneixem detalls precisos de les relacions de Cajal i Turró però creiem amb molt fonament que hi havia entre ells dos una gran camaraderia. Turró s'havia donat a conèixer

com a investigador sagaç amb les seves recerques sobre la intervenció activa de les artèries en la circulació, que van motivar el seu llibre *La circulation du sang*, publicat l'any 1883. El segle nou, però, el troba embarcat en qüestions de bacteriologia i polemitzant aferrissadament contra el doctor Ferran fins que aquest va ésser destituït del seu càrrec de director del Laboratori Microbiològic Municipal i suplert, mitjançant oposicions, pel mateix doctor Turró. En aquells mateixos temps del tombant de segle, lligat amb mossèn Jacint Verdaguer, pren part també en les polèmiques suscitades al voltant del gran i malaurat poeta.

L'única nota filosòfica de Turró fins ben entrat el segle xx no és altra, doncs, que la dels articles contra Letamendi en què es declara netament determinista i experimentalista. Ens equivoquem. En aquells mateixos temps i també damunt les pàgines d'*El Siglo Médico* treu «Unos apuntes sobre la fisiología del cerebro» que podem considerar com a preludi dels seus grans treballs de psicologia fisiològica o més exactament de psicologia genètica, la seva gran i potser única aportació als problemes que s'agiten entorn de la filosofia. El producte d'aquests treballs no es veié fins molt tard, però és evident que ni el llibre sobre la base tròfica de la intel·ligència, publicat l'any 1911 en alemany amb el títol de *Die physiologische Psychologie des Hungers* (Leipzig, Ursprünge der Erkenntnis) i a Barcelona l'any 1912 en dos volums amb el títol d'*Orígens del coneixement. La fam*, ni el treball publicat en els *Arxius de l'Institut de Ciències* amb el nom d'«Orígens de la representació de l'espai tàctil», que havia d'integrar l'obra *El sentit del tacte*, segona part inèdita dels *Orígens del coneixement*, no són improvisacions. Representen un treball d'observació i experimentació de molts anys i a la llarga una certa meditació dels problemes filosòfics centrals entorn del coneixement.

Però de sobte l'any 1912 Turró canvia de rumb i treu en els *Arxius de l'Institut de Ciències* un treball sobre «Criteriologia de Jaume Balmes» al qual segueix l'any 1916 un assaig sobre «La méthode objective», publicat a la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, i l'any 1917 dona el seu curs de *Filosofia crítica* a l'Institut d'Estudis Catalans, publicat l'any 1918 en català i el 1919 en castellà a Madrid. És a dir, com observa molt bé Serra i Hünter, Turró deixa de cop i volta els problemes de psico-fisiologia per a envestir els més arduos d'epistemologia o de teoria del coneixement. Què havia passat? Alguna vespa havia picat el vell polemista i l'havia fet botre. La vespa que l'havia picat no era el subjectivisme de Descartes o de Kant contra els quals adreça des d'aquell moment els trets de les seves proclames filosòfiques. Era aquell minyó insinuant i audaç que tenia Turró de company en la Secció de Ciències de l'Institut i arrossegava la joventut, arborant la bandera d'una filosofia que postulava, més enllà del subjectivisme encara, l'arbitrari, l'íntima llibertat com a norma filosòfica i moral, Eugeni d'Ors. No té altra explicació el fet que sorgissin de les portes d'un mateix casal i d'una mateixa llar dues filosofies tan contràries, tan irreconciliables. Externament hom només veu oposar-se un gest a un altre: a les escames impremeditades contra Balmes amb què l'Ors va debutar, Turró hi oposa també per a debutar en la nova fase de la seva activitat filosòfica, una apologia de Balmes, el seu treball sobre la criteriologia del filòsof vigatà, en el qual l'home que havia afirmat que allà on el sentit comú posava el peu ja no hi tornava a

créixer l'herba, transigeix fins amb *El Criterio*, del qual diu: «car és ple de seny i de bon sentit» (Turró, *Crit.*, p. 48); a la doctrina que pretén bastardejar la ciència ajovant-la al sistema de l'home que treballa i que juga, Turró hi oposa la de *La méthode objective*, al curs esotèric i misteriós que l'Ors donava a l'Institut d'Estudis Catalans, Turró hi oposa el curs públic de *Filosofia crítica* donat als mateixos locals. Calia veure'ls només per a adonar-se que eren com l'oli i l'aigua: l'Ors contingut, estudiat, afectat en el gest, en el mirar, en el parlar, amb la gardènia al trau: tot ell arbitrari, en suma; Turró, en canvi, angulós, ossut, amb una mirada que desafitava, tot ell natural. En el pla filosòfic no s'anomenaven mútuament perquè no s'haurien sentit; l'Ors parlava massa baix i massa insinuant i Turró massa alt, i massa clar i català per al diapasó dels respectius nervis auditius; era, per tant, com si fossin sords o estiguessin als antípodes; així mateix es perdien de mal apuntats els cops de glavi que es donaven sense possibilitat de cap espetec en les respectives trajectòries. Que nosaltres sapiguem, només una vegada Turró va escometre l'Ors obertament: fou quan aquest pel mes de març de 1917 a *Quaderns d'Estudi* va gosar dir que Santiago Ramón y Cajal no havia format deixebles. Aleshores Turró va treure a *La Publicidad* uns articles virulents amb el títol «De Cajal a Xenius», articles que aquest no va contestar.

Qui estava en més mala situació, al nostre judici, era l'agressor, en aquest cas Ramon Turró, home del vuit-cents, gairebé del temps de Letamendi, que no posseïa les armes necessàries per a atacar de front l'agredit en el nou-cents, que ell havia afaitonat a la seva mesura per fer-se'n una peanya de noms. Turró era d'una època no sols ultrapassada sinó dissortadament oblidada i no posseïa ni l'esperit ni el llenguatge de les generacions noves per a ni tan sols abordar el castell del Noucentisme on l'Ors es difonia d'una manera gairebé impalpable. Si Turró l'any 1920 va quedar amo del camp i va poder inaugurar el curs de psicologia experimental de G. Dwelshauvers en les mateixes sales on l'Ors havia establert el seu *sancta sanctorum* no fou pas per la virtut de les seves armes, sinó per les buidors de la voleiadissa filosofia orsiana que es va esvaïr sense a penes deixar senyal.

D'aquest tremolor de lluita se'n troben al·lusions en tota l'obra d'en Turró. El pròleg sencer de l'*Anuari de la Societat de Filosofia* el revela:

«Com a peu forçat convinguérem, per a portar a la pràctica l'afalagador projecte, que devíem fugir de tota mena de dilettantisme per eixorc. Els professionals de la filosofia que vesteix...» (*An. Fil.*). I fins molts anys després en les paraules amb què Serra i Hünter comença la seva conferència sobre la filosofia de Turró, quan diu: «Ell no exclou ningú que treballi per la ciència; allò que ell condemna és el fer de la ciència un joc o un entreteniment més o menys enginyós. En aquest punt la seva intolerància és radical i inapel·lable», s'hi veu passar l'ombra de l'Ors i això que aleshores era ben lluny i sense possibilitat de retorn.

Jaume Serra i Hünter, home d'aula i, a més, historiador de la filosofia, en el treball que hem esmentat, té la paciència una mica *dòmine* d'anar posant etiquetes i noms a la filosofia de fets i realitats que Ramon Turró produïa d'una manera espontània i sense cap preocupació de filtracions que potser no li interessaven. Perquè la cosa més singular de la irrupció de Turró en el camp de la filosofia, sobretot cap a la darrera època de la

seva vida, quan se surt del solc propi per a escometre els problemes de la filosofia en tota l'extensió del seu front, és que un home de mètode i rigor com ell gosés fer-ho improvisadament sense recordar que la filosofia és una assignatura preciosa que té també el seu rigor i que seriosament no es pot abordar sense una iniciació almenys tan respectable com la que pugui exigir qualsevol ciència. Ja veurem com Serra i Hünter li fa amb tots els *modos* possibles aquest retret fonamental. I és que el Turró que va saltar a la palestra l'any 1912 era el polemista del vuit-cents i per això repetia d'una manera irrefrenable el que havien fet els Monlau, els Pere Mata, els Letamendi, i gairebé tota la casta mèdica del temps que per vici professional, és a dir, per manca de ciència mèdica veritable, amb facilitat perdia la noció de les fronteres entre la medicina i la filosofia. I també hi va saltar l'home de passió; no pas l'home de passió vulgar, sinó l'home de passió per la veritat i d'odi a l'engany i la mentida i sofisticació, però amb el contra sempre de l'encegament apassionat, tan enemic de la bona ciència com de la bona filosofia.

I no és pas que Turró no hagués llegit i fins meditat el que havia llegit; el que se li ha de retreure és que no compregués que el pensament filosòfic és per damunt de tot una gran realitat vital i humana estrictament concatenada dels grecs ençà i no pas pel voler arbitrari dels pensadors sinó obeint els corrents més pregons de la història als quals no es pot ésser negligent o infidel sense incórrer en greus mancaments.

Per aquesta manca de disciplina veritablement filosòfica no va saber veure que les doctrines de Descartes i de Kant eren unes realitats insubornables com la troballa d'unes substàncies determinades en els teixits humans. Eren fets que no sols calia reconèixer sinó als quals calia obeir fins per a contrarestar-los: tot menys prescindir-ne com si es tractés d'unes invencions artificioses o arbitràries. Per manca de disciplina filosòfica Turró va tractar aquests fets com pures abstraccions ideològiques que es podien esborrar amb altres abstraccions ideològiques: és a dir, per manca de disciplina filosòfica va procedir amb la matèria ideològica com no hauria procedit amb la matèria fisiològica. Però aquest aspecte de la mentalitat turroniana ja tindrem ocasió de tornar-lo a veure més enllà. De moment, ens sembla necessari seguir l'esquema que va fer Serra Hünter de les idees filosòfiques de Ramon Turró encaixant-les, per entendre'ns, en la terminologia pròpia o habitual de la filosofia; però després intentarem seguir el fil del pensament turronià en el seu procés vital de desenvolupament, que és al nostre judici on cal anar-lo a cercar per a trobar-li la substància i la veritable originalitat no enterbolida per les actituds o els recursos que va haver d'adoptar pel to polèmic que va donar a les seves exposicions doctrinals.

Serra i Hünter assenyalen tres períodes en l'evolució filosòfica de Turró. El primer el clou amb la polèmica amb Letamendi l'any 1882-1883, en que Turró es mostra amb un radicalisme experimentalista d'acord amb el qual «combat moltes explicacions de la vella psicologia aristotèlico-escolàstica nascuda gairebé sempre d'una excessiva solidaritat amb el sentit comú» (Serra, *Turró*, p. 445). És d'aquesta època la frase turroniana: «La veritat és que allà on el sentit comú posa el peu ja no hi torna a créixer l'herba; anem a dir que qüestió que s'ha de resoldre mitjançant aquest criteri, és un plet que no es falla mai» (Serra, *Turró*, p. 473).

El segon període, Serra el fa durar fins als cinquanta anys d'en Turró, o sigui, fins cap a l'any 1904. Com hem dit abans, Turró durant aquesta fase no treu cap obra filosòfica, però Serra li atribueix no sense raó la maduració del seu pensament explicant aquesta maduració per textos produïts gairebé sempre més tard del 1904. La seva obsessió principal en aquest període continua essent per la ciència experimental. «Els altres dos símbols del saber humà –diu Serra–, la psicologia d'introspecció i la metafísica li són estranys: la primera ha de completar-se amb la psicologia biològica; la segona és innecessària» (Ibid., p. 445). Les veritats de la metafísica, dirà també, no són veritables perquè no són patrimoni de tots. En aquest menyspreu inclou totes les doctrines metafísiques, i fins el materialisme, que com a doctrina també és, segons ell, una metafísica. Per les mateixes raons és enemic del vitalisme en biologia. Serra resumeix aforísticament el pensament turronià en aquesta època dient: «La Psicologia era de fets o sigui sense ànima; la fisiologia, sense vida, la física, sense forces» (Ibid., p. 447).

Amb tot, en aquesta època cal assenyalar algunes adquisicions notables en el cos de la doctrina turroniana; una és de filosofia positiva i l'haurem de considerar més tard pel seu valor epistemològic o criteriològic. Per a Turró, diu Serra, «el problema no està a cercar l'essència íntima d'on prové el fenomen, sinó simplement a *determinar les condicions que precedeixen la seva aparició i ens assabenten de la seva manera d'ésser*» (Ibid., p. 446; el subratllat és nostre). Per això, segueix afirmant Serra de la filosofia turroniana, «l'esperit per al psicòleg experimentalista no és més que un conjunt de fets o fenòmens de consciència i com a tals no són ni poden ésser espontanis *sinó determinats per causes o condicions apropiades*» (Ibid., p. 447). L'altre fet a assenyalar és el reconeixement de la realitat metafísica que abans havia negat. Aquest reconeixement, Turró el fa primer d'una manera problemàtica i agnòstica a l'estil kantianà, com es veu en les paraules següents que Serra cita sense indicar el lloc: «potser sí que més al fons del problema hi ha quelcom que ja no és fenomen i que no obstant sigui alguna cosa; jo no ho afirmo, però tampoc ho nego» (Ibid., p. 447).

En canvi, l'any 1910 prolongant encara l'època de maduració que Serra clou al voltant dels cinquanta anys, afirma rodonament, com hem vist en el text transcrit en el Llibre XVII, que contràriament a la tesi positivista el problema metafísic existeix: «...i no és vesànica –segueix dient– sinó que respon a una necessitat suprema de la intel·ligència, així com la fam respon a una necessitat fisiològica de l'organisme. El que no es pot admetre és la intrusió del raonament especulatiu en el raonament experimental, vici en el qual ha pecat el monisme objectiu i el psicomonisme i en general totes les formes de la doctrina neovitalista. Convé, doncs, decidir-se per una de les dues explicacions; la determinista o la teleològica. La primera és obra de la ciència; la segona s'inventa quan no es troben antecedents determinants del fenomen biològic» (Pi i Sunyer, *Probl.*).

Més endavant veurem com la manca de disciplina filosòfica li entorboleix la seguida que hauria hagut de tenir l'afirmació categòrica amb què encapçala el text que acabem de transcriure, cosa que es veu també en les afirmacions amb què clou el mateix paràgraf.

I arribem al moment en què Turró elabora el que en la seva producció de tipus filosòfic es pot considerar com a més definitiu. És el mo-

ment en què treballa els orígens del coneixement i que Serra i Hünter situa en la tercera fase de la vida del nostre biòleg, potser per ser fidel a la data dels cinquanta anys que havia posat com a fita. Aquest moment cavalca sobre els cinquanta anys de Turró i es pot considerar com el cap de Janus: pel procés d'elaboració, que és l'important, correspon a la fase anterior i només es pot considerar de la fase posterior i darrera de Turró per les conseqüències i aplicacions il·legítimes que en treu. Com diu molt bé Serra i Hünter, el problema que interessa Turró i al qual fa valuosíssimes aportacions és l'aspecte genètic del pensament o d'una manera més ampla, del coneixement; i la seva intuïció original, i fins genial fou anar a cercar aquesta gènesi en la base de la vida, en el mecanisme tròfic, amb la qual cosa, com demostra Serra i Hünter amb encertada visió, retorna a la psicologia la integralitat amb què va precisar-la Aristòtil amb la seva concepció dels tres plans de l'ànima: el pla vegetatiu o estrictament biològic característic de les plantes; el pla sensitiu o psicobiològic que correspon als animals i el pla racional on només arriba l'home. La cosa greu va ésser que Turró confongués l'origen genètic del coneixement amb la teoria del coneixement o epistemologia i damunt d'aquesta confusió muntés el sistema filosòfic que caracteritza el seu tercer període.

En arribar a aquest punt, Serra i Hünter s'esforça a esprémer de la filosofia turròniana un sistema epistemològic amb una gnoseològica i una crítica, però després de donar voltes a l'estrany conglomerat que el pensament de Turró presenta en aquesta fase de la seva vida, i de sondejar-lo i sacsejar-lo i palpar-lo per tots costats, el nostre professor màxim de filosofia acaba de dir: senyors, en essència jo no hi trobo res més de realment definible que el que constituïa el pensament turronià en la seva primera fase. Entre els articles apareguts en *El Siglo Médico* l'any 1882-1883 i l'article «La méthode objective» aparegut l'any 1916 a la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* –assenyala concretament–, no hi veig diferència» (Serra, *Turró*, p. 476).

«La doctrina que es desprèn dels seus llibres és precisament un realisme empíric no transcendental, un realisme de sentit comú, no crític, un realisme percepcionista i no de la introspecció» (Ibid., p. 460). És a dir, Turró continua essent l'home que no coneix ni la metafísica ni la psicologia introspectiva.

«Així com enmig de les seves accidentals oscil·lacions –digué Turró l'any 1920, en inaugurar el curs de psicologia experimental al Laboratori de Psicologia de Dwelshauvers– la brúixola cerca el nord, també la ciència positiva cerca sempre el fet» (Ibid., p. 461); Meyerson, en lloc del fet, havia dit «la cosa», alguna cosa indefugible externa a l'home (Metz, *Mey.*, p. 24 i següent).

I en un altre lloc afirmarà: «La raó especulativa i la raó empírica o intuïtiva es diferencien solament per la complexitat o la simplicitat del procés, però el seu *modus operandi* és sempre idèntic» (Serra, *Turró*, p. 454).

Ja hi troba altres coses, Serra, en la filosofia turròniana d'aquest temps: hi troba els esgarriaments de Turró quan per raons extracientífiques surt del camp en què pròpiament pot treballar; hi troba l'estranya vinculació amb la filosofia escolàstica, que obliga Serra Hünter a escriure amb certa duresa: «Fins a quin punt això és possible i a força de quines concessions s'hi arriba, no és cosa que pugui jo ara tractar en aquest estudi, però ja he

dit en un altre lloc que això constitueix la més forta paradoxa de les seves doctrines» (Ibid., p. 465).

Hi troba la gratuïta afirmació de continuïtat de la filosofia grega en l'escolàstica i de l'escolàstica, el seu realisme de sentit comú. Hi troba l'arbitrària i elementalíssima interpretació de la història de la filosofia que l'obliga a dir: «Turró troba les coses en la història tal com les veu en el seu esperit. Per ell la història de la filosofia consta a tot allargar de tres o quatre sistemes, i tot creu possible reduir-ho a dues actituds: la sistemàtica i la crítica. Els problemes resulten així extraordinàriament simplificats; però qui així els planteja passa el perill que la veritat se li esmunyi i es quedi amb l'opinió més probable per comptes d'incertar la solució.» I encara afegeix: «dubto que ningú pugui defensar el concepte que ell tenia de la marxa del pensament», i després: «Del punt de vista de la valoració crítica, l'esquema és igualment insostenible» (Ibid.). Serra hi troba encara la interpretació errònia, excessivament simplista, de Kant; l'arbitrària vinculació de la filosofia llatina amb el seu realisme, oblidant que Descartes era llatí i que l'experiencialisme és anglès i, finalment, hi troba l'inconscient i inseqüent kantisme larvat en aquella acceptació de valors metafísics el coneixement dels quals ens és vedat, posició agnòstica que *burle* amb el seu pretès escolasticisme.

Però, de totes les errades turronianes, la més insistent és la creença en una filosofia mediterrània que comença amb els grecs i a través de l'escolàstica serva la llàntia pura del realisme, que ell sosté, teoria de tòpics literàrio-sentimentals que s'homologuen per la seva inconsistència i gratuïtat amb els que feia córrer l'orsisme per a sostenir un sistema totalment contrari. D'aquests tòpics, en la literatura d'en Turró se'n troben exemples infinits. Nosaltres copiarem només els que enfila en el seu pròleg a l'*Annari de la Societat Catalana de Filosofia*:

«Nuada la nova societat a la tradició de l'antiga nacionalitat, els noms de Ramon Llull, Eiximenis, Guiu de Terrena, Bernat Metge... apareixen als presents com fites d'un camí a seguir. [Recordem que també es deia de l'Ors que era l'hereu de la filosofia nacional enfilant també una seguida semblant de noms]. Sense tancar-se en el clos en què ells es mogueren, calia acceptar-ne l'orientació. Ells foren d'ànima llatina com ho som nosaltres i l'ànima llatina és essencialment objectivista. L'aire clar en què ha viscut, la transparència del cel, la blavor de la seva mar, l'obliga a posar enfora tot quant porta a dins com si fos l'espill de la naturalesa. Àdhuc els seduïts que presumen el contrari no capeixen bé que l'enteniment humà pugui treure de si mateix l'objecte que coneix, ni que el conegui segons el basteix amb dades sensorials i amorfes i cegues. Hereus de la filosofia grega, venim forçats a creure que els objectes són donats en forma d'imatges que en són la representació veritable; no és l'enteniment que fixa llur forma i dimensions o llur duració, ni els dona una realitat; les pren com són i com les pren les comprèn sense posar-hi res de part seva més que la comprensió mateixa» (*An. Fil.*).

Heus aquí la substància del que Turró glosa en les seves dues obres cabdals de síntesi filosòfica: *Filosofia crítica* i *La disciplina mental*. I en aquell mateix pròleg conclou: «Avantposat aquest criteri com a basament de la Societat naixent, la filosofia que ens proposàvem crear era objectiva de soca-reb» (Ibid.).

Ara bé, al nostre judici, en identificar la filosofia grega amb l'escolàstica i l'objectivisme de la ciència moderna, a part moltes inexactituds com l'oblit de la multicairada varietat de la filosofia grega, Turró, per manca de disciplina filosòfica i per tant de disciplina mental, no va saber veure que el realisme metafísic d'Aristòtil i el realisme místico-metafísic dels escolàstics que s'hi vol justificar, no tenen res a veure amb el realisme objectiu amb què opera la ciència moderna i amb què ell com a home de ciència operava. En altres mots, no va saber veure que la visió de l'objecte, després de les gangues místiques i metafísiques i oposat al que és netament subjectiu, és un producte estrictament modern que té la seva arrel en aquell formidable *cogito ergo sum* de Descartes, de què ell insistentment renega. Ja ho sabem que Descartes no va resoldre el problema de l'objectiu i el subjectiu i per tant el problema del *real*, com no el va resoldre Kant, ni l'ha resolt ningú, ni materialistes, ni idealistes, però el fet evident és que Descartes va fer el primer destriament de l'objectiu i el subjectiu, una mena de destriament excessivament sumari, però que podia permetre a la ciència d'actuar, com actuava precisament el doctor Turró en les seves experiències tròfiques o de la sensibilitat tàctil. I perquè no va ésser capaç de comprendre Descartes, no va saber veure tampoc, com li retreu Serra i Hünter, que Kant es lliga amb l'experiencialisme anglès i en el terreny filosòfic és la seqüència de Newton (Serra, *Turró*, pp. 463-464).

El que va donar el cop de mort al realisme o objectivisme ingenu va ésser el cientisme, amb Newton com a suprem definidor, substituïnt el que tothom creia *real* per una altra mena de realitat *transcendent*. Kant només va intentar d'explicar filosòficament el que ja s'havia produït. En altres paraules: Turró, excel·lent home de ciència posat a filosofar, no s'havia adonat encara que la ciència té com a missió lluitar contra la realitat usual i immediata, és a dir contra el que és evident, per tal de *realitzar-se*, realitzant el que porta a dins. «En efecte –diu Bachelard– es tracta d'un realisme de segona posició, d'un realisme en reacció contra la realitat usual, en polèmica contra l'immediat, d'un realisme fet de raó realitzada, de raó experimentada» (Bachelard, *Esp.*, p. 5).

Com es pot suposar, no tenim cap interès a fer l'apologia de la filosofia de Descartes ni de Kant, sinó demostrar les inconseqüències d'un científic que, pel fet d'haver pecat contra el rigor d'una ciència com la filosofia, s'esgarria fins al punt de caure en essencials contradiccions amb ell mateix i amb el que constitueix el fonament racional de les pròpies investigacions científiques.

Això és el que no explica Serra i Hünter: la raó fonamental d'aquests esgarriaments, potser perquè s'entreté massa a considerar el valor de la ideologia turroniana en ella mateixa i no en l'ordre dels fets que la determinen –seguint en aquest punt el mètode genètic en què el mateix Turró fonamenta els propis treballs i la pròpia ideologia–. Més amunt, en considerar en la personalitat del doctor Turró el polemista enemic radical i inapelable, com diu Serra i Hünter, dels sofisticadors de la ciència i de la veritat, hem emès la creença que la causa determinant o circumstancial de l'entrada de Turró en la palestra filosòfica fou la voga que prenia l'orsisme entre la joventut catalana. D'altra banda, sembla innegable que un cert tou de raons doctrinals devien haver provocat ja en l'esperit del doctor Turró la tensió suficient perquè es pogués disparar per una causa

tan circumstancial. En el lleuger esquema de la vida filosòfica de Turró amb què hem fonamentat aquest treball s'hi veu a certs moments aparèixer i desaparèixer la creença en unes realitats metafísiques que la ment no pot aconseguir pels mitjans naturals de raonar. En canvi, l'adversió explícita contra Kant i Descartes sembla esclatar sobtadament com una mena de missió d'apostolat així que comença a escometre els problemes netament filosòfics, o sigui, quan es llança a reivindicar Jaume Balmes amb el treball ja esmentat *Criteriologia de Jaume Balmes*. Al nostre entendre, el nus de la qüestió es troba en el procés singular en virtut del qual Turró converteix el problema genètic dels orígens del coneixement, innegablement conduït amb bon mètode científic, en una mal engionada teoria del coneixement. El llibre sobre la fam o el fonament tròfic de la intel·ligència i els dos articles sobre la sensibilitat tàctil publicats l'any 1914 contenen totes les premisses d'aquesta transformació que hom pot veure completament realitzada en el volum *Filosofia crítica*, publicat l'any 1918.

És més, aquest últim treball en el fons no és altra cosa que una repetició del que contenen els altres dos treballs, però feta ja en to epistemològic. Tot el que en aquells era experimentació, per cert molt pregona i portada amb molta saviesa, ara és aprofitat per una crítica filosòfica que té com a objecte l'exposició d'una teoria del coneixement fonamentada en l'objectivisme *sui generis* que el doctor Turró feia recolzar en el realisme grec passat després als escolàstics.

En els seus treballs de caire experimental havia sabut aturar-se a temps. Així, en *La Fam* diu: «Advertirem de pas que l'origen empíric del coneixement de la realitat i de la causa no anul·la ni perjudica, en el nostre sentir, el problema metafísic, com podria creure's a primera vista. El problema metafísic subsistirà eternament mentre en el gènere humà hi hagi homes superiors» (Turró, *Fam*, II, p. 67).

I amb més precisió metòdica diu, en els *Orígens de la representació de l'espai tàctil*: «¿Podem saber quelcom més del que deixem indicat tocant a la naturalesa de la causalitat externa o interna? Per l'experiència, no. Concretant la significació dels mots, entenem que l'aptitud de reproduir un fenomen, mitjançant l'adaptació dels nervis a la causa que l'excita, no pot demostrar-nos res pel que toca a la naturalesa d'aquesta causa. Eix *substractum* resta més enllà del fenomen inassolible a la investigació experimental que es limita a estudiar les condicions en les quals produeix efecte», però afegeix tot seguit com si preveïés en les seves eines uns altres possibilitats: «més, com sia que [el *substractum*, afegim nosaltres] resta com el fonament del mateix fenomen, com el *quelcom que el crea*, conté de si mateix, independentment de les condicions que presideixen el seu naixement, allò que constitueix el problema metafísic. Nosaltres ens abstindrem de jutjar-lo abans d'hora» (Turró, *Tàctil*, p. 61-62).

Va ésser més tard quan es va desbordar. Tot treballant en les seves experimentacions va poder comprovar que els fets se li presentaven condicionats en una cadena d'antecedents i conseqüents, no en una cadena de causes, puix com a bon empíric defugia el mot causa, *deus ex machina* de la filosofia escolàstica que tant admirava; aquest condicionament extern li donava la clau del condicionament mental, el que havia pretès resoldre Kant amb les seves dades a priori. La ment era condicionada,

sí, però no *a priori* sinó per la insubornable realitat del món exterior que presentava les coses en un ordre fatal de coexistència o d'antecedent i conseqüent. Aquest tema de la condició impregna tot el tractat de *Filosofia crítica* des de les primeres pàgines, en què presenta exemples de fets biològics condicionats per a fer veure al biòleg la necessitat de conèixer filosòficament el mot *condició*. La condició, per a Turró, és allò que obliga la ment a pensar de certa manera:

«A ningú no reconeixem el dret de percebre les coses del món exterior diferentment de com hi venim obligats; a qui es vanés de trobar la sal dolça i la mel salada, de veure plana una esfera, d'orientar el so a un indret altre d'aquell on ve, li giraríem l'esquena per ximple» (Turró, *Fil.*, p. 80); «sense necessitat de recepta direm que és boig», pontificava el doctor Torras). I Turró afegeix: «Tots vivim sotmesos a aquesta condició externa i ens hi trobem bé». Però, on desenvolupa aquests conceptes amb tota claredat és en *La disciplina mental*. Després de retreure a Descartes que amb els fets mentals no hagués procedit amb el mateix mètode amb què va tractar els fets físics diu: «Si s'hagués situat en un altre punt de vista més assequible a l'observació, hauria comprovat que els fenòmens de la ment també són fenòmens condicionats, fins a tal extrem que en igualtat de condicions externes i internes, les intel·ligències funcionen uniformement, i que, a mesura que aquestes condicions varien, varien també els resultats» (Turró, *Dis.*, p. 38).

Això fa de cop i volta una certa impressió, però Turró no veu que en certa manera les coses es produeixen al revés de com ell diu: les intel·ligències funcionen uniformement a despit de la variabilitat incessant de les condicions: riu, com deia el filòsof grec, on mai no ens banyem en la mateixa aigua. Cal no oblidar que Turró quan feia les seves afirmacions –i aquesta és una altra de les seves grans inconseqüències– es posava sempre en el pla experimental, no el de la vida sinó el del laboratori. Però anem seguint:

«Amb condicions o sense condicions, és sempre la *res cogitans* la causa profunda, allò que crea el coneixement a manera d'un *fiat*; però nosaltres estem condemnats a ignorar com el crea i quan el crea mentre ens siguin inconegudes les condicions que ens permetin de preveure'l. Explicar un fenomen en el món físic o en el món mental és encadenar-lo a l'antecedent al qual succeeix; en concatenar-lo o seriar-lo d'aquesta manera adquirim el coneixement del seu curs o successió, perquè en cada un d'ells sabrem quan apareixerà, coneixent únicament la condició o fenomen precedent que ha d'ésser-li anteposat perquè això ocorri, i adquirint també el coneixement de com apareixerà, perquè aquesta modalitat depèn de com li sigui anteposada la condició a la qual subsegueix d'una manera invariable i constant» (Ibid., p. 39).

Calen més proves per a demostrar que l'home que parla d'aquesta manera és un home de ciència i no un filòsof? A través dels mots que acabem de transcriure se'l veu operar en la taula d'experiments traient i posant condicions *al seu gust*, no pas, ai las!, com es donen en la naturalesa que hagi plasmat la ment i el món dels homes. És per manca de disciplina filosòfica que no s'adona que és aquesta *llibertat* de posar i treure condicions *que no es donen mai* en la naturalesa la que ha fet fecunda la ciència, i per això no s'adona d'una altra cosa més greu encara: i és que

la ciència és la gran trasbalsadora del món ingenu que els homes coneixen, aquest món de sempre que ell pretén posar com a pern central de la seva filosofia.

És una mala cosa interrogar la secreta estructuració de la natura valent-se de condicionaments arbitraris o no habituals que són els que caracteritzen la ciència. Perduda la divina innocència de la realitat ingènua pròpia del paradís terrenal, tots els déus han de córrer per a refer les esberles obertes a la congruïtat i unitat que exigeix la vida i més encara la vida de l'home.

La ciència és la que ha fet dels éssers vivents un agregat de cèl·lules, noció avui tan indispensable per a viure com la del concepte vulgar de planta i d'animal; és la ciència que ha fet dels cossos inanimats un agregat d'àtoms i que fins té l'atreuiment d'evaporar-los en un joc de forces elèctriques; és la ciència que vol fer de la moral una higiene mental o un mecanisme d'hàbits i costums; és doncs el seu famós condicionament manegat per un a priori, diu Ortega i Gasset, el que desfà l'objectivitat, el consens dels segles, que ell exalça tant i en el qual fonamenta la seva contradictòria filosofia; però la qüestió era poder oposar al condicionament subjectiu de Kant un altre condicionament al qual es pogués clavar d'una manera o altre el rètol d'objectiu. És a dir, la qüestió era sortir-se amb la seva, cosa molt poc filosòfica i molt poc científica.

Però anem a veure quina fou la gran troballa turròniana per a arriscar-se a esmicolar el condicionament apriorístic de Kant i amb ell tots els subjectivismes i idealismes. Radica precisament en la base tròfica de la intel·ligència, aquesta intel·ligència que neix en la funció primària de la vida, de tota mena de vida: el restabliment de l'equilibri cel·lular desgastat per la mateixa vida a base de la nutrició. Turró l'estudia en l'home, però per què no començar abans? Per què no estudiar-lo en els animals, en els vegetals, en la cèl·lula? Sigui com es vulgui, Turró descobreix que la infinitat d'actes inconscients que es realitzen en la vida tròfica —orientats tots ells per la realitat del món exterior que volta l'ésser vivent i compensa el seu desgast— no tan sols determinen el coneixement d'aquest món, sinó que són ells, subsumits en la subconsciència, els que expliquen el famós condicionament apriorístic de Kant. Tot el curs de *Filosofia crítica* va ésser fet per a posar en evidència aquesta troballa. Però per a donar congruència a la pretesa explicació, van caldre uns certs jocs de mans amb el concepte d'experiència a la definició del qual dedica llargues pàgines. L'experiència a què ell es refereix no és precisament la que tothom entén per tal, o sigui segons ell mateix la de la doctrina empírica del coneixement. Cal remarcar que Turró usa el mot empíric d'una manera força imprecisa, com ho fa amb molts altres de la terminologia filosòfica. En un cert indret de *La disciplina mental*, diu, per exemple: «és indispensable que la naturalesa de la intel·ligència, de l'enteniment o de la raó, com us plagui d'anomenar-ho...» (Turró, *Dis.*, p. 21). Ja va bé la llibertat, però no potser fins a tal punt.

Referint-se, doncs, a la tal doctrina empírica diu:

«... la doctrina empírica del coneixement dona un fonament subjectiu a l'experiència [subjectiu?, sí, ara aviat ell mateix ens ho aclarirà]. Ella ens diu: Experiència és ço que toco, experiència és ço que veig; experiència és tot ço que brolla a la ment sota la impulsió immediata dels sentits i li

dono aquest nom pel fet d'imposar-nos impersonalment l'objecte del coneixement.

»Reflexionem-ho bé, senyors, i veurem que això és il·lusori» (Turró, *Fil.*, p. 83).

Si aquesta experiència és il·lusòria, diem nosaltres, potser li haurem de retreure també, com ell ho fa amb Descartes i Kant, que transtorna el concepte que tothom té de les coses, puix segons el concepte que ara dóna de l'experiència si jo anant pel camp caic dintre d'un bassal d'aigua, les dades de la consciència sobre aquest incident no són veritablement objectes, tenen un fonament subjectiu: no són la veritable experiència, no ho és l'aigua que m'ha xopat ni el roc que m'ha fet un xiribec al front, ni la sensació neta de perdre l'equilibri i caure. L'experiència sense cap imposició subjectiva (ara entrem en l'explicació epistemològica de Turró) comença en la sensació pura que és la que rep el nadó quan encara no té cap noció perceptiva, és a dir, quan encara no sap res de l'objecte que ha produït la sensació. Un llarguíssim i complicadíssim procés de reaccions motrius posarà en contacte el nadó amb l'objecte i fins que serà capaç de reproduir, a base de l'estímul, l'esquema motriu que el posa en relació amb l'objecte no serà acabada l'experiència. És així que «el fet de l'objectivació deixa d'ésser un misteri; ja no se'ns presenta com una imposició subjectiva: el buit que ací hi havia és rublert per l'experiència motriu» (Turró, *Fil.*, p. 91). El condicionament de l'apriorisme kantià, traduïm nosaltres, és rublert per l'experiència motriu. I va dient:

«Ja no entenem per experiència ço que la consciència ens diu que n'és, sinó ço que l'obliga [a la consciència, aclarim nosaltres] a reconèixer que la color blanca de la sal o el roig del cinabri no reapareixen a la retina mentre l'aparell motor que en prefixa la visió no sigui posat en joc de certa manera [...] Tot això, com veiem, ens ve imposat des de fora de la consciència i a això respon [la consciència, repetim nosaltres] amb ver esclavatge: aquesta resposta forçada és ço que anomenem *experiència*» (Turró, *Fil.*, p. 91).

Tot el llibre va girant sobre el mateix tema repetint-lo en mil formes variades. Triem a l'atzar aquest fragment curiosíssim:

«Kant, com hem vist en el curs d'aquestes lliçons, no sospita mai que l'experiència era imposada a la ment com la resultant d'una experimentació prèvia i ell cregué que era la consciència que la imposava com un fet mancat de precedents que el justifiquessin; i com que pensar això era com fer bo un absurd, les empengué violentament contra la teoria empírica del coneixement deixant-la malmesa en tanta de manera, que no hi ha home reflexiu i de criteri obert que en ella cregui tal com era exposada en altre temps.

»Kant tracta de fonamentar l'experiència fent d'ella un producte lògic de la ment de la naturalesa purament subjectiva. Fou endebades: hom ha seguit creient que en tota experiència és la ment que és suggestionada per quelcom exterior a ella, que res en la ment és tan suggestiu com l'experiència. El segle XIX és per excel·lència el segle de l'observació empírica i l'observació experimental. També és el segle de la filosofia kantiana i post-kantiana; però els observadors de tota mena es desentenien del concepte kantià de l'experiència tan extremosament que refusen

tota vàlua a tot ço que en la ment no és determinat d'enfora per una condició externa que estimen com la base vera de l'experiència.

»Filosòficament, l'experiència s'explicarà com es vulgui: en aquesta qüestió els professionals de l'observació no s'hi fiquen...» (Ibid., p. 197-198).

No s'hi fiquen? Doncs, què fa ell amb la seva irrupció en el camp de la filosofia?

No fa gaire hem hagut de remarcar en els textos de Turró la manca de precisió en els termes, o més ben dit, la manca de necessitat de precisió en els termes. Ara hem de fer veure la tara de la contradicció que es pot filtrar àdhuc en l'àmbit circumscribit d'elaboració i expressió d'un concepte, com es pot veure en el paràgraf precedent. Totes dues tares són inherents al geni de la llengua castellana. Turró, home del vuit-cents, va rebre una forta influència castellana i malgrat ésser, com veurem aviat, un home fortament racial, no es va escapar a les deformacions que d'una manera fatal el castellà imposa a la ment catalana. Per això és possible que el text de *La disciplina mental* fes sensació llegit a Salamanca per Marañón i, en canvi, posat en català queda a penes sense relleu i totalment sense ressonància.

En aquestes consideracions no ens hem proposat més que fer veure al lector com va ésser que Turró, deixant el camp de l'experimentació on havia fet troballes de veritable valor científic, tingués la temptació d'escometre amb males armes l'apriorisme kantian pretent anorrear-lo amb la teoria tròfica del coneixement: «Reclós en si –dirà amb una certa ingenuïtat– Kant no podia pensar que aquest antecedent [el de l'apriorisme] fos de naturalesa biològica» (Ibid., p. 201). Amb tot, no podem deixar de remarcar, àdhuc en el camp estrictament científic, una manca de conseqüència en el procedir de Turró. Hem vist no fa gaire que, segons ell, l'experiència concreta dels objectes té un fonament subjectiu. Ell pretén eliminar-lo amb un altre concepte de l'experiència, però s'escau que la que tothom entén i practica, és a dir, la que constitueix, com hem vist, el fonament de la seva filosofia, és precisament la que ell conceptua de fonament objectiu. Essent així, hauria hagut de continuar la seva recerca en altres camps de la vida, per acabar d'eliminar aquesta subjectivitat i no deixar la feina en l'estrictament àmbit fisiològic. Havia d'escometre amb els mateixos mètodes d'investigació científica els òrgans de la vida social que són al cap i a la fi els decisius en la psicologia humana: el llenguatge, les institucions aglutinants i ordenadores dels homes en funció social, les idees religioses, tot el teixit en suma que constitueix el pensament col·lectiu, motlle del pensament individual, àdhuc més sovint del que ens pensem fins quan sembla que l'individu reacciona *motu proprio*. Aleshores potser hauria trobat una altra mena tota immaterial de realitat objectiva tan condicionadora com la realitat de l'espai físic, d'una naturalesa possiblement tan diferent de la de la realitat física que hauria estat capaç de trasbalsar-li tot el sistema filosòfic. Aleshores potser hauria hagut de concloure que l'organitzadora del pensament és l'activitat vital en la seva plenitud, integrats en ella els factors externs sense els quals la vida no té significació.

La sensibilitat específica dels nervis evidenciada per Joan Muller podria contenir una de les claus del problema. La vida en les seves variades formes es faria el seu món. Aleshores la realitat objectiva

de l'arbre, del peix, del gos i de l'home –suposant a tots la respectiva consciència– serien totalment diferents. I el món del primitiu, del grec i de l'escolàstic no serien tan idèntics com postula l'objectivisme del doctor Turró. És que caldria, doncs, concloure que Kant va donar una explicació molt dolenta o molt incompleta a alguna cosa força acostada a la veritat?

Al nostre judici, però, el Ramon Turró que s'acara amb la filosofia kantiana i planteja problemes tan arduos no és pas el més significatiu. Després de seguir les giragonses de l'esperit turronià i d'escatides les circumstàncies que el mogueren a unes actituds tan combatives, hem de dir, per l'estil del que feia Serra i Hünter: tot plegat, és molt més senzill del que sembla. La filosofia de Turró respon perfectament a la mentalitat catalana, no sabem si tradicional, però si del seu temps. Concep un món molt senzill sense a penes metafísica, en el qual ja hi ha qui es cuida de les qüestions transcendents; aquest món és el de les realitats de cada dia, que són de tan bon viure, i a despit de la ciència i de l'experimentalisme, accepta com el mateix Llorens i Barba el *consensus* general, que malgrat tota la seva filosofia crítica és la base de sosteniment del seu objectivisme.

En el fons el seu món és el mateix de Maragall, en els temps moderns el poeta de més inquietuds espirituals de la nostra terra:

Jo vull la vida primera
veure, gustar, oir, tocar

fa dir a Adalaisa.

El nostre cel és la terra
en la terra tinc l'arrel

clama encara la sensual abadessa. I el poeta mateix, fent la pròpia confessió en el *Cant espiritual*, glossarà les paraules que ha fet dir a la mateixa abadessa:

Jo no en sé d'altra manera
ni cap altra en vull provar

i dirà:

Tant se val! Aquest món sia com sia
tan divers, tan extens, tan temporal,
aquesta terra amb tot el que s'hi cria
és ma pàtria, Senyor, i no podria
ésser també ma pàtria celestial?

Més grollerament Turró repetirà en els seus *Diàlegs sobre coses d'Art i Ciència*, dels quals Serra i Hünter digué que eren uns entreteniments joiosos: «Aten-te al que veus i toques: nodreix-te del que l'observació t'ensenya i deixa't de falòrnies» (Turró, *Diàlegs*, p. 12).

5. Jaume Serra i Hünter i la filosofia universitària

La Secció de Filosofia de la Universitat de Barcelona l'any 1910 només constava (quant a matèries pròpiament filosòfiques) de Lògica, Ètica, Història de la filosofia i Psicologia superior. El professor de Lògica era el titular clàssic, l'excel·lentíssim senyor Josep Daurella i Rull; l'any 1911 Tomàs Carreras i Artau va ésser nomenat professor d'Ètica; el 1912 Jaume Serra i Hünter professor d'Història de la filosofia i el 1913, en competició amb Eugeni d'Ors, Cosme Parpal i Marquès professor de psicologia superior⁸. L'obra renovadora de Tomàs Carreras i Artau l'hem vista ja al voltant del seu Seminari de Psicologia i Ètica Hispàniques⁹ i en parlem encara en el paràgraf que dedicarem a l'ètica. De Cosme Parpal i Marquès no en coneixem cap document que permeti considerar-lo preminent en el camp de la matèria que ensenyava. Per cert que l'any 1929, en donar el doctor Font i Puig, son successor, la seva targeta a Jean Piaget, el psicòleg ginebrí que nosaltres vam fer venir a Barcelona, aquest va preguntar: «Què és la psicologia superior?» És que Jean Piaget no sabia que a la universitat espanyola, com havia dit l'Ors, s'hi ensenyen coses que no es coneixien a cap altra universitat del món.

Jaume Serra i Hünter va venir a Barcelona procedent de la Universitat de Santiago, on professava des de l'any 1910, o sigui quan va ingressar en la carrera professoral, i tenia ja una certa fama pel fet d'haver introduït en aquella universitat els mètodes de seminari que també va aplicar a la Universitat de Barcelona al costat de Tomàs Carreras i Artau.

L'any 1913 el pla de filosofia va sofrir algun petit retoc amb la introducció de l'Antropologia i la Psicologia experimental en la llicenciatura¹⁰.

8. En realitat, la modificació del pla d'estudis es realitzà l'any 1911 i les dates de provisió de les places foren: 1912 la de Tomàs Carreras Artau, 1913 la de Jaume Serra Hünter i 1914 la de Cosme Parpal.

9. Llibre IX. *Ensenyament universitari*. Cap. III: «La influència renovadora a la Universitat des del 1900», apartat 2: «Tasques complementàries i renovadores», pp. 183-184: «1913-1914 ARXIU DE PSICOLOGIA I ÈTICA HISPÀNIQUES. Va ésser obert com un annex a la càtedra d'Ètica del doctor Carreras i Artau i els seus cursos especials de seminari i de recerques. L'any 1915, com una secció especial de l'Arxiu de Psicologia i Ètica hispàniques, el doctor Carreras va organitzar l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya, que comprenia conferències i cursos a càrrec del titular de la càtedra i dels seus col·laboradors i replega de documents, principalment a base de qüestionaris en la redacció dels quals col·laboraven Josep M. Batista i Roca, secretari dels Arxius, Telesforo de Aranzadi, Sebastià Farnés, Daniel Danès, veterinari, Robert Gerhard, músic, Rafael Closas, advocat. L'Arxiu va procurar establir una xarxa de recercadors per als quals publicà l'any 1922 un *Manual per a recerques d'Etnografia de Catalunya*. Va publicar, a més, tres volums d'*Estudis i Materials*, que porten les dates de 1917, 1918, 1919. Rebé fins a la Dictadura una subvenció de la Mancomunitat, que l'any 1923 era de 1.200 pessetes. Totes les publicacions especialment relacionades amb l'Arxiu d'Etnografia i Folklore eren en català». Llibre XIX, *Congressos i moviment científic i filosòfic*, pp. 161-162: «L'any 1936 l'etnologia era una ciència per encetar, a casa nostra. Els intents que es van fer, com hem vist en parlar de la Societat d'Antropologia, Etnologia i Folklore, van ésser infructuosos. Quant a l'etnografia, no es van assolir resultats més fecunds a través de l'Arxiu d'Etnografia i Folklore, de Carreras i Artau, annex al Seminari de Psicologia i Ètica hispàniques. Carreras i Artau es refiava dels qüestionaris i recollia sense crítica el que li trametien o el que ell mateix arrebegava una mica al bell atzar. Són llegendaris els fraus que li feien els individus sorneguers que ell interrogava.» Vegeu també, del mateix llibre XIX, la p. 279 [en aquesta edició, en l'apartat 12: «Branques especials de la filosofia»].

10. D'aplicació l'any 1914.

En el doctorat s'hi estudiava la Metafísica i l'Estètica, però com que el doctorat es feia a Madrid, Barcelona es quedava sense metafísica.

En el volum destinat a l'ensenyament universitari [Llibre IX], el lector trobarà la ressenya de les temptatives de la Facultat de Filosofia i Lletres per a adquirir un to una mica europeu, junt amb el fracàs del projecte veritablement innovador de Cèsar Silió, i l'esment de l'efímer i anodí pla Callejo. Això vol dir que de fet fins a la República a la Universitat de Barcelona no hi hagué oficialment més ensenyaments de filosofia que els del ridícul pla García Alix del 1900. Ja veurem com, gràcies a l'esforç personal de Serra i Hünter, es va salvar aquesta vergonya i es va arribar a crear dins la nostra universitat una certa base d'ensenyaments filosòfics.

Gràcies potser a aquesta labor extraoficial, el Patronat autònom de la República va poder elaborar un pla una mica més generós. En els cursos d'especialitat aquest pla comprenia els següents ensenyaments generals, gairebé tots amb els corresponents seminaris: Metafísica, Jaume Serra i Hünter; Psicologia, Pere Font i Puig; Lògica, Joaquim Xirau; Introducció filosòfica a les ciències matemàtiques, David Garcia; Filosofia de les ciències, David Garcia; Ètica, Tomàs Carreras i Artau; Estètica, Pere Font i Puig; Història de la filosofia, Jaume Serra i Hünter; Història de les idees religioses a Catalunya, Carles Cardó.

El paper de Jaume Serra i Hünter dins l'ensenyament universitari de la filosofia durant el segle present té una preponderància que fins a l'any 1936 en fa la figura central. No tenim gaires dades de la seva formació. Creiem que havia estat fàmul dels jesuïtes, en el col·legi barceloní dels quals havia estudiat el batxillerat i sabem que havent seguit simultàniament les carreres de dret i filosofia l'any 1900 es va decantar per aquesta última vocació i va anar a Madrid per a preparar el doctorat. És va guanyar la vida donant classes i l'any 1909 es va doctorar amb la tesi *Ensayo de una teoría psicológica del juicio*, publicada l'any 1910 (tenia aleshores trenta-dos anys) va guanyar brillantment la càtedra de Lògica de la Universitat de Santiago, d'on, com hem vist, l'any 1913 va passar a Barcelona. Quina va ésser la veritable formació de Serra i Hünter? Quins professors va tenir a Madrid? Quines amistats va lligar en el camp de la filosofia? Si s'exceptuen els homes de la Institución Libre de Enseñanza, don Francisco Giner a dret i Bartolomé Cossío, catedràtic de pedagogia, el quadre de professors de la Universitat de Madrid era molt pobre. Nicolau Salmeron hi ensenyava encara les romanalles d'una metafísica krausista. En canvi, hi havia un cert grup d'estudiants singularment brillants, entre ells Ortega y Gasset i García Morente. Hi va lligar relacions el nostre Serra i Hünter? Ell es devia fer la pròpia preparació, però és molt possible que des de lluny, potser des de l'estada amb els jesuïtes, hagués vist el món de la filosofia des d'un punt de vista més ample que el raquític de l'escola espanyola i el més raquític potser de l'escola catalana. Ho demostren el llenguatge i l'estil, que no s'improvisen: és més, gosariem dir que el més important de la filosofia de Serra és el llenguatge: parla netament el llenguatge de l'ofici amb una mica de llibertat en l'aplicació de noms, però a consciència i sense equívoc, no al bell atzar com ho feu Turró. Això vol dir una formació de base. Però el que és més curiós de la filosofia de Serra i Hünter és que, essent una filosofia copsada pel llenguatge, no és una filosofia verbal, o més exactament

verbalista, i no ho és perquè li manca l'enlluernament retòric: la metàfora, la comparació que acolorixen i donen aquell relleu tan característic a l'estil de Torras i Bages i de Turró, popular en aquest, de grandesa bíblica en el doctor Torras. Serra i Hünter no sentia l'alè de la creació, no era artista com aquests dos pensadors, puix era mancat d'imaginació i això, si bé d'una banda l'obligava a racionalitzar el pensament, de l'altra li privava de lligar, d'estructurar, de confegir i en última instància d'arribar a una certa sistematització. I malgrat tot, repetim, el prestigi màxim de la seva filosofia residia fins a tal punt en el llenguatge que l'estil creat per ell esdevingué una mena de característica d'escola. La manca d'elements retòrics obligava a Serra a carregar la intenció de la frase i això ho assolia principalment pel tallat aforístic sostingut per la tensió categòrica, de l'afirmació a la negació sense el més petit senyal d'aquells mots enguantats: els «probablement», «hom diria que», etc., tan propis dels estils madurs en els pobles *bien policés*; molt al revés, la netedat de caires i de ressonàncies dels termes filosòfics, afirmacions i negacions, esquemàtics per ells mateixos, ajudava poderosament a la característica força d'atracció —nuclear diríem— del seu estil. Breu, en escoltar-lo o en llegir-lo hom tenia la sensació que deia coses molt transcendents i molt sòlides, i encara que era força difícil de cenyir quines eren aquestes grans coses, hom sortia d'aquell bateig amb un gran sentiment d'admiració. No posem exemples perquè ja tindrem ocasió de fer-ho; puix la filosofia de Serra i Hünter és talment gnòmica que només se'n pot seguir el rastre a base dels seus mateixos textos.

Tot això demostra moltes coses. En primer lloc, que Serra i Hünter, l'home dels premis extraordinaris i de les unanimitats en les oposicions, no sols havia estat un excel·lent estudiant, sinó que coneixia bé la matèria que ensenyava; veritablement, de filosofia, diríem en termes vulgars, en sabia una estona llarga. En sabia no sols perquè havia estat un bon estudiant sinó perquè n'era un enamorat; li plaïa i l'estimava per temperament i per idiosincràsia mental i de la mateixa manera que els temperaments matemàtics es complauen en el joc de les equacions, ell es delectava en l'entrellat dels sistemes filosòfics. I també, perquè, home honest però de poca voluntat i de poca acció, creia de bona fe en les virtuts de la filosofia per a redimir la trista humanitat. Tot això vol dir que Serra i Hünter s'havia presentat en el món de la filosofia amb cor ingenu, és a dir, amb un esperit alliberat de prejudicis com el que exigeix la ciència, i per això va poder abordar Kant i tota mena de filòsofs sense aquelles preocupacions de bèstia negra de les quals no es va alliberar ni el mateix Turró. Va veure la filosofia en ella mateixa, a part els odís teològics o els pànics cervals que un temps hagueren pogut suscitar les últimes giragonses del pensament, i per primera vegada a la vida en la càtedra de filosofia del nostre país es va poder parlar de Kant —anàvem a dir objectivament— en un pla que podríem anomenar desapassionat i sense que hi hagués trencadissa. Ens equivoquem, però. Com que Serra i Hünter era tan feble de voluntat com ingenu, no s'alliberava d'un cert esverament i d'una certa tímidesa o vacil·lació quan s'adonava del vesper que la seva simplicitat podia suscitar. Que consti, però, que almenys públicament i visiblement no va provocar les paoroses reaccions que es podien témer si és cert que Milà i Fontanals havia tingut a la reserva —o en l'infern

que es diu en biblioteconomia— uns manuscrits de les lliçons de Llorens i Barba, perquè eren excessivament kantians. Al contrari, no tan sols és possible que Serra i Hünter fes la seva tasca a la universitat sense cap molèstia, sinó que va arribar a merèixer una certa i autèntica consideració, premi de la qual va ésser la seva entrada a l'Institut d'Estudis Catalans i el concurs que van sol·licitar d'ell els fundadors d'aquella Societat de Filosofia que havia d'ésser «essencialment objectivista», a l'estil turronià. El factor Ors va contribuir a aquest silenci públic al voltant de Serra i Hünter. En efecte, per allà on havien passat i passaven les rodes de molí de l'Ors, les innocents ardideses de Serra i Hünter a penes eren percebudes; a part el sentimental moviment de simpatia que la seva persona va desvetllar quan va semblar que era víctima de l'ombra que li feia la ingent personalitat orsiana.

Precisament això era el que li mancava a Serra i Hünter per a ésser un veritable filòsof i àdhuc per a ésser el professor exacte que Catalunya necessitava en aquells moments: la força de la personalitat. En canvi, aquesta manca d'ardidesa ens va estalviar que Serra i Hünter s'esmerçés com l'Ors o el doctor Turró a elaborar un altre fantàstic i estèril sistema de filosofia amb pretensions de donar la lliçó a un món de l'experiència vital del qual estàvem deslligats feia quatre segles. D'aquesta manera, el nostre professor va reduir la seva feina a una de les coses que aleshores necessitava Catalunya d'una manera més urgent o sigui informar-se o assabentar-se humilment, començar a estudiar, reduir les pretensions pròpies de la ignorància, aprendre a treballar i a col·laborar i anar realitzant a poc a poc i pacientment la lligada autèntica amb el món de la filosofia i fins amb el món culte, lligada que no es resol limitant-la als quatre senyors que estudien filosofia; cal que estableixi possibles correlacions amb els canvis de posició mental en què tota la vida social o nacional queda compresa. Perquè no se'n treu res que quatre savis hagin llegit Kant i cal evitar també que la vida total sigui governada per prejudicis o pànics absurds. I això no s'assoleix en un dia: cal prendre els soldats, com diu que feia Màrius, i passejar-los tants dies com calgui davant del campament dels bàrbars perquè perdin la por als seus crims, a les seves cabelleres i a la seva musculatura mig nua. Ja veurem més endavant com en aquesta tasca d'esvair *papus*, indirectament i des d'un altre angle, però molt eficaçment, va ésser ajudat per l'obra dels pares caputxins.

Altres conseqüències va tenir la manca de personalitat de Serra i Hünter. Al nostre judici, no va treballar amb tota la profunditat i la intenció que calia per fer veure, d'una banda, la immensitat del nostre buit filosòfic amb totes les seves falles històriques, que vol dir falles vitals, falles de creixement i de desenrotllament amb les consegüents atrofies i, de l'altra, la profunda significació històrica i vital de cada un dels moments de la filosofia del món, precisament la dels anys fatals del nostre adormiment. Amb les seves idees condensades més en el llenguatge que en els continguts no va saber imposar els seus deixebles de la profunda gravetat dels problemes filosòfics i per això la seva filosofia i la de molts deixebles seus va lliscar en una zona de conceptes, si no pastats amb parauleria buida, per a la qual Serra i Hünter no estava dotat, excessivament volàtils i més enlluernants que veritablement substanciosos i nodridors; una filosofia, per tant, que corria el risc d'esdevenir l'espurneig

d'un foc d'artifici més que no el sòlid suport per a escometre algun dia els camins de la veritat.

Però, limitat i tot al pla de la informació coratjosa, franca i diligent, Serra i Hünter, repetim, va ésser un dels pocs pensadors catalans que va fer un treball útil a Catalunya. Evidentment, no va descobrir per primera vegada a la nostra gent els filòsofs estrangers, encara que tenim la seguretat que se li deu el coneixement de molts dels contemporanis; però el fet d'acostar-nos-hi sense preocupacions rares i amb simplicitat de cor equival a una mena de descobriment. De moment, amb això i una mica de fre per a engrescaments immotivats, propis de neòfits, n'hi havia prou per a començar un bon treball. I prova que el de Serra i Hünter va ésser eficaç, és que si algun esbós d'escola es dibuixa en el nostre país durant els trenta-sis anys d'aquest segle no és al voltant dels sistemes de l'Ors i de Turró que s'acaben amb ells mateixos, sinó en la mica de disciplina de treball que va establir Serra i Hünter al voltant de la seva càtedra.

Aquesta disciplina de treball no l'hauria poguda realitzar Serra i Hünter limitant-se al mínim mesquí que exigeixen les càtedres espanyoles. Va ser donant-se tot ell a través de l'obra de seminari, fruit de l'amor a la filosofia i de la fe en les seves virtuts. Sembla que aquest seminari en els primers temps era un raconet menyspreable, una mena de sotaescala. Quan nosaltres el vàrem visitar poc abans de la Dictadura de Primo de Rivera, no havia guanyat considerablement. Era una petita sala de vuit o nou metres quadrats amb dues taules llargues de fusta blanca i dos armariets envidrats plens de llibres. En aquest seminari Serra i Hünter feia la veritable tasca d'iniciació a la filosofia i ensenyava els seus deixebles a treballar: un diccionari filosòfic català i un fitxari de filòsofs i pensadors espanyols del segle XIX eren els treballs aleshores iniciats. Entre els cursos de seminari de Serra i Hünter quan ja la tasca dels seminaris havia començat a prendre arrencada a la Universitat de Barcelona cal esmentar: 1922-1923, La psicologia com a introducció a la Metafísica; 1923-1924, El problema del Mètode en Filosofia; 1924-1925, El problema de l'ésser; 1925-1926, El problema de l'esdevenir; 1926-1927, Etiologia i Teleologia; una mena d'intent en suma d'introducció a la filosofia sistemàtica, o d'elaboració, per part de Serra i Hünter, del seu sistema de filosofia.

Serra i Hünter no anava projectat per cap sistema clos, però duia la seva norma, que al nostre judici es pot condensar d'una manera molt senzilla a través dels infinits meandres dels seus escrits: era, com hem dit, l'amor a la filosofia, la fe en la filosofia, per a arribar a la veritat i al bé talment que, mirada de conjunt, la seva obra apareix més que tot com una gran apologia de la filosofia. Què era, però, segons ell, aquesta filosofia salvadora?

Per a Serra i Hünter la filosofia és una funció *sui generis* de la ment humana: una mena de vivència especial que té com a missió establir la congruència i la unitat de les activitats humanes adreçades a una visió més que no pas a una comprensió de la veritat i, en última instància, a la realització de la vida humana en la plenitud del bé i del bell: «Tot problema metafísic deixa sempre un residu irracional –diu–. Els primers orígens i les últimes derivacions de tots els fenòmens resten com a fenomen indesxifrable» (Serra, *Sentit*, pp. 95-96). Aquesta funció de la filosofia,

segons Serra i Hünter, es realitza en la història a través dels sistemes i a despit de la seva varietat i de les seves aparents contradiccions. Ni que divergeixin en l'explicació dels fets, tots, en el fons, són moguts i arrossegats per un instint superior que dóna validesa i perennitat a la filosofia: «La concepció integral de la Història de la Filosofia –diu– és aquella que acostuma a veure la marxa del pensament com una sèrie mai interrompuda d'esforços de la raó humana en la recerca de l'absolut» (Serra, *Sentit*, p. 21). Com pot veure el lector, tot això no són demostracions, ni proves, ni fets: són postulats, l'únic que al nostre judici va arribar a formular Serra i Hünter. Amb tot, li hem trobat dos esforços per a superar-se i donar a conèixer el fons del seu pensament. Un d'ells és el treball «Idealitat, Metafísica i Espiritualisme», els tres temes centrals de la filosofia hunteriana, treball del qual ell mateix diu en un altre indret: «Conté l'esquema general dels meus cursos de Filosofia Sistemàtica professats a la Facultat de Filosofia i Lletres durant deu anys i havia servit de síntesi al mateix temps de les orientacions doctrinals de les meves ensenyances durant aquell període, per bé que [subratllem nosaltres] *més que l'exposició d'un sistema era l'exponent invariable de la meva tendència filosòfica*» (Serra, *Sentit*, pròleg). L'altre resum, el trobem en l'*Enciclopedia Espasa*, de la qual fou redactor, article «Serra i Hünter», que per l'estil, almenys en la part doctrinal, s'ha de considerar sortit de la seva ploma.

Copiem del primer dels treballs esmentats: «Per altra part, és innegable que la Metafísica no pot eludir totalment l'experiència [...] Siebeck ha donat proves d'una gran habilitat tractant de cercar les bases experimentals de tots els sistemes metafísics més absolutistes, i és que els problemes brollen primer de l'experiència pròpia; el foc despertador de la nostra activitat metafísica és l'experiència viscuda i qualsevol que sigui el punt d'albir en la construcció filosòfica, els materials són sempre trets de la naturalesa» (Ibid., pp. 47-48). Però tot seguit afegeix:

«Aquesta ha estat la visió clara de tots els grans metafísics: la vida de l'esperit és quelcom *sui generis*, irreductible al psiquisme biològic, car ella és una activitat nova i serà sempre inútil cercar condicions materials que expliquin o esclareixin les funcions superiors de la intel·ligència» (Ibid., p. 53).

Posició, com veu el lector, completament contrària a la de Ramon Turró, que negava que en l'esperit es pogués res que no fos provocat des de fora. Una activitat nova, diu Serra i Hünter; l'ànima dels cristians, en suma, sobreposada al cos, governant la vida psíquica. Tot això sortia en el mateix volum de la Societat Catalana de Filosofia on Turró deia que aquesta era muntada per a estudiar una filosofia objectiva de *socarrrel*. Anem seguint el desenvolupament de Serra i Hünter: «L'espiritualisme modern [o sigui, la fe en la metafísica; diem nosaltres] ha d'ésser una solució integral dels problemes filosòfics. És objectivista i està tan apartat del fenomenisme empíric com de l'idealisme pur: “realisme o positivisme espiritualista”, l'anomenava Ravaisson, qui el profetitzà com a filosofia de l'esdevenidor. Però aquest realisme, per més que sembli paradoxal, no menysprea la col·laboració de l'idealisme, com no nega tampoc el valor de la ciència; és un idealisme més aviat de formació llatina, idealisme concret i psicològic, que reconeixent els drets primordials de l'esperit, no oblida l'existència de la naturalesa que l'envolta»

(Ibid., pp. 60-61). «Parlant amb exactitud, l'espiritualisme no nega la realitat d'un món exterior al *jo* ni pretén trobar en les formes individuals inferiors de l'univers, esperits imperfectes, mónades que somnien o energies d'identica naturalesa a la del subjecte espiritual; reclama sols per a l'esperit, per al pensament, per a les idees la primordialitat que en l'ordre lògic o d'estimació els pertany» (Ibid., p. 63).

I afirma, acusant una vegada més la seva posició apologètica: «Sabem que la filosofia té una doble funció en la vida de l'esperit; una ha d'ésser una recerca de l'Absolut per a la intel·ligència, domini de la Filosofia com a investigació científica; i una altra, la d'ésser el factor unificador de la cultura; no ha de donar sols una concepció del món, sinó una solució pràctica als problemes de la vida» (Ibid., p. 68).

I cap a l'acabament del treball fa la professió de fe següent: «L'oposició entre l'idealisme i el realisme és en vies d'ésser superada. La filosofia naturalista i la ciència a filosòfica, havien aterrat l'harmonia entre el real i l'ideal, entre el límit natural de l'acció creadora i la visió llunyana d'un estat perfecte. La Filosofia, que no dona la raó ni al realisme vulgar, ni a l'idealisme subjectiu, ha d'actuar sobre les concepcions morals i socials en sentit de tornar l'equilibri entre la potencialitat de l'ànima col·lectiva, que és la realitat en què es mou, i l'aspiració a superar contínuament l'obra humana» (Ibid., p. 70).

En l'*Enciclopedia Espasa*, en un volum aparegut l'any 1927, obligat a cenyir per la limitació d'espai, concreta encara més el seu pensament. La filosofia treballa damunt de dues bases: la Psicologia i la Dialèctica. La Psicologia té importància com a problema de posició excepcional dintre de la Filosofia. Conciliant, però, el mètode psicologista amb una filosofia dels valors afirma: «*No es posible, pues, más propedéutica que la que fluye de la naturaleza misma del pensar y que excluye originariamente todo contenido material del conocimiento*».

La Dialèctica, la defineix «*como el uso immanente de la razón*» i diu: «*La doble fundamentación psicológica y dialéctica, nos pone enfrente de realidades espirituales y de una razón que actúa independientemente de la experiencia, aun cuando se puede admitir que el espíritu se abre al mundo del conocimiento mediante representaciones de origen empírico*.» I segueix: «*Con el simple apoyo o despertar de la conciencia, la razón o actividad lógica emprende una marcha por el mundo de las idealidades con la plena seguridad de su valor o eficacia. Será si quieren insuficiente para llegar a las cosas, pero haya o no haya otro camino para captarlas, la razón, sus leyes inmutables están allí presentes y son las únicas que dan a toda la metodología aun a la experimental, una garantía o apariencia de valor absoluto [...]* Pero además —conclou— *se encuentra que es una misma la última fundamentación del ser y del pensar, no sólo por una generalización empírica que nos lleva a los mismos principios reguladores del pensamiento, sino porque en el orden de la existencia, la máxima realidad, Dios, es también el principio eterno de toda realidad y existencia*.» I posant l'etiqueta definitiva al sistema, diu que la filosofia de Serra i Hünter «*recuerda en un aspecto exterior*» el realisme psicològic de Llorens i Barba, estructurat damunt d'un ferm idealisme, «*un idealismo concreto que entronca estrechamente con el de Leibniz y el de algunos espiritualistas franceses del siglo XIX*».

No és indiferent de saber que amb aquesta filosofia espiritualista de doble fons idealista i realista, Serra i Hünter va ésser el filòsof dels obrers lletraferits de l'Ateneu Enciclopèdic Popular, on durant uns quants anys

va donar cursos d'extensió universitària i on sempre va tenir tribuna oberta. Amb la vaguetat aforística de la seva filosofia i la tecnologia que donava aparences de netedat i profunditat al seu estil, es veu que servia a aquells obrers una mena de pa de l'absolut o del categòric pel qual delejaven en aquest món de falsedat i misèria. Almenys, aquesta era la posició de molts dels nostres obrers, en la innocència encara d'una preparació rudimentaríssima i força embadalida.

La publicació de Serra i Hünter fou molt esporàdica: conferències, assaigs, treballs d'encàrrec, la part més important dels quals va recollir en alguns volums: dos que porten el títol de *Filosofia i Cultura*, datats l'un l'any 1920 i l'altre l'any 1932. L'any 1934 va treure també un volum d'aquesta mena sota el títol de *El sentit i valor de la nova Filosofia*. A més, cal esmentar dos petits estudis, no gaire pregons, sobre Sòcrates i Spinoza publicats a Girona els anys 1930 i 1932 respectivament, i molts dels articles filosòfics de l'*Enciclopèdia Espasa*, on l'any 1914 va entrar de redactor, potser la cosa més reeixida de la seva producció filosòfica.

6. Joan Crexells. Una vida breu «in vitro», que és una gran lliçó

Pel febrer de 1927, arran de la mort de Joan Crexells (desembre de 1926), van sortir a *La Nova Revista* quatre articles breus i peremptoris dedicats al malaguanyat pensador. Duien les signatures de Josep Maria Capdevila, Martí Esteve, Jaume Serra i Hünter i Lluís Nicolau d'Olwer i estudiaven respectivament l'amic acabat de finar des del punt de vista de les tendències ideològiques, del company d'estudis i de treball periodístic, de la vocació filosòfica i com a hel·lenista. Encara que es pogués sospitar, sorprèn de veure que cada autor li atribueixi una vocació o unes tendències diferents. En l'última fase del jove pensador, Capdevila el veu atret per l'escolàstica i, en canvi, Nicolau el considera lliurat a la filosofia grega i especialment a Plató; Martí Esteve el presenta en el camp del periodisme econòmic i abocat a la política i Serra i Hünter exalta la seva vocació per la filosofia i encara més per l'ensenyament.

I encara més discrepàncies. Arran de la mort de Crexells, Estelrich digué des de *La Veu de Catalunya*: «Els dubtes sobre la pròpia vocació —que tant l'anguniaven sempre— anaven esvaint-se. Persistia el seu gust pels problemes del pensament, però abandonava per sinceritat intel·lectual la filosofia sistemàtica, que no li portava cap solució...» (Estelrich, *Crexells*). I Farran i Mayoral, un mes més tard, damunt de *La Paraula Cristiana* afirmava: «Apassionat d'intel·ligència i de raonament i, per tant, fonamentalment filòsof, la seva passió essencial fes el que fes era la filosofia» (Farran, *Crexells*, p. 67). I en un pla encara més circumscrit Capdevila el sorprenia els últims temps de la seva vida girant-se cap al passat (Capdevila, *Crexells*, p. 102-103); Nicolau el veu projectat cap el futur: «El sempre i el futur eren —diu— els seus camps d'especulació» (Nicolau, *Crexells*, p. 119)¹¹, i, en canvi, Melcior Font, que en va traçar a la *Revista de Catalunya* una biografia més completa, sostenia que «la pàtria viva per a ell era l'actual, no la del futur ni la del passat» (Font, *Crexells*, p. 173).

11. No consta en la biografia deixada per l'autor [Nota dels editors de la *Història*].

Tot això, tan vast i fins contradictori, en els mateixos moments i sobre la mateixa persona! Com s'explica el misteri?

Abans de tot, cal reconèixer que tots aquests apologistes coincideixen a considerar Joan Crexells com a un home d'una gran puresa ètica i d'una conducta, si no rígida, neta i transparent. Es pot prendre, doncs, com un cas típic gairebé experimental. És que cal recordar que la indústria de la casa paterna era la fabricació de miralls, amb el corresponent establiment de venda, que encara hi és quan escrivim aquestes ratlles l'any 1948, a la Rambla de les Flors? Perquè el procés de la seva vida fos més pur, Crexells es va escaure comptar amb mitjans de fortuna, com Joan Maragall, un altre pur, ni que d'una altra mena. La posició que heretava de la seva família era suficient per alliberar-lo de les preocupacions econòmiques que obliguen sovint a ziga-zagues estranyes. Obeint, però, a l'imperatiu ètic que governava la seva conducta, va voler treballar i viure dels seus guanys com qualsevol ciutadà honrat. Amb tot, al nostre judici, el que va contribuir a fer-ne l'exemple típic que anem a considerar foren les circumstàncies del moment en què va fer l'aprenentatge de la vida. Va néixer l'any 1896, això vol dir que quan tenia deu anys estaven liquidades a Catalunya, en el camp de l'esperit, totes les morbositats de la darrerria del XIX, filles d'un estat d'abjecció política propici a totes les contaminacions i a també —cal reconèixer-ho— a moltes i a voltes saludables rebel·lies. Aquell món que es liquidava era el del nostre singular Modernisme, en què van néixer l'Ors i Josep Carner i Josep Pijoan i Isidre Nonell i en què prosperaven la revista *Juventut* i el Teatre Íntim d'en Gual, tot plegat en un ambient de misticisme semianarquista. És curiós de constatar que d'aquest món, Crexells encara en va agafar la verolada teatral, i el veiem, ell i el seu Píladès, l'íntim i inseparable amic de tota la vida, Joaquim Trias, entre els alumnes de l'Escola d'Art Dramàtic d'en Gual, acabada de crear. Martí Esteve diu que hi va anar per disciplinar el gest i el parlar. Tot podria ésser, però si Crexells hagués premeditat això a divuit anys, com si preveïés una futura trajectòria, ja no ens semblaria tan pur comensem. Nosaltres creiem més aviat, com Josep Maria Capdevila, que hi va anar perquè estava engrescat amb l'art teatral i perquè en una cuetada de modernisme es va contaminar passatgerament de Teatre Íntim.

En canvi, el món que esqueia de ple al seu moment era en el pla de la cultura un món sense enterboliments, pel fet senzill que era un món que es realitzava. Regia els destins de la pàtria redreçada la poderosa figura de Prat de la Riba, i, per primera vegada després de centenars d'anys, Catalunya governava amb plena deliberació —en el pla de la cultura, repetim— els propis designis. No hi havia per què adoptar actituds tràgiques o desesperades. Al contrari, per a Catalunya era aquell un moment franc i serè.

D'altra banda, en el món de fora de Catalunya esclatava la gran tempesta de la Primera Guerra Mundial, que amb els seus terribles llamps i torbonades havia de contribuir a resoldre, de moment, almenys, molts carregaments d'atmosfera, i podia deixar que es buidessin moltes nafres que llargs segles d'enlluernament havien amagat. La postguerra que Crexells va viure fou una època de malalties greus —comunisme, crisi econòmiques i financeres, crisi morals, feixisme i començament de l'hitlerisme— però de malalties franques. L'abscés havia rebotat i es veia què duia dins, llicó de preu inaudit per a un filòsof que començava.

Les grans etapes de la vida d'estudi de Crexells són les següents: a disset o divuit anys, portant ja carrera de professor mercantil, que havia cursat per a correspondre als desigs paterns, va ingressar a la Universitat de Barcelona per a cursar simultàniament les carreres de filosofia i de dret, però es va quedar amb la de filosofia per horror als barroquismes del text de dret romà del doctor Díaz. La de dret no la va resoldre fins molt més endavant, després del seu segon viatge a l'estranger l'any 1924. Fou alumne de Serra i Hünter fins cap a vint-i-dos anys, o sigui, l'any 1918, que va ésser sol·licitat per l'Ors i va entrar al Seminari de Filosofia. Cal dir, però, que fou un col·laborador de l'Ors però no un orsista declarat com el seu company de seminari, Josep Maria Capdevila. Per a un home de força intel·lectual com Crexells en aquell moment i en aquella normalitat cultural de Catalunya, l'orsisme era completament innocu. Fou abans del seu ingrés al Seminari de Filosofia que s'escaigué el primer contacte de l'autor d'aquest llibre amb Joan Crexells en una circumstància que té també el seu interès per anar veient el dibuix de la personalitat del nostre pensador. Fou l'any 1916, en ocasió dels Cursos de Vespre organitzats pel Consell de Pedagogia, que Joan Crexells es presentà amb el seu amic Joaquim Trias, antic condeixeble d'infantesa de qui escriu aquestes ratlles per a inscriure's al curset de grec que donava Carles Riba.

En relació amb el Seminari de Filosofia i fins un quant temps després de liquidat aquest seminari, Joan Crexells va professar cursos de filosofia en els primers i segons Estudis Normals de la Mancomunitat. L'any 1920 va deixar aquests cursos per a fer com a corresponsal de *La Publicidad* el seu primer viatge a Alemanya, on estudià filosofia grega a la Facultat de Filosofia de Berlín. Des d'Alemanya va començar la seva vida periodística, puix, lector insaciable de diaris, el periodisme semblava una de les seves vocacions en el quadre complex de la seva personalitat. De retorn d'Alemanya, abandona l'ensenyament i entra com a secretari d'estadística al Foment del Treball Nacional, sense deixar, però, les tasques periodístiques. Aleshores assoleix una pensió de l'Ajuntament de Barcelona per a anar a estudiar estadística a Alemanya i a Anglaterra amb caràcter de futur cap del servei en vies de reorganització, càrrec que després li fou negat. Va estar fora de Catalunya els anys 1922 i 1923 en què continua la tramesa d'articles a *La Publicidad*, que es va anar catalanitzant en els primers temps de la seva segona absència. El 16 d'agost de 1922 li va ésser publicada per primera vegada en català una crònica política que ell havia tramès encara en castellà. Duia per títol *La crisi de tardor*.

A la tornada es va dedicar de ple al periodisme i a la traducció de Plató, el primer volum del qual li va ésser publicat per la Fundació Bernat Metge el 1924. Al començament de l'any 1925 *La Publicidad* li va confiar la direcció de la seva pàgina econòmica, on en poc temps va acreditar el pseudònim «Observer» amb què firmava les seves notes, la primera de les quals duu la data de 7 de març. Al costat de les qüestions econòmiques, va fer sovint incursions sagaces i penetrants al camp de la política, cap on sembla que anava a decantar-se. Per això Capdevila podia cloure el seu treball sobre Crexells afirmant, no sense una certa raó: «Potser tant com un home de doctrina, perdíem un home d'acció» (Capdevila, *Crexells*, p. 104).

Són moltes les conseqüències que es poden treure d'aquest *currículum vitae*: una mena de procedir per tempteig, propi de les intel·ligències sa-

nes i ben nades; una mena de necessitat d'aprenentatge vital en tots els camps de l'esperit, començant, com Goethe, per l'aprenentatge dramàtic; una tendència especulativa —si és que la paradoxa pot ésser vàlida— en l'acció, és a dir, en la vida real; però de fet el que es constata és una fugida de l'especulació pura, de la metafísica, en suma, que era el cultiu i el treball que hauria calgut esperar d'una mentalitat tan clara i tan rigorosa com la seva. És que Crexells va pagar el seu tribut a l'esperit dominant de la raça en aquells moments? Això potser ens ho farà veure la recerca de la seva trajectòria ideològica; però nosaltres, a part de l'evolució que veurem aviat, ens permetem d'advertir que si va deixar els estudis especulatius purs fou també perquè *va veure que no s'hi guanyaria la vida*. Siguem precisos, i ell mateix, si ens segueix de l'altre món, ens ho agrairà. Volem dir que no s'hi guanyaria la vida de manera honesta i civil a què té dret un home; però també volem dir que el seu treball metafísic espiritualment no li portaria cap guany positiu ni en portaria cap a Catalunya; al contrari, potser hi duria desordre i confusió, si és que arribava a servir d'alguna cosa. Seria una mena de moldre en el buit. Per això l'Ors es va inflar. Amb qui hauria pogut sostenir el diàleg que implica tota elaboració metafísica legítima? On era el contraopinant en el qual es pogués apuntalar per a avançar pas a pas en l'especulació? On era, en suma, l'ambient metafísic per a respirar-hi una mica? Obeint, doncs als dictats d'una raó saníssima, valia més obrir un parèntesi i engrescar-se força en els partits de futbol a què es va afeccionar apassionadament; palestra en ella mateixa tan humana almenys com la palestra metafísica i en certs moments vitals, com el que aleshores esclatava a Catalunya, més humana que una metafísica que no seguiria ningú, que seria un soliloqui de maniàtic. Però deixem-lo parlar ell mateix per si ens aclareix l'enigma.

Joan Crexells no va tenir temps de publicar cap obra, fora dels dos volums de traducció de Plató; però va escriure nombrosos assaigs i va deixar una tasca periodística de molt valor. Joan Estelrich i Carles Riba van intentar el recull de la seva producció esparsa per a fer la col·lecció d'obres completes que havia de comprendre tres volums: dos d'assaigs filosòfics i un altre contenint una selecta dels articles periodístics. Només va sortir el primer l'any 1933 amb el títol de *Primers assaigs*. Els treballs que conté no són datats, cosa de primera necessitat per a veure l'evolució del pensament de Crexells i, cosa més greu al nostre judici, si són els primers no són posats en l'ordre de les dates de la seva producció. Així, en aquest volum els editors comencen per l'assaig de tesi doctoral que no va ésser presentat, puix Crexells no era doctor, el qual treball, de títol *Las verdades absolutas*, nosaltres situaríem entre l'any 1921 i 1922, o sigui, al retorn del seu primer viatge a Alemanya.

La primera tribuna filosòfica de Crexells va ésser la revista *Quaderns d'Estudi* on va publicar articles sobre els filòsofs o piscòlegs següents: H. Cohen, maig de 1918; R. Eucken, juny del 1918; E. Claparède, octubre del 1918; A. Rihel, desembre del 1918; B. Croce, gener del 1919; F. C. S. Schiller, març del 1919; Bertrand Russel, abril i maig del 1919. Durant aquesta època, anterior al seu viatge a Alemanya, també va escriure a *La Revista*, publicació que després de la tornada d'aquell primer viatge fou la seva tribuna per als assaigs de caràcter filosòfic alternant amb *La Publicidad* per als de caràcter polític. Dels treballs publicats a *La Revista*

creiem que cal anotar: «La filosofia moderna i el pragmatisme», novembre del 1918; «El creacionisme de Leonardo Coimbra», juny de 1919; «Coneixement i objecte, una antinòmia», abril del 1920; «Retorn a l'escolàstica», juliol de 1921; «Anàlisi del fonament d'una actitud nacionalista», abril del 1922; «Nota sobre el feixisme italià», octubre del 1923.

De retorn del seu segon viatge, va alternar la publicació del seus treballs entre *La Publicidad* i la *Revista de Catalunya* dedicant a aquesta els assaigs de més to filosòfic. Hi hem registrat els següents: «La ciència i el futur», agost del 1924; «La història a l'inrevés», gener del 1925; «Els arguments de Zenó d'Elea», març del 1925; «De Hobbes a Maurras», juliol del 1925; «Sobre les emocions de l'aire», desembre del 1925. És possible que ja en aquesta data comencés a sentir-se de la malaltia que l'havia de dur a la mort i l'any 1926, sense negligir les seves tasques a *La Publicidad*, va passar-lo entre un viatge a Polònia per encàrrec del Foment del Treball Nacional, dues estades a la Pestre, l'estiu a Sitges i, ara caic ara m'aixeco, fins a arribar a l'operació quirúrgica que va precipitar la seva mort el dia 13 de desembre a una mica més de trenta anys d'edat.

Un minyó de la transparència de Joan Crexells, que va néixer al món a través de la poesia pura i panteística de Joan Maragall («tot semblava un món en flor i l'ànima n'era jo»), la seva primera i més constant admiració, havia de declarar-se idealista i, a més idealista absolut. Aquesta és la posició en què se'ns revela encara l'any 1919 en el treball dedicat a Leonardo Coimbra quan professava en el seminari orsià, lluny ja de la influència de Serra i Hünter. Però immediatament el veiem davallar d'aquelles altures ideals fins a arribar de graó en graó gairebé al terra pla del realisme escolàstic. Hom diria que a mesura que els entusiasmes d'adolescent anaven perdent l'efervescència el seu esperit fidelíssim i lleial anava obeint sense adonar-se'n als dictats imprescriptibles de l'ànima col·lectiva i anava formulant els postulats que en constituïen l'essència amb una identificació cada vegada més completa. En altres mots, potser cada experiència nova amb els seus problemes era acusada per ell amb un canvi de posició mental que era un graó més en l'ascens cap a la plenitud.

Vegem-ho en els propis textos. Diu en «El creacionisme de Leonardo Coimbra»: «Nosaltres amb els neokantians posàvem en un curs recent com a valor que determina que un coneixement sigui un coneixement, la *puresa*, en el sentit platònic-kantià de l'absència de tota sensació. Per a nosaltres, la realitat és el coneixement, o sia el pensament pur i tot l'aspecte de la ciència actual no és veritat, no és coneixement en tant que sigui impur» (Crexells, *Coimbra*, p. 161).

En el mateix treball glossa Kant amb aquestes paraules: «Tot objecte conegut per mi és objecte de coneixement; per tant, jo he d'abandonar la idea de saber com són les coses independentment del meu coneixement...» i en un incís afegeix: «Observem, però, que fins ara es parlava del coneixement i ara del pensament. Poc són, però coneixement i pensament la mateixa cosa. La idea de veritat distingeix i domina ço que anomenem coneixement. I en què hom no pot definir ara la veritat com una adequació amb res exterior al pensament, hom pot i deu distingir la veritat del pensament. La veritat és en definitiva un valor que no convé a tot pensament...» (Ibid.).

Deu mesos més tard, després de resumir com segueix les tres posicions cabdals en l'antinòmia coneixement i objecte: 1.^a) la realitat és coneixement; 2.^a) la realitat no és coneixement; 3.^a) la realitat no és coneixement i el coneixement és realitat, fixa la seva posició personal amb aquestes paraules: «D'una banda, la nostra més profunda convicció és que l'objecte sobre el qual versa el nostre coneixement no s'exhaureix en aquest coneixement nostre. Ço és, transcendeix d'ell. D'altra banda, el nostre raonament ens diu que tot el que podem afirmar d'un objecte, àdhuc la seva existència, és un coneixement, ço és, l'objecte amb totes les seves determinacions és objecte conegut.

»La darrera d'aquestes posicions ens porta a les conseqüències absurdes que la realitat depèn del coneixement; que no hi ha altra realitat que la veritat coneguda [...] La primera, en canvi, en afirmar que “la realitat transcendeix del coneixement” ens ofereix un coneixement sobre alguna cosa, que per definició ultrapassa el nostre coneixement» (Crexells, *Con.*, pp. 66-67).

Aquest pensar, millor dit, aquest evolucionar *in vitro*, del jove i honestíssim filòsof és, al nostre judici, un dels espectacles més curiosos que ofereix Catalunya de la primera part de segle que estem historiant. Però anem seguint.

Sembla que el treball a què ens acabem de referir havia de tenir una continuació que no va sortir, almenys damunt les pàgines de *La Revista*, on només n'hem vist la primera part. Però és molt possible que la solució de l'antinòmia coneixement-objecte, que volia dir també la tria entre dos mons completament adversos en el camp de la filosofia, comportés seriosíssims obstacles per a Joan Crexells; els únics obstacles que no aborda explícitament, però que en la netedat de la seva vida, gairebé puritana en coses de transcendència, es veuen transparentar d'una manera que ell mateix va voler que no fos mai equívoca. No va sortir la segona part del treball de *La Revista*, però en realitat fou a base de la dita antinòmia que Crexells va elaborar l'assaig de tesi doctoral que figura com a primer treball en el primer i únic volum de les obres completes, treball que nosaltres situem en aquesta fase d'evolució de la seva filosofia, o sigui, entre els anys 1921 i 1922.

És innegable que la fina sensibilitat de Crexells es deixava impressionar per les seves lectures o pel coneixement de nous autors que es pot seguir perfectament a través de l'evolució del seu esperit, però sembla innegable també que les lectures o autors que l'impressionaven eren precisament els que corresponien a les sol·licituds de la seva ànima en vies de formació i evolució cap a la pròpia i definitiva realització. Així, és possible que fos precisament en l'interval de l'article sobre Coimbra i el de l'antinòmia coneixement-objecte que hagués conegut l'obra impressionant del gran filòsof austríac Brentano, amb el seu antecedent Bolzano, la filosofia dels quals li serveix de punt de partença per a la notable especulació del seu esmentat assaig de tesi doctoral *Las verdades absolutas*.

«*La tesis central de la obra de Bolzano —diu— que es en realidad la tesis central de este trabajo, es que la verdad de los juicios es algo completamente distinto de su presencia en el espíritu del que los piensa. Porque por una parte un juicio verdadero puede ser tan real (puede ser tan pensado) como uno falso, y por otra parte si la noción de verdad se aplicase tan sólo a los juicios pensados, la verdad de una proposi-*

ción cesaría cuando nadie lo pensara. Como esto es absurdo, hay que reconocer que la verdad es algo que se aplica a cosas distintas del pensamiento real. Hay pues que distinguir entre verdades en sí y verdades pensadas. El pensamiento, para ser verdadero, necesita regirse según las verdades en sí. He aquí pues un nuevo a priori lógico, ideal, completamente distinto del a priori de los kantianos» (Crexells, *Assaigs*, p. 30).

Com es veu, Crexells es refugia en aquest *a priori* lògic que salva el valor absolut del pensament i no aniquila la realitat que el transcendeix. Més avall afirma que l'objecte no s'identifica amb la suma dels seus predicats (producte de la ment) com pretén el kantisme, puix «... *los objetos reales son objetos absolutamente individuales, lo cual implica su absoluta inagotabilidad por medio de predicados»* (Ibid, pp. 131 i seg.). «*Lo que es fundamentalmente erróneo —havia dit abans— es sostener la dependencia de la verdad de conciencia alguna, ya que como hemos visto la verdad en sí no es en ningún sentido dependiente, y mucho menos producto de conciencia alguna individual o generab*» (Ibid., p. 130).

La veritat en si per a ell és absoluta i independent, alguna cosa semblant a les idees prototípiques de Plató. I per això va dient: «*Los objetos, en verdad, están en función de las verdades [no pas de la consciència, com vol l'idealisme kantian]. De tal manera que el conjunto de verdades sobre un objeto determina lo que es el objeto. Pero en ningún sentido puede decirse que con ello el objeto está condicionado por una conciencia, puesto que la verdad que condiciona el objeto no lo está*» (Ibid.).

En resum, ve a concloure afirmant l'existència d'unes veritats absolutes que s'obtenen exclusivament per deducció lògica i la d'uns objectes que poden ésser reals o ideals, «*condicionándose estos dos grupos de elementos recíprocamente*» (Ibid., p. 132). Aquesta és, al nostre judici, la solució donada per ell en el seu assaig de tesi al problema plantejat sobre el coneixement i l'objecte damunt les pàgines de *La Revista*.

Però no es va aturar aquí. En la conferència donada a la Universitat de Salamanca amb el títol de «Retorn a l'escolàstica» el primer de març de 1921, de la qual va publicar un esquema a *La Revista* el mes de juliol del mateix any, va molt més enllà en el seu realisme. En aquest treball, després de revisar les influències neoescolàstiques derivades de l'escola de Franz Brentano en la lògica, l'ontologia, la metafísica i l'ètica, diu categòricament, coincidint amb el llenguatge del doctor Turró: «Hom pot resumir les noves tendències en la proposició: cal tornar a dirigir el coneixement segons l'objecte i no l'objecte segons el coneixement. Res no ens dona dret a creure que el coneixement sigui en cap sentit fonament de l'objecte» (Crexells, *Retorn*, p. 209). I en la conclusió de la conferència afegeix pel seu compte:

«Terminarem aquesta exposició fent observar que sovint el mètode escolàstic de resoldre un problema i el dels autors moderns és diferent. El mètode de Husserl per al problema ontològic i el de Scheler per al dels valors morals és intuïtiu, contràriament als deductius de l'Escolàstica; el mètode de la nova Metafísica no pot ésser altre que a posteriori partint dels resultats de les ciències. La lògica matemàtica finalment estén els seus dominis fins a convertir la totalitat de la Lògica formal en una petita regió secundària del seu camp.

»Resta, però, el fet de certes semblances fonamentals que en porten d'altres en el desenvolupament posterior» (Ibid.).

I acaba el treball propugnant l'estudi dels escolàstics perquè no es doni el cas una altra vegada «d'un pensador les semblances del qual amb

els escolàstics són molt notables i evidents, com Meinong, el qual en resposta a una crítica hagués de confessar que el seu coneixement de l'Escolàstica era malauradament molt superficial» (Ibid.).

I ja no va anar més enllà. No tan sols no va anar més enllà, sinó que a partir d'aquesta declaració trenca els lligams amb l'especulació pura —amb la metafísica, diem nosaltres d'una manera general— i quan després de tres anys de viatges d'exploració d'altres camps d'experiència que els estrictament filosòfics torna a parlar de filosofia, ens apareix en uns horitzons i unes perspectives completament canviats. L'especulatiu, el metafísic podem dir d'una manera més general, se'ns ha evadit i ens trobem amb un comentador que mira de resoldre amb un tret d'*humour* o amb una paradoxa la burxa que li fa mal; el recercador apassionat de les veritats absolutes posa ombres d'escepticisme en les possibilitats de la raó i es rendeix a la realitat irremeiable de les limitacions humanes. Seguim-lo una mica a través d'aquesta nova fase de la seva producció. En l'assaig *La Ciència i el futur*, podem llegir:

«Aquell que deia que la matemàtica és com una maleta en la qual no es pot trobar res més sinó allò que s'hi ha posat, tenia raó aplicant-ho no a tota la matemàtica sinó a tota la ciència. Les demostracions de la ciència tot sovint o són tautologies o són matèria d'opinió. El que passa és que moltes vegades no val la pena d'opinar en contra perquè la cosa no té cap importància» (Crexells, *Ciència*, p. 113). I després de rebaixar paradoxalment el valor de la ciència diu: «Cal que es tingui present que cultura no és quantitat de coneixement sinó qualitat i ordre» (Ibid., p. 117).

En *La història a l'inrevés*, a base de la fantasia de quatre savis que l'any 3000 es desplaçaven pel cel a una velocitat superior a la de la llum, refà cap endarrera el procés històric de la humanitat. Els quatre savis disser ten demostrant que d'una fase a l'altra la humanitat progressava. En els transports, per exemple, els procediments de la diligència o de l'anar a peu eren més complexos i per tant més evolucionats que l'avió, etc. La conclusió de Crexells era la següent: «Hi ha un cert progrés anant endarrera de la història. Però totes dues línies de progrés són solidàries davant de la unitat fonamental de la natura humana» (Crexells, *Història*, p. 25).

En *Els arguments de Zenó d'Elea*, escomet de front el racionalisme, més ben dit, la raó que havia posat com a creadora de les veritats absolutes. Diu en el paràgraf VII:

«Un diàleg per acabar. El racionalista: —Ja veieu, doncs, com totes les coses es resolén segons principis racionals. El problema del moviment semblava que no podia ésser enquadrat en els nostres esquemes racionals. Però una anàlisi millor del concepte d'infinít ha esvaït la dificultat. Ara el racionalista ja no ha de tenir el cop de geni de negar el moviment (que us confessaré que era una cosa forta) ni ha de passar per la vergonya de confessar la seva irracionalitat. Amb el temps tot l'element irracional que pugui haver-hi en el món serà subjecte a principis racionals com ho ha estat el moviment. Tot és qüestió d'esperar.

»L'empirista: —No; el que passa és que a cada dificultat que la realitat us posa, us empesqueu un principi racional nou o en modifiqueu un de vell. No és que amb els vostres principis racionals compregueu la realitat empírica; és que la realitat empírica us obliga a admetre uns certs principis racionals. Ara mateix, per a poder sotmetre el moviment als

vostres principis, us ha calgut d'acceptar que en certs casos la part no pot ésser menor que el tot. Creieu que us pot satisfer extraordinàriament d'haver descobert això? Creieu que és molt més racional comprendre el moviment amb aquest principi que declarar-lo racionalment incompreensible?

»El racionalista: –Nosaltres partim d'uns quants principis racionals i amb ells volem comprendre tota la realitat empírica.

»L'empirista: –Vosaltres partiu de la realitat empírica i en traieu uns principis adequats a ella. Després resteu tots satisfets que la realitat s'adapta a aquells principis. Els vostres principis racionals ja són viciats d'haver tingut llur origen en la necessitat de satisfer unes certes necessitats empíriques. Àdhuc si l'empírica fos compresa totalment segons principis racionals, no podríeu considerar com a pur el vostre racionalisme. Les portes de la realitat empírica no s'obren a la vareta màgica del vostre racionalisme. No, no. Cal que la vareta màgica sofreixi una sèrie d'adaptacions i transformacions; que es torni en definitiva una cosa molt semblant a una clau. Aleshores la meravella continua essent de molta utilitat, però perd bona part del que té de meravellós» (Crexells, *Zenó*, p. 241).

Però on sembla definitivament cercar una altra filosofia per damunt de la filosofia –que ell havia conreat– és en l'article *Les emocions de l'aire*, potser l'últim dels seus treballs filosòfics. Després d'analitzar la seqüència (o la falta de seqüència) de les seves idees en mitja hora de vol, diu:

«L'única cosa particular que tingueren als meus ulls és que confirmaven una tesi meua constant que he exposat en alguna altra banda. I és que malgrat tots els progressos materials i totes les transformacions, les dades amb les quals es resolen els problemes vitals humans són sempre les mateixes. A través de totes les modificacions de la tècnica, de tots els progressos materials, les direccions essencials de l'esperit humà, instints, passions, emocions, romanen.» I afegeix al capdavall: «Per molt que facin, els homes no poden sortir d'ells mateixos. Pensant en això, jo he iniciat el meu article sobre les emocions de l'aire amb uns subtítols discrets... O sobre el no-res. O sobre la filosofia» (Crexells, *Aire*).

No és fàcil d'explicar el canvi de to en la filosofia de Crexells després del retorn del segon viatge. Diem canvi de to perquè sostenim per endavant que l'home era el mateix i les seves dèries eren les mateixes, però alguna cosa o altra molt profunda li havia estat afectada. Serra i Hunter i Capdevila observen que en aquesta fase de la seva vida la filosofia de Crexells guanya en plenitud i en riquesa de matisació tot el que perd d'escaïrament demostratiu. Però d'on venia la saó que li dóna aquesta plenitud? Com hem vist, Estelrich apunta sumàriament la necessitat de definir la vocació i la sinceritat intel·lectual que l'obligava a abandonar la filosofia sistemàtica per la seva infecunditat. Sí, hi havia una part d'això en la lleialtat i honradesa i l'empíria –diguem-ho d'un cop– de Crexells; nosaltres mateixos ens hem afanyat a insinuar-ho perquè el lector es fes càrrec de la perfecta normalitat, àdhuc en el planer sentit burgès, i de l'honradesa de Crexells, però ara per demostrar l'essència més íntima de la seva personalitat ens hem d'afanyar a dir que aquesta transformació no era cap claudicació; era una tàctica. Al nostre judici, Crexells no abandonava les seves dèries i estava decidit a anar on volia, però havia escollit altres camins i altres procediments. Positivament Crexells havia reculat,

potser semblava haver-se evadit i tot del que podia ésser la seva missió: enfondir els problemes metafísics a Catalunya i en llengua catalana, però aquesta evasió no havia estat feta per comoditat, cosa que no s'avindria amb la innegable enteresa del seu caràcter i amb l'estricta fidelitat a ell mateix. Havia deixat el camp, però no la batalla; cercava simplement l'oportunitat i la posició millor per donar-la. El lector pot haver comprès que al punt on ell havia arribat en la seva evolució filosòfica havia d'enfrontar-lo necessàriament al problema religiós. Acceptada la realitat i la primacia del món exterior cap realitat no se li podia imposar amb tanta força com la realitat religiosa. No serà de més recordar que no va morir públicament reconciliat amb l'Església catòlica i no pas perquè no sabés que havia de morir. Farran i Mayoral retreu una conversa amb ell sobre Déu i la religió plena de reserves de la part de Crexells (*Farran, Crexells*). Però sembla evident que podia comprendre que la solució humana de totes les antinòmies i absurditats i irracionalitats només la donava la religió. Només la religió podia oferir a cada moment de la història la plenitud de significació: aquella qualitat i aquell ordre que ell proposava com a ideal suprem de la vida humana. Però també és evident que ell no podia acceptar l'experiència religiosa del nostre país i de la nostra gent, superficial, externa i acomodàcia i fins utilitària, avalada pontificalment per tota mena d'autoritats com una experiència intangible. Però davant d'aquest problema momentàniament insoluble, no quedava desarmat, molt al contrari. El mateix punt on havia arribat la seva filosofia, el reconeixement de la realitat del món exterior –de l'empíria damunt del racionalisme– li presentava una tasca nova a realitzar que era la de refer la seva experiència filosòfica a través de l'experiència de la vida i anar pujant de graó en graó en aquesta experiència, l'única plenament i totalment humana. Va començar per les disciplines més afins al seu temperament exacte: l'economia i l'estadística; eren les claus per l'experiència social; però ja hem vist com l'afalagava la política, potser com experiència humana total.

Aleshores hauria tingut possibilitat de refer, de reviuere amb tota la força i la puresa de la seva personalitat l'experiència religiosa i de trobar-se, per tant, amb la realitat suprema: Déu. Aleshores hauria pogut reprendre les seves investigacions metafísiques en el llindar mateix de la teologia o en el cor de la teologia, com li havia passat amb aquella escolàstica a la qual quatre anys abans de morir creia necessari de retornar. Heus aquí explicada, al nostre judici, aquella plenitud i aquella riquesa de matisos que Serra i Hünter i Capdevila trobaven en l'última filosofia de Crexells. Heus aquí explicades les aparents contradiccions, les paradoxes, la mena de joc i les ganes de posar a prova que es descobreixen en aquests textos. Era ell mateix qui es posava a prova; qui mirava d'aterrar tot el que duia d'inútil i de fals posant a prova els conceptes aparentment més sòlids; era ell mateix qui s'exercitava a tractar els fets vitals per a treure'n tots els seus continguts a voltes més posats en clar per la paradoxa o la ironia que per cap mètode de raonament. És aquesta la lliçó que va rebre en la humaníssima Anglaterra, el país de l'empíria. Si no tots els anglesos, almenys algunes ments privilegiades li havien fet impressió, entre elles els dos homes que des d'extremes antagònics incidien en la humanitat profunda de la seva visió del món: Chesterton i Bernard Shaw.

7. Els deixebles de Jaume Serra i Hünter

Després de Joan Crexells, entre els deixebles més assenyalats de Serra i Hünter cal esmentar Joaquim Xirau, Joaquim Carreras i Artau i Francesc Mirabent.

L'efervescent Joaquim Xirau havia rebut de Serra i Hünter la formació doctrinal i la manera d'escometre els problemes o qüestions filosòfiques i amb ella l'estil categòric i sentenciós; tot plegat, però, posat a doble pressió per un grau molt superior de força temperamental. Joaquim Xirau esponjava la substància racional de l'estil de Serra i Hünter amb cert escreix d'imaginació i transformava en entusiasme apassionat el que per Serra i Hünter era només quiet enamorament i devoció. Amb aquestes condicions s'explica que la influència de Joaquim Xirau sobre el jovent fos enlluernant i gairebé arrabassadora. Hi contribuïen l'art de conferenciar que havia après a l'escola d'Ortega y Gasset, de les maneres del qual era imitador, i també l'esperit d'innovació pedagògica rebut possiblement de Cossío, amb què feia el joc de mans de convertir la improvisació en espontaneïtat i activitat lliure. A part d'aquestes influències visibles i confessades, l'actuació de Xirau tenia un altre factor més recòndit de polarització; al nostre judici, era el record una mica obsessionat de l'Ors, amb el qual s'emparentava per aquella concupiscència derivada cap a l'esperit d'absorció i l'afany de domini i en el cas de Joaquim Xirau instigada per una mena de necessitat del remenament pel remenament.

La influència de Serra i Hünter sobre Joaquim Xirau es pot seguir sobretot a través de l'obra predominantment històrica, quan no és apològica o purament expositiva del seu aprofitat deixeble. Són de revisió històrica: *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*, tesi del doctorat de filosofia (any 1921); *Rousseau y las ideas políticas modernas*, tesi del doctorat de dret (1923); *Descartes y el idealismo moderno*, publicat l'any 1927 essent ell professor a la Universitat de Saragossa, i àdhuc el volum al qual volgué donar caràcter doctrinal: *El sentit de la veritat*, Edicions de La Revista, 1929, per a introduir en la fenomenologia de Husserl, s'ha de valer d'una gran i vehementíssima cavalcada històrica.

Cal tenir en compte que Joaquim Xirau, no sabem per quines raons, no va néixer catalanista com Joan Crexells i no va conviure com ell en la plenitud del nostre moviment cultural, que coneixia més per defora que pels seus íntims turments; més aviat havia anat a cercar les aigües de la cultura castellana a les fonts de Madrid, cosa que ja feia temps que entre nosaltres havia caigut en desuetud. Va anar a beure en aquelles fonts i s'hi trobava bé i d'aquí les seves tendències grandiloqüents i els seus idealismes transcendents mal casats amb la nostra petitesa. I amb tot, al nostre judici, en l'aspecte més definit i personal de la seva filosofia també va pagar el seu tribut al geni de la raça: com veurem, dins el seu deler d'absolut netament idealista, el seu afany era conciliar el realisme amb el subjectivisme. En el seu treball sobre Leibniz, per exemple, va a la recerca del caràcter absolut de la veritat, però sempre a través de la dita conciliació, de la qual fa l'objecte principal de la seva tesi:

«¿Cómo es posible —diu ell— partiendo del pensamiento renacentista y aceptando todos sus excelentes frutos, llegar a una estricta fundamentación de la objetividad?»

Leibniz lo intenta. Trata de integrar ambos puntos de vista. Parte de este esfuerzo formidable, es el principal objeto de nuestro trabajo.

»No obstante, ambas posiciones han llegado hasta nosotros todavía irreductibles. Todavía hoy el problema fundamental de la investigación filosófica es resolver la formidable contradicción construyendo un idealismo objetivo» (Xirau, *Leibniz*, p. 45).

I en el volum *El sentit de la veritat*, després d'exposar la fenomenologia d'Husserl, heus aquí com defineix la veritat:

«Quan jo dic que he trobat una veritat, vull significar que he trobat una proposició que coincideix exactament amb l'ésser. La veritat té lloc, doncs, en l'ésser objectiu». Encara que després afegeix: «La veritat és a més alguna cosa que no és enlloc, quelcom d'extraespecial. No és tampoc en el temps. Ens negarem en absolut a admetre que quelcom pugui ésser veritat i deixar d'ésser-ho, o al revés que alguna cosa que era veritat pot deixar d'ésser-ne» (Xirau, *Sentit*, p. 160). «Plantejat així –segueix més avall– és possible realment atènyer veritats del tipus de les que acabem de descriure? Un cop establert què és veritat, hi pot haver, en efecte, un coneixement de veritats? I aqueixes veritats corresponen, en efecte, a quelcom transcendent exterior a la consciència, real en el sentit més rigorós de la paraula? El temps no ens deixa ni tan sols plantejar aquests problemes. Abans d'emprendre'ls caldria insistir encara en l'aspecte descriptiu, tenint cura de precisar problemes la solució dels quals es mostra difícil precisament per la dificultat que el seu plantejament suposa. I abans que tot el problema capital per a tot recte filòsof, el problema de la consciència en general i del seu correlatiu l'ésser» (Xirau, *Sentit*, p. 165).

En suma, Joaquim Xirau el que es proposa és resoldre el realisme amb les armes de la filosofia apareguda al món després de Descartes, filòsof del qual fa un estudi força aprofundit en el llibre que hem esmentat més amunt. Aquest és el guany innegable que representa el pas d'en Xirau per la Universitat de Barcelona: la continuïtat amb Serra i Hünter, sobretot quant a la tendència perfectament definida de filosofar sense l'absurda renúncia del que el pensament humà ha donat d'una manera incontrovertible i fatal del Renaixement ençà, és a dir, sense l'absurda negació del que som en virtut d'un procés que res no pot desfer i en el qual nosaltres, i la nostra vida, des que al matí encenem l'escalfador per al bany o la dutxa fins al tomb del commutador elèctric a la nit quan ens volem adormir, som definitivament emmotllats.

En canvi, quant als procediments, la influència de Xirau representa un lamentable retrocés. Fill de l'Empordà, on l'esquerrisme havia estès tant les arrels, rellisca cap a unes vagues i buides ideologies i generalitzacions que solen ésser les que s'accontenten de parauleria brillant i inútil i per dissort, una vegada més, en estimular la facilitat de lluir a poc preu va exercir una innegable atracció entre la nostra joventut, que d'altra banda el professor es va cuidar prou de fomentar amb el repartiment de càrrecs i llocs d'honor durant el temps en què ell va ésser gairebé l'àrbitre de rams molt considerables de la nostra cultura.

Joaquim Carreras i Artau, excel·lent professor, no creiem que s'hagi significat en treballs de doctrina o recerca filosòfica. S'ha dedicat, en canvi, a la història de la nostra filosofia, que és on el trobarem quan tractarem aquest capítol de les ciències filosòfiques.

Francesc Mirabent, un dels deixebles més fidels de Jaume Serra i Hünter, es va especialitzar, en canvi, en qüestions d'estètica. Es doctorà l'any 1927 amb el treball *La estètica anglesa del segle XVIII*, que va merèixer premi. L'any 1928 llegia a l'Ateneu Barcelonès una conferència emparentada amb la seva tesi doctoral sobre el tema «L'escola escocesa i la seva influència en els filòsofs catalans del segle XIX». En aquesta conferència, declara que per raons personals i privades es mantenia «bastant allunyat de l'activitat professional» (Mirabent, *Esc.*, p. 113), malgrat que del 1927 al 1933 va figurar com a professor de la Facultat de Filosofia. A més, els anys 1927, 1928 i 1931 va publicar articles de filosofia a la *Revista de Catalunya* i l'any 1936 l'Institut d'Estudis Catalans li publicava en la seva «Biblioteca Filosòfica» el volum *De la Bellesa*, l'obra de filosofia sobre tema concret més considerable que s'havia escrit en català durant el segle. Tractarem de seguir, doncs, el pensament de Francesc Mirabent a través del tema de la bellesa i en aquesta obra tan especialment distingida.

L'objecte de Mirabent és estudiar l'estètica des del punt de vista filosòfic i per això té cura de destriar-la de la teoria de les arts l'objecte de la qual, diu ell, és preferentment immediat i pràctic. Guiat per aquest propòsit, es dedica a estudiar l'estètica amb els mètodes i procediments amb què s'estudien els altres problemes filosòfics, adreçats al coneixement de la veritat o els de les qüestions ètiques referides al bé.

De la mateixa manera que ha destriat la seva recerca de les que són pròpies de la teoria de l'art, també defuig les teoritzacions fonamentades a priori en l'afirmació d'una bellesa ideal, absoluta i prototípica de la qual diu: «Descartada, doncs, per l'esteticista la definició de la Bellesa Absoluta, a la qual hom sap que no es pot arribar per cap dels camins de la reflexió espiritual, i si algú diu que hi arriba per una intuïció mística o divinatòria, la seva objectivitat especial la fa encara més incommensurable, només queda la possibilitat d'establir un concepte de bellesa inferit de les dades objectives i subjectives de l'experiència estètica» (Mirabent, *Bellesa*, p. 261.)

A través de la seva obra Mirabent es declara subjectivista i àdhuc relativista, si bé, segons ell diu: «...convé sortir al pas dels que diuen que tot el que és subjectiu és necessàriament tarat de relativisme. Hem d'afirmar que hi ha formes subjectivistes que superen tota relativitat. L'estructuració i abast del judici estètic n'és una...» (Ibid., p. 132)

Heus aquí tot el secret de la seva laboriosíssima i a la vegada densa i a voltes espessa recerca. Al nostre judici, i no pas sense una base molt sòlida de raó, aquest filòsof, que rebutjava com a improcedent per a la recerca filosòfica el postulat de la bellesa absoluta i prototípica que era el de Plató i el de l'estètica cristiana, i per tant el de l'estètica de Milà i Fontanals i Torras i Bages, pensadors que –dit sigui de passada– no cita mai en el curs de l'obra i el darrer ni en la bibliografia, no tenia altra dèria que cercar el que en la bellesa era absolut i gairebé prototípic. Dit en altres mots, rebutjava el concepte de virtut dormitiva de l'opi amb el qual quedava tancat el pas de tota recerca positiva, però no negava que l'opi feia adormir i per tant volia anar a la percaça de què era el que en l'opi feia adormir i fins perquè feia adormir.

El primer pas per a donar caràcter filosòfic –i positiu afegim nosaltres– havia d'ésser la substitució del mot absolut pel mot universal; calia

establir, doncs, el valor universal dels judicis estètics i amb la sola acceptació d'aquest mot s'assolia primer l'eliminació de tot factor místic, hipostàtic o inefable en el concepte de la bellesa, condició essencial per a la recerca, i a la vegada s'afirmava la seva objectivitat essencial. És per això que Mirabent nega que la bellesa sigui un atribut exclusiu de l'obra d'art, o sigui una pura creació de l'artista o de l'esperit: afirma l'existència de la bellesa en la natura, això és, la fa transcendir de l'esperit fins al punt de reconèixer que sense la bellesa beguda en la natura no serien possibles ni la creació ni la contemplació artístiques, encara que en la declaració de la bellesa, tant si es tracta d'objectes naturals com d'objectes artístics, sigui sempre decisiva la intervenció de l'esperit (Ibid., p. 100).

Però, com donar universalitat al sentiment i, per tant, a la matèria eminentment subjectiva que constitueix els judicis estètics? Aquest nus del problema, Mirabent el desfà amb una clau al nostre entendre excessivament fàcil. La universalitat només es pot atribuir al que és racional, mai al que és exclusivament sentimental, que per definició s'ha de considerar de natura individual i per tant essencialment subjectiva. Cal trobar el pas per passar del sentimental al racional i Mirabent el troba no fent pujar una escala des del camp del sentiment al de la raó, sinó, viceversa, fent-la baixar de la raó al sentiment, és a dir, adoptant el criteri de Serra i Hünter quan afirma que «la facultat de pensar primerament és vital i sensible i després, més tard, es fa racional» (Ibid., p. 213). I encara: «El judici estètic ajuda sens cap dubte al coneixement de les coses i sobretot al de nosaltres mateixos» (Ibid., p. 201). «És, doncs, en el comerç quotidià amb els homes i les coses exteriors i amb els propis pensaments i amb la pròpia conducta que s'exercita agudament el judici» (Ibid., p. 182). I en un altre lloc, afegeix categòricament: «En realitat, el sentiment és un suport del judici» (Ibid., p. 136).

Aleshores, la diferència entre el judici estètic i el judici racional no seria qualitativa sinó de grau o de composició i per tant els judicis estètics com els judicis de raó foren susceptibles del «màxim valor universal possible» (Ibid., pp. 17, 258, passim). Aquest deler d'objectivitat i de racionalitat del nostre filòsof en els judicis estètics, ¿no es pot emparentar amb la doctrina del doctor Torras i Bages que atribuïa a la raó el nord i guia de la producció artística? No s'hi emparenta, en canvi, en la negació insistent d'«una realitat sobrenatural i absoluta» (Ibid., p. 257) com a recolzador del concepte de bellesa. Per a ell, aquest concepte es troba experimentalment, per l'anàlisi de la pròpia consciència, amb la qual cosa la seva filosofia fuig de les abstraccions metafísiques i s'emparenta encara una vegada amb els nostres vuit-centistes, com Llorens i Barba i Milà i Fontanals; és a dir, tot analitzant el concepte filosòfic de la bellesa, el nostre subjectivista acaba per incidir en el pla filosòfic estricte i real dels nostres àmbits vitals, no pas excessivament generosos —potser encara més limitat del moment que li lleva el recurs del sobrenatural.

Seguim-lo en les seves consideracions i a la vegada el lector es podrà fer càrrec de les condicions del seu estil, que ens veurem obligats a comentar: «Sense crear mons fabulosos, sense sortir de l'experiència humana, Sòcrates ha fet sentir el valor exemplar dels ideals. El camí filosòfic no és el de cercar-los més enllà de nosaltres mateixos en una realitat

sobrenatural i absoluta –que en el curs de la història del pensament filosòfic acaba per ésser la màxima creació del subjectivisme– sinó que és el de descobrir-los en el si de la nostra consciència, on indubtablement trobarem que germinen formes espirituals dotades d'una perdurabilitat comprovable a través de les transmissions mil·lenàries. Elles contenen, possiblement, el secret de la nostra relació amb Déu. Elles són les arrels dels nostres ideals. És aquest fons miraculós i simple que Sòcrates posa davant la nostra mirada espiritual...» (Ibid., p. 257).

És a través de prop de tres-centes pàgines d'aquest estil laberíntic i no pas mancat de tòpics que cal seguir el pensament amagadís de l'autor –d'altra banda, tampoc massa complicat ni atrevit. Pere Coromines, el padrí de l'obra dins l'Institut d'Estudis Catalans, li retreu en el pròleg «una actitud massa humil i massa modesta en la conclusió» (Ibid., p. xv) i això que, de tant en tant, com hem vist en el paràgraf transcrit, no deixa de dir coses fortes. Però la força, com es pot sospitar, és en el pensament que cal cercar-la.

El treball de Mirabent és, malgrat tot, fet a consciència. És la sedimentació pacient de molts anys de lectura i meditació, tot al revés de les llampeguejants intuïcions de Joaquim Xirau, massa àgils i lleugeres al costat de les consideracions excessivament monòtones i feixugues del nostre recercador de les bases filosòfiques de la bellesa. I amb tot, malgrat el pes del llibre de Mirabent, pel que fa a la netedat tècnica, que es tradueix en la precisió del llenguatge, cal votar a favor de Joaquim Xirau.

8. *La filosofia eclesiàtica*

[L'apartat 8 correspon al Llibre XX. *Col·laboració de l'Església al moviment cultural de Catalunya durant el segle xx*, pp. 419-445 (apartats a i b) i pp. 101-105 (apartat c).]

a) Filosofia i Ciències afins

Durant aquest segle l'Església catalana i tot Catalunya amb ella han estat en l'expectació de l'hereu de Jaume Balmes. Al començament de segle entre els clergues joves semblava que Frederic Clascar era prou fort per a recollir la preada herència, però aviat es va veure que derivava cap als estudis bíblics i a les tasques de pietat. El doctor Torras i Bages, de la generació ja madura, s'havia situat ja en un pla de pare de l'Església per a poder-lo considerar especialitzat en les disciplines filosòfiques. El pare Casanovas va sol·licitar també l'atenció d'un instant com a futur filòsof de la nostra Església; després d'ell, no es va significar cap més personalitat com a possible filòsof fins a l'any que el doctor Carles Cardó va arribar a Barcelona. Humanista i publicista eminent, Carles Cardó, que posseïa condicions immillorables, tampoc no va satisfer l'expectació catalana. El carmelita Josep Maria Llovera d'ençà del 1910 fou tingut per una intel·ligència poderosa i, considerat i tot com a home de múltiples possibilitats, hom no deixava d'esperar-ne grans aportacions a la filosofia, que tampoc no es produïren.

L'any 1916, d'una manera ben impensada, l'Eugeni d'Ors va *inventar* un gran filòsof eclesiàstic. Era el pare del Cor de Maria Josep Puigdes-

sens, professor de la Universitat Pontifícia de Tarragona, que o s'havia engrescat amb la filosofia orsiana o aquest l'havia entabanat en les visites que li devia fer a la secretaria de l'Institut d'Estudis Catalans, i el bon pare Puigdessens va aparèixer l'any 1916 en un curs en la sèrie de Cursos Monogràfics d'Alts Estudis i d'Intercanvi, sobre el curiosíssim tema «Assaig d'un comentari aristotèlic a la Doctrina del Seny». Era molt difícil que el pare Puigdessens plagués a l'inventor d'aquella famosa doctrina, però el seu nom, encara que envoltat d'una certa rustiquesa filosòfica i personal, va sonar com una esperança que no va tardar a esvair-se.

Cap a l'any 1923 fou l'agilíssim Joan Tusquets qui va tornar a desvetllar les esperances, fins de personalitats tan eminentes com el pare Miquel d'Esplugues. De seguida es va veure, però, que li sobrava agilitat per a una obra seriosa i que en realitat pagava amb habilitat el que calia que fos pregon i sòlid. Cap als últims temps hom esperava molt d'un vigatà que havia anat a parar al Seminari de Tarragona: mossèn Miquel Vilatimó.

Malgrat tantes esperances fallides, cal fer constar que als seminaris i als noviciats dels ordes religiosos s'estudiava filosofia de bo de bo. Fins que Serra i Hünter (i T. Carreras i Artau, a la seva manera) van organitzar els seus ensenyaments a la Universitat de Barcelona, els seminaris i els noviciats eren les úniques institucions de Catalunya on s'ensenyava filosofia. I els alumnes, futurs sacerdots, en sortien plens i sovint debutaven en les lletres amb temes de filosofia, que eren els que els havien atret. N'és una prova el famós Certamen d'Estudis Eclesiàstics fet pel mes de juny de 1907 al carrer de la Canuda –possiblement en el local de l'Associació d'Eclesiàstics. Fou organitzat per les entitats Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics i Institució Catalana de Filosofia, en realitat, mossèn Pou i Batlle, aleshores instigador d'aquell moviment. Encara que diu «d'estudis eclesiàstics», en realitat va ésser un certamen de filosofia i sobretot de lul·lisme, raó per la qual l'acte de repartiment de premis va ésser presidit pel canonge de Palma de Mallorca Josep Miralles Sbert, el futur bisbe. S'hi van repartir una trentena de premis i la nota de *La Ven de Catalunya* esmenta un dels premiats, fra Francesc de Barbens, com l'esperança d'un gran savi. El seu treball duia per títol «Les teories d'Herbert Spencer refutades per l'espiritualisme de les escoles cristianes». Van tenir premis Lluís Carreras i Mas, Josep Tarré i Sans, Joan Avinyó, Corts Peyret, etc., entre gent posteriorment coneguda. Mossèn Jaume Barrera a *La Ven de Catalunya* del dia 10 de juny parla d'aquest certamen com de l'alba de la filosofia catalana; l'acte no es va repetir mai més i les dues entitats patrocinadores s'esvairen com el fum.

Com s'explica, doncs, ja no que no tornés a sortir el segon Balmes, sinó que la desorientació fos tan gran que homes de seny sòlid com mossèn Clascar o el pare Puigdessens es deixessin enganxar en la teranyina de la filosofia orsiana i figures de tanta magnitud com el canonge Llovera i el doctor Carreras s'engresquessin amb el garbuix de la filosofia del doctor Turró? Aquests eren els fets en la seva realitat nua. De tants filòsofs com havien passat per les aules de seminaris i noviciats i hi havien fet els seus set o vuit anys, entre filosofia i teologia, el dia 17 de gener de l'any 1923 els organitzadors de la Societat de Filosofia, un ex-novici caputxí que no tardaria gaire a ser mossèn Bordoy Torrents i dues de les més grans personalitats de l'Església catalana, els ja esmentats doc-

tors Llovera i Carreras, no en van trobar cap de digne de figurar en una societat destinada a conrear una filosofia «objectiva de socarel», l'única que es tolerava en els centres eclesiàstics. I no devia ésser un oblit, perquè la societat, en les sessions següents, pensant-hi molt de segur, va nomenar dos seglars més i un sol religiós com a corresponent, l'únic que tingué la societat, el pare Bartomeu Xiberta, professor al Col·legi Internacional de Sant Albert, a Roma. Nosaltres, com hem dit en un altre lloc, formàvem part de la institució, però es va escaure que aquell any –el primer i únic que va funcionar– vam estar malalt fora de Barcelona. Podem considerar el curiós fenomen com un fet estrany a nosaltres.

Si llegeixen aquestes ratlles alguns dels intel·lectuals sobrevivents, potser somriuran i veurem dibuixat en el seu somriure el mot *coterie* o, en català, *capelleta*. Sí, no ho neguem, en la constitució d'aquella societat hi hagué certa part de capelleta, però això no lleva el qualificatiu de misèria a la nostra filosofia eclesiàstica –i general– d'aquells temps, sinó que més aviat el referma. Quin món filosòfic tan pobre i baixet no deu ser el que en la seva única societat, en la seva primera Societat de Filosofia després de mant fracàs, en la societat creada per l'entitat científica més responsable de la terra, tolera la capelleta?

Nosaltres tenim la sospita que segles a venir, mirant a distància l'espectacle de la nostra filosofia eclesiàstica noucentista, hom rebrà una impressió molt semblant a la que ens fa avui a nosaltres la filosofia eclesiàstica setcentista, amb les seves fantàstiques renúncies, amb les seves insensates adhesions –amb la seva absoluta manca de nord. Amb un matís de diferència, però. En el segle XVIII l'enfonsada del joc de logomàquies que aleshores s'entenia per peripatètic, arrossegava en el seu sorollós daltabaix tot el que tenia d'excel·lent la filosofia medieval amb sant Tomàs i tot, i en canvi, a les portes del segle XX, l'Església, refeta de les escames dels dos darrers segles i convençuda de l'error que representava abandonar el castell fort de la seva filosofia, on tenia encara les millors defenses, tornava cuita-corrents a sant Tomàs. El retorn a sant Tomàs era l'alerta vigilant que llançava Lleó XIII el dia 4 d'agost de 1879 en la seva encíclica *Aeterni Patris*, mot d'alerta que els seus successors van repetint amb insistència apressant d'aleshores ençà en la guerra latent que no cessa. Però aquest matís de diferència no lleva que els nostres filòsofs eclesiàstics –i parlem especialment per Catalunya– en sortir del castell fort de sant Tomàs i trobar-se en plena trepidació de la vida moderna no es sentissin marejats com aquell pastor que no havia estat mai a ciutat sentia el vertigen del trànsit i més que tot l'obsessió dels rails, l'acer dels rails, la paral·lela infinita dels rails i l'entreteixit de fils en l'aire que els acompanya, coses que el ciutadà avesat ni veu tan sols.

Per això hem pogut comprovar que els innumbrables filòsofs que els seminaris enforbaren contínuament durant aquest segle anaven desertant un a un el món de la filosofia per a refugiar-se al món més segur i més inatacable de la pietat, o queien en inexplicables embadaliments amb el primer prestidigitador o xerraire de mercat. Va ésser de fora dels seminaris que gairebé a la darrera de l'època que estudiem va néixer, com veurem aviat, una reacció prou vigorosa per a reivindicar la filosofia entre els homes d'Església i obrir-li un món de possibilitats.

En realitat, abans del moment a què ens referim una retirada prudent era la millor actitud que els clergues podien prendre; puix molts dels que agafaren la ploma per filosofar no feien res més que abandonar-se a la reacció instintiva d'escometre el que d'una manera o altra sortia del motlle estret en què llur vida havia estat plasmada. Per això la major part de la nostra filosofia eclesiàstica fins ben entrada la tercera dècada del segle, en lloc d'elevare al pla de les consideracions desinteressades, l'únic en què el diàleg científic es pot produir, semblava que no tingués altra missió que escometre sistemàticament el contrari negant-li el pa i l'aigua, involucrant per defensar l'equilibri perdut la pròpia apologia en l'apologia ultrancera de la filosofia de l'Església.

Es molt possible, doncs, que l'historiador futur, entre la filosofia eclesiàstica catalana del segle XVIII i la de la primeria del segle XX no hi vegi més que un cim isolat: Balmes, un dels pocs filòsofs eclesiàstics catalans amb prou vigoria per a posar la filosofia de l'Església a prova de tots els problemes de la filosofia moderna que li van ésser assequibles.

Hom podria objectar que els problemes de la filosofia de l'Església a Catalunya són en essència els que l'Església tracta fonamentalment aquí i arreu. En el fons, qui ho pot negar? Però, al nostre judici, el que manca a la nostra era aquell punt de ductilitat sense el qual la filosofia de l'Església no posaria l'accent en el que l'Església té de més profundament humà i durador. Cal no oblidar que tota filosofia closa o absoluta és essencialment racionalista, per més que postuli la realitat del món exterior i vulgui fonamentar els seus mètodes en l'observació. En conseqüència, pot ben succeir que àdhuc la filosofia capaç de concloure que la realitat externa és un producte de l'esperit pugui ésser, en el fons, més objectiva que la que postula el realisme rudimentari de l'experiència ingènua, si en les seves conclusions segueix les petjades de la ciència, la gran perseguidora de la realitat del món exterior, tan difícil de reduir o de precisar amb caràcters definitius com vol la filosofia *perennis*. Pot ben succeir, repetim, que si en la filosofia dita subjectiva s'arriba a aquella anul·lació de la realitat que conduí al mecanisme iniciat amb Descartes i que té la seva culminació en els temps de Kant, no se n'hagi de fer retret a la filosofia, com Meyerson ha demostrat sense moure's del camp de la ciència, sinó a la mateixa ciència i a la manera d'ésser inherent al pensament humà: «El mecanisme i la seva última conseqüència, la reducció de la realitat al no-res —diu—, forma part integrant de la ciència: i és que aquesta, en efecte, no sabria sostreure's a la dominació del principi d'identitat, que és la forma essencial del nostre pensament» (Meyerson, *Id.*, p. 287).

Per això, una filosofia que segueix el procés difícilíssim i sempre escàpol de la descoberta de la realitat i s'hi adapta de prop no se la pot acusar de subjectiva, ni que en un moment donat, operant amb el material que la ciència li doni, postuli com a realitat única l'activitat creadora de la ment. No és subjectiva excepte que d'aquesta conclusió en faci un absolut o un dogma únic, cas en el qual es mereixerà de ple l'acusació de racionalista doblada encara de subjectivisme, acusació que seria evidentment injusta si aquesta filosofia estigués disposada a rectificar els seus postulats d'acord amb les dades de l'experiència, representada en aquest cas per la ciència, aquella «*règle d'action qui réussit, au moins*

généralment», com deia Poincaré amb una punta de pragmatisme (Poincaré, *Valeur*, p. 218).

No és per aquest cantó que la filosofia de l'Església pot acusar la filosofia que neix amb Descartes en coincidència amb el naixement de la ciència moderna perseguidora de la realitat externa, sinó per un altre de molt diferent. Al nostre judici, l'ha d'acusar de no reconèixer les realitats del món espiritual o, si es vol, les realitats sobrenaturals que constitueixen els grans dominis, els dominis gairebé exclusius i encara avui invulnerables de la filosofia de l'Església. Les eines que calen per a penetrar en aquestes regions no són les que calen per a escandellar el món de l'extensió i de la quantitat establert per Descartes; són precisament les eines, o les claus, que l'Església té en les seves mans i que només la seva filosofia és capaç de definir.

Per això, hom pot afirmar que al començament d'aquest segle la nostra filosofia eclesiàstica es trobava en una fase negativa que potser l'Església dels altres països havia superat. En efecte, no costa gaire de veure que a França, amb l'Institut Catòlic de París, amb Solesmes, amb el moviment capitanejat pels dominics; a Bèlgica, amb Lovaina i el cardenal Mercier; a Itàlia, amb la Universitat de Milà, etc., l'escolasticisme tornava a trobar els seus propis camins; prenia altra vegada la iniciativa i no es limitava a fer els gests que li imposava la iniciativa dels contraris. Així, a part el retorn a Aristòtil representat a Àustria per la filosofia de Bolzano i Brentano, Jacques Maritain, en una conferència donada a Roma el 19 de març de 1934 sota el títol de «Science et Sagesse» reconeix també el nou moment de l'Església amb paraules com aquestes: «*Certes, il n'est pas question de revenir au moyen âge, ni de récuser l'immense et magnifique développement des sciences au cours des derniers siècles. Au contraire, le problème propre de l'âge où nous entrons, sera de reconcilier la science et la sagesse dans une harmonie vitale et spirituelle*» (Montclar, *Ent.*, p. 137).

Hem distingit d'una manera especial el començament de segle perquè ja hem dit, i no ens dol repetir, que més endavant, entrada ja la tercera dècada, la filosofia eclesiàstica, enduta pel moviment general de cultura mogut pel catalanisme, no sols adquireix els mètodes de treball capaços de retornar-li la perduda confiança i, amb aquesta, el sentiment de la personalitat pròpia, sinó que comença a sentir la joia i l'optimisme de l'activitat creadora, i comença a realitzar els vells continguts pregons en una obra de filosofia original que hauria pogut considerar-se com l'alba d'un dia nou per a la filosofia de la nostra Església, si la trencada sagnant de l'any 1936 no hagués convertit el dia prometedor en nit plena de malastrugances.

Perquè el lector es faci càrrec del vol que prenia la filosofia eclesiàstica catalana després de l'any 1925 —exactament l'any de l'aparició gairebé simultània de les tres grans publicacions: *La Paraula Cristiana*, *Criterion* i *Analecta Sacra Tarraconensia*—, farem una relació de treballs i d'autors apareguts en les tres publicacions esmentades. Abans, però, per tal de documentar una mica les nostres afirmacions, anirem seguint el rastre del pensament filosòfic dels nostres clergues a través del vell esperit que encara cuejava i que mai no va ésser eliminat del tot. El pare Puigdessens en el primer número de *Criterion*, diu paraules tan poc filosòfiques com aquestes: «En veure les violències, contorsions, estiraments que del Re-

naixement ençà quasi tots els filòsofs infligeixen a la raó, com si aquesta es caragolés sota un flagell invisible i sofrís dolors de part per a treure's de les entranyes una feble teranyina que un altre pensador escombrarà, i es compara aquest treball de Sísif amb l'augusta serenitat amb què un Plató, un Aristòtil, un Sant Tomàs basteixen construccions grandioses que encara avui s'aguanten, hom no pot menys de pensar que la raó està sofrint un càstig per qualche pecat original. Aquest pecat és l'orgull que va infestar la filosofia ja en el primer instant de la seva concepció» (Puigdessens, *Dec.*, p. 26), és a dir, potser el mateix orgull o urc, si es vol, amb què s'expressa el pare Puigdessens.

El senyor Bordoy Torrents, després mossèn Bordoy Torrents, home d'una abstracció tan profunda i espessa que perdia de vista tota mena de realitat i muntava amb un detall d'erudició fantàstica i feixuga a l'ensem, els mons més feixucs i fantàstics, heus aquí com s'expressa: «L'idealisme comença a ésser una veritable ruïna. Els seus cabdills Croce i Gentile han estat tractats pels seus mateixos deixebles de farsants, fariseus i comedians. Des de llur camp han hagut de reconèixer la força i puixança successives de la Neoescolàstica italiana i els encertats cops de mall que ha donat i donarà encara a l'idealisme italià després d'haver liquidat el positivisme. Per altra part, i ja ho havem dit en altres ocasions, el món marxa a grans gambades vers un discret medievalisme; la filosofia tomista conquesta ràpidament els esperits més elevats d'Europa» (Bordoy, *Dem.*, p. 81).

Com que tot això era gratuït, no és gens estrany que sigui contradictori per gent del propi camp de l'engrescat panegirista. Poc temps després el pare Miquel d'Esplugues, home al qual res d'humà no li era aliè i d'un gran idealisme pràctic a la catalana, veu el món completament al revés. Fou en ocasió del seu treball, *Per una major eficàcia de la filosofia cristiana*, que va dedicar un llarg paràgraf a glossar el tema següent: «En conjunt el viure modern és advers a la vida cristiana». Comença dient: «No és cap revelació de l'altre món. Més aviat és una constatació banal digna d'ésser analitzada. Noti's bé que no parlem del pensament filosòfic o no filosòfic dels nostres dies. Parlem principalment del conjunt del viure, el qual de tota manera prové d'una filosofia adversa a la nostra filosofia. És ella que informa i intoxica el viure modern» (Esplugues, *Ef.*, p. 298).

Va ésser aleshores que es van deixar les vaguetats i les generalitats del tipus que acabem d'exposar i els nostres filòsofs cristians van començar de perdre la por als rails del tramvia i de cara a la realitat de les coses van començar de fer investigacions concretes, primer en el camp de la història, on tothom pot treballar concretament, però també i força sovint dins el camp mateix de la filosofia. Ara bé: posada en aquest carril, cap on anava la nostra filosofia escolàstica? Encara el pare Puigdessens tracta qüestions bizantines: «No cal dir que descartem l'explicació simplista, que l'enteniment no disposa sinó d'un cabal de forces limitat. També en són delimitades les forces motrius de l'àliga i tanmateix vola platxeriosament, i sovint ateny amb un lleuger esforç altures formidables.» N'estan convençuts? I seguint un mateix tarannà va dient: «Tal és la idea d'assimilació, idea que parpalleja ja en l'alba de la filosofia grega, que arriba al zenit en l'escolàstica i que més o menys emboirada en les modernes gnoseologies no s'eclipsa mai del tot» (Puigdessens, *Dif.*, pp. 28-29).

Amb el doctor Joan Baptista Manyà, professor al Seminari de Tortosa, les coses prenen un altre aire. Vegem-ne un exemple pel que fa a les espècies intel·ligibles, aquelles espècies de les quals Menéndez y Pelayo diu: «Desde Gómez Pereira acá, apenas hay filósofo escolástico de alguna talla que las defienda» (Menéndez y P., *Ciencia*, III, p. 70). Manyà impugna el paràgraf de la *Filosofia fonamental* on Balmes les nega amb aquesta conclusió: «Supuesto que esa conciencia, en su indivisible unidad, comprenda toda la variedad de los fenómenos internos, no alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podría referirse a todo cuanto ella encierra de activo o de receptivo, sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar a unas facultades lo que está sucediendo en las otras» (Balmes, *Fil.*, III, pp. 76-77.) I aleshores Joan Manyà, no sense un gran sentit filosòfic, no pas inferior al dels físics que inventaren l'èter per a explicar el fenomen de la transmissió de la llum, ve a dir: si no es presenten altres clarícies, com queda tot el sistema escolàstic? Però escoltem-lo ell mateix:

«La unitat indivisible de la consciència? Evident; un fet experimental. Però un filòsof espiritualista [subratllem nosaltres] per a conciliar-ne la possibilitat amb el seu ideari ha d'exposar prèviament com els fets sensibles entren o poden entrar directament en la consciència intel·lectual.» I afegeix: «El sistema escolàstic té el mèrit d'haver-se preocupat amplament i a fons de la dificultat esmentada; però no havent trobat una solució natural i adequada, deixà la línia recta de la simplicitat balmesiana, i adoptà la corba complicada de l'intel·lecte agent i de les espècies intel·ligibles per tal d'explicar i justificar el pas de l'ordre sensitiu a l'intel·lecte, obeïnt sempre amb lògica severa als seus principis metafísics: la potencialitat de l'intel·lecte i la impossibilitat de reduir-lo a l'acte per uns agents d'ordre sensible» (Manyà, *Gnos.*, p. 62.)

Però el *quid* de la filosofia cristiana és veure com es comporta davant de la física, la seva esca de contradicció. Naturalment, qui diu física diu metafísica. Perquè la tragèdia grossa de la filosofia cristiana és que amb les seves pròpies eines de treball, li enfonssessin el propi sistema metafísic, un dels pilars mestres de la seva filosofia, és a dir, limitant-se a maniobrar la doble realitat postulada per la filosofia escolàstica, la del món intel·lectual, posada en joc per Kepler en funció del nominalisme escolàstic a base de l'instrument matemàtic, i la del món exterior blocat i penetrat per Galileu a base de l'eina també escolàstica de l'observació o comprovació experimental (i combinats després tots dos instruments pel geni formidable de Newton) no sols s'hagués obert el camí per a un *adaequatio rei* tan inestable i tan diferent de l'escolàstic com el que caracteritza la ciència moderna sinó que hagués pogut provocar la *ruptura*, millor dit la *reforma* cartesiana, de molt més abast i molta més transcendència que la reforma *luterana*. Perquè si és evident que Descartes representa una mutació, també ho és que aquesta mutació té les seves arrels i la seva base de preparació en la mateixa filosofia escolàstica, posada en *funció*. Maritain retreu a Descartes la seva vasta ignorància de la filosofia grega (Maritain, *Rev.*, p. 238). No la necessitava per a res. En tenia prou amb la fe en la raó; amb la fe en l'ordre fonamental de la natura; en la fe, per tant, en la doble realitat del món, la material i la de l'esperit i tot això ho havia rebut de la filosofia medieval. «La fe en la raó —diu Whitehead— és la confiança que la natura íntima de les coses les lliga en una harmonia

que exclou l'arbitrarietat. És la fe que a la base de les coses no hi hem de trobar cap misteri inexplicable. La fe en l'ordre de la natura que ha fet possible el creixement de la ciència com un exemple particular d'una altra fe més profunda» (Whitehead, *Science*, p. 31).

Doncs bé, aquesta fe base de la ciència era un producte escolàstic, com diu el mateix Whitehead: «No penso, però, haver posat encara en relleu la més gran contribució del medievalisme al moviment científic. Vull dir la inexpugnable creença que l'incident més petit pot ésser correlacionat amb els seus antecedents d'una manera perfectament definida, obeint principis generals. Sense aquesta creença el treball increïble dels científics hauria estat completament debades» (Ibid., p. 23).

I és encara amb aquesta creença i amb la necessitat d'«explicació» com diu Meyerson, és a dir, la necessitat de reduir el món a un sistema racional i congruent, també de font estrictament escolàstica, que opera la ciència moderna en les seves vastes evolucions i inquietuds. André Metz, parlant d'una visita d'Einstein a Meyerson, retreu les paraules següents del creador de la relativitat: «Així, doncs, deia, aquest *dimoni* de l'explicació, que jo havia remarcat en Descartes i en tants altres i que m'havia semblat tan estrany, d'aquest dimoni, *doncs, jo mateix també n'estic posseït?* Heus aquí una cosa que estava a cent llegües de sospitar. Doncs bé, he llegit el vostre llibre (*La déduction relativiste*), i ho confesso, m'heu convençut» (Metz, *Meyerson*, pp. 179-180). «Paraules que he sotmès a Einstein –diu André Metz– i de les quals ha autoritzat la publicació». Doncs bé, aquest *dimoni* de l'explicació, amb les seves especials característiques, que perduren d'una manera gairebé fatal, més que no dels grecs venia de sant Tomàs.

Sigui com vulgui, però. Descartes va significar una ruptura, una profundíssima i sobtada solució de continuïtat de la qual la filosofia cristiana encara no ha revingut del tot. El mateix Maritain retreu també a Descartes el menyspreu de la filosofia escolàstica, que mai no havia volgut aprofundir (Maritain, *Rev.* p. 238). No l'havia aprofundit en la lletra, perquè en tenia prou, com diu Brunschvicg amb el record «de l'estupefacció que havien causat a l'escolar de la Flèche uns mestres segurament respectables, els cabells dels quals s'havien tornat blancs sense que llur esperit hagués madurat. “Autòmats” ensinistrats a repetir com un eco unes lliçons apreses en altre temps, es vanaven de poder copsar l'ésser a través d'una sèrie de generalitats verbals, ullprenent-se ells mateixos en una perpètua petició de principis» (Brunschvicg, *Âges.*, p. 2). Però Descartes, en aquell segle en què a França es van aterrar tants fantasmes, va robar a l'escolàstica les eines formidables de treball de què ella mateixa ja no es sabia servir.

La prova crucial de la filosofia eclesiàstica en la renaixença d'aquest segle com en el segle XVIII és la manera com rebia la física o s'hi acostava. Com era d'esperar, després de totes les experiències rebudes d'ençà del segle XVIII, la conducta dels nostres filòsofs eclesiàstics no ha estat tan primària i irreflexiva com la dels filòsofs d'aquells temps. També s'han trobat amb una gran revolució del món físic –la de la troballa de la física electrònica, lligada amb la física relativista i la quàntica– però, en realitat, perquè en tinguessin consciència s'havien de produir dos fets fonamentals: el canvi de clima cultural i científic operat per la renaixença de la llengua amb el consegüent desvetllament de la consciència de la personalitat i una certa generalització de les noves idees en el món de la

ciència seglar, cosa relativament tardana si es té en compte que del 1895 al 1900, que es feien els descobriments dels raigs X, de la radioactivitat i de la teoria dels quanta, la nostra ciència vivia en la més beatífica ignorància. Fins a l'any 1922 *Reseña Eclesiàstica* no tradueix un article d'un eclesiàstic, l'italià G. Gianfranceschi, que parla de les noves teories. A partir d'aquest moment, pels indicis que tenim, són molts els clergues o regulars (a part els jesuïtes, que l'any 1905 establien el seu Observatori de Física Còsmica) que s'interessen pels problemes que agiten el món de la ciència i fan esforços isolats per penetrar-los. Després de l'any 1925, en el moment de l'aparició de les grans publicacions suara esmentades, els nostres clergues en comencen a parlar públicament. En la relació que farem al capdavant, el lector veurà els noms dels qui s'hi van interessar d'una manera més o menys autoritzada i continuada, però per a fer-nos càrrec de com la nostra filosofia eclesiàstica entrava en relació amb aquells problemes tan arduos, ens fixarem només en dues de les figures que més autoritzadament els varen tocar: el pare Ignasi Puig, jesuïta, i el pare del Cor de Maria David Garcia, que no era català, però que hem d'esmentar com a nostre perquè va viure aquí o va trobar aquí el clima on expandir-se. I com que les primeres armes, si no ens equivoquem, les va fer el pare Garcia damunt la revista *Criterion*, la consideració d'aquestes dues figures ens dirà com envestien el problema de la física moderna les dues congregacions que més especialment s'ocuparen de matèries científiques.

Del pare Puig, només en coneixem dos treballs científics publicats en les revistes catalanes. «El problema de la unitat de la matèria» i «L'edat de la Terra», (tots dos sortits en *l'Analecta Sacra Tarraconensia*) anys 1925 i 1931, respectivament. El primer d'aquests treballs és una memòria presentada al Congrés de Cosmologia reunit a Roma pels jesuïtes l'octubre del 1924 «per posar en relació treballadors de tot el món i per estudiar la concordància de les modernes ciències físiques amb la tradicional doctrina escolàstica d'Aristòtil i sant Tomàs». El pare Puig en aquesta memòria fa una exposició completament objectiva dels fets científics i en la conclusió pretén demostrar com, àdhuc acceptant aquests fets com a exactes i definitius, queda sempre, en el marge immens per descobrir, el camp invariable on la filosofia *perennis* planteja l'essència dels problemes filosòfics. Diu per exemple el pare Puig, en l'epíleg: «1.^r Referent a la unitat de la matèria, sembla no del tot desproveïda de probabilitat la sentència que ensenya que els àtoms es componen d'electrons i de protons amb inclusió formal; però sempre subordinats a una forma substancial superior que els donaria la unitat i les propietats característiques: la mateixa cosa sembla poder dir-se de les molècules respecte dels àtoms» (Puig, *Matèria*, p. 291). El lector pot observar com som lluny del llenguatge categòric i absolut del pare Puigdessens i de mossèn Bordoy Torrents.

En el segon treball sobre «L'edat de la Terra», el pare Puig segueix un mètode una mica més subtil. Primer *fa empassar* l'exposició objectiva i rigorosament científica dels procediments emprats per a determinar l'edat de la terra i en formular les indispensables justificacions dels textos bíblics diu, per a donar gust a les consciències que s'haguessin pogut astorrar: «Arribats ja al terme d'aquesta excursió a través de la història del nostre Planeta, sens dubte que la impressió dominant en els nostres lec-

tors serà d'escepticisme». Vol dir d'escepticisme quant a l'exactitud i concordança dels mètodes científics. Però més avall conclou: «Tot i amb això, pel que havem dit en la segona i tercera part d'aquest treball, sens dubte que una idea queda flotant en el pensament de tots els lectors i és la idea de la gran durada de la terra, que no s'ha de comptar per milers, sinó per milions d'anys» (Puig, *Terra*, p. 334). És amb aquestes precaucions que l'Església es veu obligada a actuar per a *desabuser* les ments ingènues de les idees mateixes que ella hi ha arrelat o hi ha hagut d'arrelar. Però el paper dels jesuïtes en aquesta qüestió no s'acaba amb aquests articles del pare Puig, sinó que adquireix una significació especial amb els més atrevits del pare García, que van sortir a la mateixa *Analecta* i dels quals parlarem tot seguit.

El pare David Garcia s'havia preparat intensament en les ciències físico-matemàtiques, però va completar la seva formació del 1928 al 1933 a les universitats de Munic, París, Brussel·les, Lovaina, Zuric i Friburg. A Munic va ésser deixeble dels cèlebre Sommerfeld. Va professar la filosofia¹² al Seminari de Solsona i durant l'època del Patronat Universitari va ésser nomenat professor i va professar cursos de logística, d'introducció filosòfica a les ciències matemàtiques i de filosofia de les ciències. Entre el 1934 i el 1936 l'Institut d'Estudis Catalans li publicà els dos volums de la seva *Introducció a la Logística*.

Pel que nosaltres hem vist, la primera publicació redactada en català que acull treballs del pare David Garcia fou precisament l'*Analecta Sacra Tarraconensia* que l'any 1929 li publicava l'assaig «Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico». Hom es farà un cert càrrec del to d'aquest treball:

«Es muy fácil a ciertos escolásticos criticar las teorías modernas, mas si supiesen suficientes matemáticas y física para traducir matemáticamente sus afirmaciones y compulsarlas con los datos experimentales verían que no es cosa tan hacedera y segura fiarse de sólo un discurso abstracto en materias para las que la perfección de las matemáticas proporciona instrumentos y métodos seguros de control.

*»La causa principal de todas las dificultades (sin negar que a veces provengan de puntos débiles de las mismas teorías o de no querer abandonar sistemas que por educación o tradición nos parecen sagrados y sacrilegio encontrarles errores) reside y viene de un optimismo exageradamente realista, de un antropomorfismo en el terreno físico-matemático, del que ni grandes metafísicos se vieron libres» (García, *Epist.*, p. 184).*

I finalment conclou: *«Si por respeto al talento de los grandes matemáticos y físicos de pasados siglos, los modernos no se atreviesen a tocar sus ideas, nunca hubiéramos tenido una floración y un progreso tan brillante como el que presenciamos. El respeto a las personas se impone, mas por encima de todo el amor a la verdad» (Ibid., p. 185).*

En la revista *Criterion* el nom del pare Garcia sona per primera vegada l'any 1929, precisament en la recensió del treball ja esmentat «Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico», en què el doctor Tusquets, des del punt de vista de la filosofia tradicional de l'Església, s'alarma dels atreviments del pare Garcia, a qui acusa d'antiescolàstic i acaba la seva recensió recordant-li les mateixes paraules amb què comença el dit treball: *«El problema epistemológico ejerce sobre los entendimientos la*

12. L'autor havia previst de donar les dates [Nota dels editors de la *Història*].

fascinación de los abismos como la metafísica la de las alturas, la de las vistas panorámicas: en las dos se requiere la técnica difícil del equilibrio mental. En una y otra sólo entendimientos serenos pueden sortear la atracción del abismo y el vértigo de las alturas» (*Criterion*, V, p. 371.)

El pare Garcia va replicar vivament al doctor Tusquets damunt la mateixa revista *Criterion* defensant-se de l'acusació d'antiescolasticisme que aquest havia fonamentat en retalls fragmentaris del seu treball citat. El doctor Tusquets respon donant-se per satisfet, però retraient amb sornegueria les paraules següents del mateix pare Garcia en el mateix assaig: «*En la hipótesis que un ser misterioso nos dijera que se da otra clase de ser diferente de los dos que conocemos, no podríamos concluir que para ella valdría el principio de identidad: la única posición prudente sería el agnosticismo. Conviene repetir esta salvedad para que nuestras pretensiones metafísicas no rebasen los términos prudentes a qué está confinada la metafísica humana»* (*Criterion*, V, p. 469). *Agnosticisme*, falla del principi d'identitat, limitació de la nostra metafísica, eren termes molt poc freqüents, per a segons qui gairebé sacrílegs en la filosofia cristiana.

És curiós, però, que malgrat l'incident que acabem d'esmentar o a conseqüència d'ell, el pare Garcia és admès a *Criterion* com a col·laborador ordinari o redactor i durant els anys 1932-1933 omple una secció titulada «Crònica de Cosmologia Científica», amb comentaris filosòfics que comença amb un davantal que diu:

«Per tal d'assabentar els filòsofs dels nous avenços tècnics i experimentals de les ciències físico-químiques en punts interessants a la cosmologia, aplegarem aquí les dades més importants, les idees més suggeridores que trobarem en les publicacions científiques, sobretot en *Nature*, portaveu del món anglès i en *Naturwissenschaften*, de l'alemany. Cada nota comprendrà dues parts: una d'expositiva i una altra de comentaris, si l'assumpte ho demana, amb els corresponents justificatius» (Garcia, *Cosm.*, p. 161).

Aquesta crònica, en què es dóna compte de les teories dels *quanta*, de la relativitat, del neutró i de la naturalesa dels cossos, de les ones de matèria i la teoria general de Louis de Broglie, etc., va durar fins al 1933. Es va estroncar en el moment just que el pare Garcia demostrava, contra sant Tomàs, que «la llum no pot ésser classificada dins el predicament qualitat» i afirmava la seva posició filosòfica amb paraules com aquestes: «Nosaltres, que estimem més un fet que totes les teories metafísiques, ens decantem per al primer extrem: no existeixen moviments locals purs, etc» (*Criterion*, 1933, p. 52). Davant de consideracions d'aquesta mena en publicacions com *Criterion* i l'*Analecta*, hom no pot sinó preguntar-se: quin era el pensament secret del pare Miquel d'Esplugues i dels jesuïtes aviant aquell botafocs enmig dels nostres fins aleshores excessivament temorencs, potser, o excessivament poc assabentats filòsofs cristians? La declaració del pare Garcia que acabem de copiar ens ha recordat, però, que en el segle XVIII els jesuïtes n'havien fet una d'igualment revolucionària quan, segons mossèn Clascar, deien: «Una cosa tenim per certa i és que en filosofia val més la raó que l'autoritat» (Clascar, *Fil.*, p. 29.)

Mentrestant, l'any 1931 el pare Garcia treia a l'*Analecta* un altre assaig amb el títol de «Nociones de causa y efecto y causalidad», on va carregant, a part la doctrina, la duresa de les seves invectives contra certs aspectes de la metafísica escolàstica. És un fet que podia semblar una

repetició de les escomeses adreçades durant els segles XVI, XVII i XVIII contra el peripatetisme. El realisme absolut, diu, en el terreny físic és insostenible; que la teoria escolàstica del conjunt posa de manifest que els que la tracten «no conocen más operaciones que las elementales ni más números que los racionales... y guiados por conceptos matemáticos rudimentarios, barajados malamente con nociones metafísicas que no son sino una trasposición disimulada de tales ideas matemáticas, dan soluciones híbridas que no pueden contentar a ninguno...»; que els homes no podem aspirar «a la posesión por título hereditario de una filosofía perfecta»; que l'evolució de les teories físiques i el seu canvi continu «(el fracaso de la ciencia, tópico de los oradores adocenados) lejos de ser un defecto, es una garantía de segura y continua aproximación a la verdad» (García, *Causa*, pp. 228-298), és a dir, una veritable diatriba abans d'entrar a l'objecte de l'assaig, que era una de les seves exposicions de la ciència del dia i de la seva aplicabilitat filosòfica en el punt objecte d'estudi. Aquest treball l'acaba com ho fa el pare Puig en la seva memòria sobre la unitat de la matèria, amb una declaració sobre la perdurança de la metafísica escolàstica en ço que és essencial, declaració, però, tan poc congruent que sembla afegida a posteriori a petició d'algú; almenys així ho demostren, d'una banda, els mal donats punts de sutura i, de l'altra, el fet que en l'últim treball que li hem vist damunt de publicacions catalanes, el pare García torna a insistir en els seus punts de vista encara amb més força perquè hi insisteix amb més precisió. Aquest treball duu la data de 1933, però de segur que va sortir l'any 1934 o 1935, quan els jesuïtes feia algun temps que eren dissolts i també devia fer un o dos anys almenys que el pare García no escrivia a *Criterion*. Duu el títol de «Ensayo sobre las consecuencias físico-matemáticas de la tesis tomista de la materia y de la forma», i constitueix un llarg assaig que amb les seves 132 pàgines emplena tot el fascicle de filosofia de l'*Analecta* corresponent a aquell any. En l'última part, dedicada a les conclusions, diu:

«No vamos a sacar sino una que conceptuamos más importante que todo el trabajo presente: "no hay afirmaciones metafísicas inofensivas sin repercusiones físico-matemáticas" [...] Una metafísica sobre la constitución de los cuerpos que no pueda sustituir ventajosamente la física teórica y que no pueda continuarse en la experimental, es falsa o al menos, una novela ingeniosa y un andamio lógico hueco.

»Todos los datos y leyes experimentales plantean problemas metafísicos y en ellas late más puro el ser y reúnen más soberanamente las leyes del ser, que todos nuestros discursos abstractos [...] Es norma de prudencia metafísica elemental no afirmar nada sin comprobar antes que las consecuencias físicas de nuestra metafísica concuerdan con los datos experimentales. Todo lo cual se reduce a pedir de una ciencia humana que se precia de estudiar lo real que se sirva de los pocos asideros que tenemos con él» (García, *Ensayo*.)

Si els incidents polítics no s'hi haguessin interposat, el pare García hauria continuat publicant a l'*Analecta*? En dubtem, perquè tenim la sospita que l'any 1936 la nostra filosofia escolàstica no era encara governada per la raó, com deien els jesuïtes del segle XVIII, sinó per l'autoritat. Quant a la posició actual dels problemes filosòfics en funció de la ciència, el lector pot haver comprovat que segons el nostre criteri el pare García tenia raó. Quant a les possibilitats de la filosofia medieval o més concretament la tomista, no ho sabem. Però sigui com vulgui, creiem que els nostres filòsofs cristians tenien molta necessitat d'escoltar-lo, en-

cara que, repetim, el pare Garcia no era català. No ho era ni per la llengua ni per l'esperit, però el fenomen de la seva eclosió a Catalunya aquells anys de gràcia fou una realitat autènticament catalana.

El pare Garcia, al nostre judici, era un home especialment receptiu per a l'abstracció matemàtica, però no era possiblement ni un gran matemàtic ni un gran filòsof. En molta part el traïa la raça i la llengua. Nosaltres hem dubtat sempre que la imatjada i típica claredat castellana, amb el seu formidable suport de ressonàncies, color i pintoresc, sigui capaç de comprendre ben a fons el que volia dir Descartes amb el seu concepte de les idees clares i distintes, producte d'una llengua que reclamava cada dia amb més exigència aquella mena de precisions que tenen com a pedra de toc el sentit comú. Li faltava, doncs, al pare Garcia la possibilitat, filla essencialment del geni de la llengua i de la raça, de reduir les més altes concepcions a l'expressió més simple del llenguatge corrent, que vol dir també a la visió més veritablement intel·ligent i per tant *més clara i més distinta* de la inextricable varietat del món. És a dir, li faltava aquella claredat i distinció que hom trobaria a Anglaterra, per exemple, i a França entre els homes de ciència i que, limitant-nos als cimals, s'ha vist passar de Descartes a Lavoisier i de Lavoisier a Henri Poincaré, és a dir la claredat que, a la vegada que creava la ciència que hom pot anomenar francesa, produïa Racine.

b) Concrecions

Aquestes concrecions es limitaran a precisar el fenomen de l'eclosió que es va manifestar d'una manera gairebé sobtada dins la tercera dècada del segle; més concretament després del 1923, any de l'intent de la Societat Catalana de Filosofia. El que s'hagués pogut produir abans d'aquesta data era ben poca cosa. Quant a llibres, hom ho veurà prou en la llista que posarem en paràgraf especial, i quant a articles o assaigs, a penes se'n troben en les poques revistes eclesiàstiques fora de la *Revista de Estudios Franciscanos*. A *Reseña Eclesiástica*, que va voler fer companyia a la revista dels caputxins, hi ha treballs d'informació, de polèmica, d'apologètica, de pietat, de litúrgia, fins algun de sociologia, però poquíssims de filosofia. A *Quaderns d'Estudi*, en l'època que va dirigir la revista Pere Màrtir Bordoy, a part els que ell va signar, n'hi ha algun del pare Rupert Maria de Manresa (referint-nos sempre a autors eclesiàstics), de Ferran Palmés, S.J., i de Carles Cardó. Hem intentat de veure si els nostres escriptors eclesiàstics per atzar es donaven a conèixer, almenys els jesuïtes en la revista de l'orde, *Razón y Fe*, que es publicava a Madrid. Doncs bé, en l'índex bibliogràfic del 1906 al 1911 només hi hem trobat uns quants articles escadussers atribuïbles a catalans a càrrec de Joan d'Abadal, sobre Balmes; Josep Maria Bover, sobre estètica; Josep Maria March, sobre Ramon Martí, i Francesc Segarra sobre psiquisme inconscient. A part aquest, se n'hi veuen ja de l'inevitable pare Ruiz Amado. Quant a la revista dels caputxins, remetem el lector a l'article corresponent d'aquest mateix llibre¹³.

Anem a veure què passa després del 1923, data en què Joan Tusquets parla de Joan de Boixadors i Bartomeu Xiberta de Guiu de Terrena a

13. Vegeu el següent apartat: «*Criterion*».

l'Anuari de la Societat de Filosofia. L'any 1925 surt *La Paraula Cristiana*, que essent una revista de caràcter general, tal com hem vist en el Llibre XIII [*Biblioteques generals, tècniques i especialitzades. Bibliografia i bibliofília*], publica abundantment treballs doctrinals relacionats amb la filosofia i problemes connexos. Deixant de banda els marcadament polèmics, heus aquí els que hi hem espigolats per autors:

Joan Baptista Manyà, prevere, professor al Seminari de Tortosa: «Els drets de l'esperit»; «Libertat i liberalisme»; «L'espiritualisme contemporani» (tres articles); «Pedagogia del talent»; «El gran escàndol» (sobre els orígens del protestantisme); «Formació autòctona del talent»; «El talent i la invenció»; «L'argumentació espiritualista davant dels resultats de la psicologia experimental de la intel·ligència» (contra el mecanisme psicològic); «Els misteris de la intel·ligència de Jesucrist»; «L'intel·lectualisme cristià»; «L'esperit de llibertat en les universitats medievals».

Alfons Maria Ribó, prevere: «El misteri enfront de la ciència».

Tomàs Bellpuig, prevere: «El respecte a la personalitat humana en l'educació».

Albert Collell: «Tot llegint la Summa Teològica de Sant Tomàs» (dos articles); «Resposta a unes observacions del P. Francesc Marxuach, S.J.» (sobre Suàrez i sant Tomàs); «El continu metafísic de l'essència divina».

J. Puigdessens: «El freudisme»; «Els somnis»; «La personalitat» (tres articles); «Cinquanta anys de psicologia experimental» (limitant aquesta ciència al seu camp, l'autor li dóna bel·ligerància i acaba dient: «Qui n'habi algun esment reconeixerà que l'actiu de la psicologia experimental, encara que sigui migrat, és vividor i que algun dia pagarà amb escreix les fatigues dels seus conreadors»); «Els problemes de la castedat»; «Les dificultats de la castedat»; «Castedat i vida superior».

Tomàs Serra, O.P.: «El Tomisme viu»; «Sant Albert el Gran».

F. Marxuach, S.J.: «Quelcom sobre el divorci i l'enemistat del pare Suàrez amb Sant Tomàs».

Albert Bonet, prevere: «La síntesi psíquica en l'educació moral».

Carles Cardó, canonge de Barcelona: «Humanisme i religió»; «L'Església i el Renaixement».

P. Rafael de Mataró, O.M.C.: «La noble metafísica».

Xavier Isart: «La teodicea de Sant Tomàs».

Bartomeu Xiberta, O.C.: «El mestre fra Pere Riu, carmelita rossellonès»; «Commemorant l'aprovació de la regla carmelitana»; «Fra Francesc Martí, carmelita de Barcelona, i el dogma de la Immaculada».

Ambròs Maria Busquets, O.S.B.: «Sant Basili, predicador de l'almoïna a Catalunya».

M. Xifra, benedictí: «Els diàlegs de Sant Gregori».

Josep Maria Coll, O.P.: «Fra Antoni Ginebreda, arquebisbe d'Atenes»; «Un gran orador català: Fra Gaspar Esteve, de l'O.P.»; «Fra Pere Sapllana, O.P.»

Ramon Roquer, prevere: «Filosofia etiòpica?»; «La justícia de Plató» (dos articles).

Agustí de Montclar, caputxí: «Entorn dels conceptes de "ciència" i "saviesa"» (comentari d'un treball de Maritain).

Remigi de Papiol, caputxí: «De l'anglicanisme a Roma passant per Lisieux».

Joan Maria Prats, C.M.F.: «Primer Centenari de la mort del doctor Ramon Llätzer de Dou».

La Paraula Cristiana va dedicar una atenció especial als problemes socials i polítics i va publicar nombrosos articles del doctor Carles Cardó i mossèn Àngel Carbonell. Un dels articles del doctor Cardó és destinat a comentar el llibre de mossèn Àngel Carbonell *El colectivismo y la ortodoxia católica* en termes molt semblants als que tindrem ocasió de retreure de C. Montserrat en el paràgraf de les publicacions i llibres. També és de gran importància per a la història del període que estem estudiant l'article del mateix doctor Cardó «La moral de la derrota», publicat després de la desfeta de les dretes del febrer de 1936, en el qual retreu les gravíssimes errades comeses en la fase de dreta acabada de liquidar.

Anem a veure què ens dóna la revista *Criterion*, que va començar d'aparèixer el mateix 1925. No creiem que calgui repetir el que hem dit altres vegades. No pretenem donar una bibliografia exhaustiva, sinó constatar fets i donar al lector, junt amb la idea més exacta possible del que es treballava a Catalunya en els temps que historiem, les dades més orientadores per a ulteriors recerques o comprovacions. Pertocant a filosofia i història general de la filosofia, heus aquí per ordre alfabètic els autors que van publicar a *Criterion* i els treballs respectius apareguts en forma d'assaigs.

Joan Avinyó, prevere: «Breu exposició del sistema científic lul·lià»; «Il·lustració divina del beat Ramon Llull»; «L'heterodòxia lul·liana encara? Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda».

Albert Bertomeu, Sch. P.: «La concepció tomista de la llei»; «D'epistemologia»; «La base metafísica de Déu»; «El concepte d'obligació»; «Coherència i correspondència».

Albert Bonet, prevere: «El determinisme luterà en relació amb les controvèrsies "De auxiliis" i el jansenisme».

Pere Màrtir Bodoy i Torrents, prevere: «Les escoles dominicana i franciscana en el *Somni* de Bernat Metge»; «L'aspecte individual dels éssers corporis»; «Breu explanació de la "segona via" de Sant Tomàs i de l'ordre essencial de les causes eficients».

Fra Albert Collell: «El problema de la possibilitat de la creació "ab aeterno"».

Joan Corts Peyret, prevere, professor al Seminari d'Urgell: «L'intel·lectualisme en la filosofia» (dos articles).

Josep Maria Llovera, canonge: «Aristòtil, categories» (dos articles); «Aristòtil, perihernències».

Joan Baptista Manyà, prevere: «El talent i l'organisme segons la doctrina de Sant Tomàs» (dos articles); «Psicofisiologia del talent»; «Gnoseologia i Escolàstica»; «Psicologia de l'atenció»; «Les varietats de la intel·ligència»; «El pensament i la imatge» (dos articles); «Actitud i procediments en l'estudi de la filosofia».

Pare Martí de Barcelona, O.M.C.: «L'Església i l'Estat segons Francesc Eiximenis»; «Un nou filòsof català medieval: Sebastià d'Aragó» (havia estat revelat per Grabmann).

F. Marxuach, S.J.: «És contrari a la ment de Sant Tomàs el concurs simultani de Déu amb les causes segones?»

Pare A. de Montclar, O.M.C.: «Sant Tomàs, l'agnòstic».

- Pare Sever de Montsonís, O.M.C.: «L'analogia de l'ésser i el dogma cristià»; «Sobre la *noció* de filosofia cristiana»; «La filosofia cristiana»; «De la filosofia bergsoniana».
- Pare J. Puigdessens: «La decadència actual de la filosofia»; «Les dificultats del coneixement humà»; «L'actualitat d'Aristòtil».
- Roman E., prevere: «Psicologia de la vida eròtica»; «Encara Freud».
- Pare Basili de Rubí, O.M.C.: «Realisme natural»; «El dogmatisme epistemològic de Jaume Balmes»; «Les dues deus de la moral i de la religió segons Bergson»; «Spinoza. El concepte de substància»; «Deu anys de filosofia cristiana» (resum general, lligat, però, amb *Criterion* en els seus deu primers anys d'existència).
- José María Sagarra, S.J.: «El dogmatismo crítico»; «El problema crítico».
- Jaume Sarri, prevere: «L'ideal de la ciència en la filosofia cristiana»; «Les directrius filosòfiques d'Antoni Comellas i Cluet» (vuit articles, estudi molt interessant).
- Feliu Tresserra, prevere: «Entorn del *sapientiale* de Tomàs de York».
- Bartomeu Xiberta, F.O.: «El mestre Francesc Bacon»; «Joan Baconthrop, averroista?»; «F. Robert Walsingham, carmelità, mestre de teologia a Oxford»; «Guiu de Terrena i Sant Tomàs sobre l'analogia de l'ésser»; «Les Qüestions Ordinàries de Godofred de Fontaines, retrobades parcialment en un manuscrit de Barcelona».

En aquesta llista, no hi fem constar els treballs del pare Garcia, ja esmentats en un altre lloc, ni els del doctor Tusquets (una dotzena d'assaigs variadíssims), ni els del pare Miquel d'Esplugues, que era amatent i duia una part feixuguíssima del pes de la publicació. La seva aportació arriba a una quinzena de treballs. D'altra banda, hem prescindit d'una de les seccions més interessants: la de notes i comentaris, on hi havia la part polèmica de la publicació. *Criterion*, com hem dit en un altre lloc, va dedicar una bona part de la seva tasca a la història de la filosofia catalana. N'hem hagut de posar mostra entre els assaigs, com els de Joan d'Avinyó sobre Llull, el de Sarri sobre Comellas i Cluet, etc. Es dedicaren a aquesta tasca d'una manera especial, Frederic Martí i Albanell, prevere, que signava la secció de «Documents per a la Història de la Filosofia a Catalunya» i, a part, aquesta secció, feren notables aportacions el pare Martí de Barcelona, Bordoy i Torrents, el pare Rafael de Mataró, el doctor Josep Rius, etc. El pare Xiberta va iniciar una secció titulada: «Butlletí d'Història de la Filosofia Medieval», que es va publicar dues vegades.

No dubtem que el lector es farà càrrec del valor d'aquest esclat després de l'eixutor de tants anys. No havia sortit el nou Balmes, però es tenia alguna cosa millor: s'havia començat a crear un clima, prometedor no d'un Balmes únic sinó d'una plèiade de pensadors, que és el que fa la cultura d'un país. Pel que fa a la filosofia cristiana, es pot dir ben bé que amb la llengua s'havia retrobat l'esperit: fins els ordes que semblaven morts per a Catalunya reapareixen: els carmelites, els franciscans, els pares del Cor de Maria, els dominics, ordes que no hem pogut historiar al costat dels tres que més es distingiren per la seva reacció cultural, ara donen senyals de vida amb el pare Xiberta, fra Albert Collell, Josep

Maria Coll, Joan Maria Prats, Puigdessens, fra P. Sanahuja, etc. Fins els escolapis es revelen amb noms d'empenta com els pares Bertomeu i Miquel Soy.

Quant al to dels treballs, en general cal reconèixer, només amb la llegida dels títols, un gran afany de superació, un desig de conèixer la filosofia moderna i l'afany de superar-la racionalment i científicament a través del tomisme traient-li nova llum en el contrast d'unes teories modernes no rebutjades per sistema, sinó considerades com es mereixen. Tot això, però, passava, ai las! massa arran de la data nefasta de 1936 per no témer que la turbonada no s'ho endugués avalu.

L'*Analecta Sacra Tarraconensia* l'hauem de considerar principalment en altres aspectes de les ciències eclesiàstiques, però pertocant a la filosofia, presenta també un bon balanç. Hi veurem alguns noms que hem trobat ja en les altres dues publicacions, símptoma excel·lent del clima noblement civil que la mateixa *ciència* anava creant. Heus aquí els assaigs de l'*Analecta Sacra Tarraconensia* que poden caure sota la rúbrica de la filosofia o la seva història.

Josep Maria Dalmau, S.J.: «Sant Tomàs i Kant».

M. Vilatimó, prevere, professor al Seminari de Tarragona: «Voluntat, llibertat, responsabilitat».

Johannes A. Segarra, S.J.: «De perceptione spatii per visuro».

Fèlix Tresserra, Sac.: «De doctrinis metaphisicis Fratris Thomas de Eboraco, O.F.M.»

M. Flori, S.J.: «De problemate critico secundum doctrinam Jacobi Balmes».

J. B. Manyà, prevere: «Qüestions de Gnoseologia».

F. Marxuach, S.J.: «Non videtur posse adverti Sanctum Thomam demonstrare voluisse essentiam creaturam a sua existentia *realiter* distingui».

Hem prescindit d'esmentar, com de costum, els treballs del pare Garcia, ja esmentats en un altre lloc, i, per la mateixa raó, els dos del pare Ignasi Puig.

c) *Criterion*, revista trimestral de Filosofia

La revista *Criterion* no porta la marca editorial dels caputxins, però fou un fruit madur caigut del seu arbre. A més, el creador i inspirador fou el mateix pare Miquel d'Esplugues que va concebre i realitzar la revista *Estudis Franciscans*. En el davantal del primer número de *Criterion*, sota el títol «La primera revista catalana de filosofia», el pare Miquel exposa alguns dels mòbils que el van induir a publicar la revista, però, al nostre judici, no diu els més immediats, entre els quals, per exemple, no esmenta quins eren els fundadors de la revista als quals es refereix més d'una vegada, com tampoc no deixa entreveure a base de quins recursos s'escometia una empresa que, com veurem, va tenir tanta continuïtat com poques preocupacions econòmiques. Confessem que nosaltres no n'hem tingut cap clarícia a través del seu cap espiritual. Cal tenir present, però, que *Criterion* sortia dos anys més tard de la Societat Catalana de Filosofia limitada i tancada tant doctrinalment com per la tria de les

persones. Evidentment en aquesta societat, ni que s'hagués volgut reduir a la filosofia que acceptava el realisme de Ramon Turró, hi mancaven molts noms de categoria i en sobraven d'altres, entre ells potser el de l'autor d'aquest llibre. El pare Miquel d'Esplugues ho al·ludeix deixant lliscar com a l'atzar una sèrie de noms molt barrejats entre els quals hi ha el bisbe de Lleida (doctor Miralles), el bisbe d'Àvila (Pla i Deniel), el pare Ignasi Casanovas, el pare Rupert de Manresa, el pare Ferran Palmés, S.J., el doctor Carles Cardó, Joan Crexells, J. Carreras i Artau, Miquel Masriera, Antoni M. de Barcelona, Ramon Rucabado, Cristòfor de Domènech, Eugeni d'Ors, J. Farran i Mayoral, Modest Bargalló. Tot plegat volia significar que en l'estat de la nostra filosofia era improcedent encara tancar una cleda amb una tria que no podia comptar amb elements suficients de judici per arribar a ésser ben feta.

Amb la revista *Criterion*, el pare Miquel d'Esplugues —el gran pacificador, el gran conciliador, el gran integrador, que Déu li'n doni glòria— es proposava encara resoldre un problema o una sèrie de problemes, molt més difícils que els que es plantejà la revista *Estudis Franciscans*. En el fons, la dèria era integrar totes les coses en Crist. Ara hi volia integrar la filosofia i els filòsofs. Però abans calia inventar la filosofia i els filòsofs, és a dir, abans calia suscitar en aquest país d'esperit pràctic, perquè era essencialment endarrerit, un clima filosòfic gairebé inexistent. *Criterion*, doncs, va representar la portalada d'aquest vastíssim i ambiciós programa. Va voler ésser l'invent de la filosofia catalana, fet però no pas d'una manera sàvia, que ja s'havia assajat estèrilment en la Societat de Filosofia creada per Ramon Turró i Bordoy i Torrents, sinó d'una manera humana, més ben dit, franciscana, invocant dalt d'un pedrís al mig de la plaça tot allò que podia ésser susceptible de lligar i unir. Seguim el sermó tortuós i inconnex amb què el pare Miquel va fer la convocatòria —millor dit, la crida— i que anava tan de dret a coses ben clares i precises.

A Catalunya, deia, no hi ha res que autoritzi a parlar *stricto sensu* d'un moviment filosòfic. «No seria d'eficàcia, per a posar-ne els fonaments, la creació d'una Revista exclusivament filosòfica, netament cristiana i amb encaix el més perfecte possible amb la genuïna tradició de Catalunya? La seva aparició no podria ésser més justificada, puix respon a una necessitat evidentment insatisfeta. D'altra banda, no faria nosa a ningú, no establiria competències amb ningú, no entrebancaria l'acció o els plans de ningú.» I tot seguit amb la imaginació i la força d'un conductor de masses, va establir els fets: a) «Un poble culte no es pot passar del conreu de la filosofia...» b) «Sembla evident, d'altra banda, que ha arribat per a Catalunya l'hora de la filosofia...» c) «Dir que és l'hora, entre nosaltres, de la Filosofia, és dir que som al moment dolç de fer filosofia cristiana...» La vella tradició històrica és cristiana i modernament només es compta amb Balmes com a valor universal. D'altra banda, ben comptat i debatut, només als seminaris s'ensenya filosofia de valent... (Si hagués estat qüestió de discutir aleshores s'hauria pogut respondre que calia imputar als seminaris la falta de filosofia.) d) «Al costat d'aqueixa preparació cristiana» el pare Miquel hi veia el reforç dels clàssics grecs i llatins reincorporats al català per la Fundació Bernat Metge, que portarien «durant molts anys alenades i més alenades de la filosofia *perennis*...» e) «Un cop d'ull generalitzador a l'estat actual del moviment filosòfic del món»

demostrava que «la filosofia *princeps*, del temps actual és la filosofia cristiana». (En un altre treball de què parlarem en l'últim capítol d'aquesta obra, reconeix amb desolació tot el contrari, però no era d'això que es tractava en aquell moment creador)¹⁴.

En la línia de realització, la primera necessitat a tenir en compte era la de la tria del nom. Duria el nom de *Criterion*. Catalunya, ni per tradició ni per temperament, no era metafísica. «Proverbialment Catalunya es el país del seny, equivalència gairebé de *Criterion*. És també el país de Balmes, qui en el seu petit *chef d'oeuvre* tan perdurable, tan fresc, tan profund, tan internacionalitzat, més potser que cap altra de les seves obres, ens oferí l'expressió més autèntica del seu propi geni i de la raça.» Després del nom, l'escola. «Disposats, però, a no admetre altres fronteres al nostre pensament que les immenses i eternes fronteres del pensament cristià i catòlic», l'escola no seria estrictament tomista, amb «la robusta i variadíssima estructura del seu ideari». També en serien patrons sant Bonaventura, «amb son doll de vida i de generositat, amb sa franciscanitat substantiva», i sant Francesc de Sales, amb «el refinament insuperable del seu apostolat cristià». «I de l'encaix d'aquest pensament i d'aqueixes directives amb l'*ethos* de Catalunya, ella n'ofereix dos exemples que citarem per darrera vegada. Ofereix Balmes i Torras i Bages, tomistes ideològicament; franciscanitzants —emprem el mot en sentit universal i humà— dinàmicament; i d'una tònica en el produir-se que delata a la llegua profundes influències del gran doctor de la *vida devota*» (i mai ni per atzar no deixa anar el nom de X. Llorens i Barba, tan autènticament filòsof català i cogenerador de Torras i Bages). Aleshores toca el torn dels col·laboradors. «Col·laboradors? *Tothom* qui accepti aquestes línies generals, sigui qui sigui, vinguin d'on vinguin. I ens refiem que ells seran legió. Exclosos? *Ningú* absolutament, llevat d'aquells que s'excloquin ells mateixos declarant-se incompatibles amb aquestes normes o, si més no, creient-les insuficients.»

En el capítol darrer d'aquest llibre i en un paràgraf dedicat a la filosofia de l'Església, mirarem de donar el panorama de l'obra filosòfica de *Criterion* amb la llista dels seus col·laboradors eclesiàstics¹⁵. Ara només considerarem el problema d'una manera general i en funció de la revista en ella mateixa. Va sortir, com hem dit, fins a l'any 1936 en fascicles trimestrals d'una gran regularitat, cada fascicle en octau de vora 120 pàgines, impreses en bon paper i amb molta noblesa. En l'aspecte filosòfic va arribar exactament fins on podia donar la nostra filosofia. Fou també, com *Estudis Franciscans*, una revista amplem i generosament informativa, com hem tingut ocasió de fer constar en referir-nos-hi en altres llibres d'aquesta obra, però també va deixar un senyal profund en tot el que pertoca a la història de la nostra filosofia, cosa que ens ha plagut d'anticipar en l'article corresponent del Llibre XIX [*Ensenyament universitari*]. Ara, en l'aspecte humà-cristià va continuar encara amb més eficàcia i més endins l'obra de la revista *Estudis Franciscans*. *Criterion* va ésser acollit per tothom amb una simpatia palesa que mai no es va afeblir en els onze anys de la seva existència. En el fascicle 7 féu una mena

14. Vegeu l'apartat «a» d'aquest capítol sobre la filosofia eclesiàstica: «Filosofia i Ciències afins».

15. Vegeu l'apartat «b» d'aquest capítol: «Concrecions».

de reposada i mirant el camí recorregut encara va intensificar més la lligada de simpatia amb tothom. El director reconeix haver viscut amb massa poc estrèpit. Diu: «Mai no hem cregut, de tota manera, que una propaganda intel·ligent i activa pugui ésser menyscurada» i assenyalava una sèrie de propòsits el més sortint dels quals era l'aspiració «a continuar la història gloriosa del pensament català», o sigui, realitzar el que el pes de la realitat sembla imposar a la publicació. «Voldríem educar –afegeix– les noves generacions en sentit divergent del de les colles escorredisses, i, com els Xiquets de Valls o les Sardanes, sempre a punt de fer-se i desfer-se». Quant a l'àmbit de la revista, proposa donar el lloc que els pertocava a «treballs de filosofia crítica, filosofia matemàtica, filosofia natural, filosofia estètica, estudis clàssics i història de les religions».

En les pàgines de *Criterion* s'hi veuen tota mena de col·laboracions i esments alliberats d'agror, de malfiança i de reserva. Aquest fou el seu gran èxit. S'hi llegeixen en treballs originals, o transcrits o comentats, noms d'extraccions i ideologies tan diverses com els de Leandre Cervera, Ramon Turró, Pere Coromines, Domènec Casanovas, C. de Domènech, etc. S'hi escometeren sovint els problemes fronterers amb la ciència. No sols el pare David Garcia en féu, com veurem en un altre lloc, la seva tribuna; el pare Miquel d'Esplugues també es va arriscar per aquestes regions com en el seu assaig «Àtoms i espectres, substàncies i persones»; Josep M. Planas hi va tractar el tema «Crítica i Geometria»; Jesús M^a Bellido hi va parlar de la importància filosòfica de les troballes de Mendel; Josep M^a Orriols en una sèrie d'articles hi va estudiar el tema «Entre la filosofia i la matèria», etc. També va comptar amb una nodrida col·laboració estrangera en la qual sonen els noms de N. Balthasar, J. Probst, E. Longpré i R. A. Latcham. El seu número 40 és un bell homenatge al fundador de la revista, el pare Miquel d'Esplugues.

Com en la revista *Estudis Franciscans*, el poderós i savi impuls inicial no va quedar trencat amb la mort del pare Miquel d'Esplugues. El seu successor, el pare Basili de Rubí no va tenir més feina gairebé que seguir-ne les directrius.

9. Miscel·lània d'heterodoxos i diletants

Els nostres heterodoxos, tots són fills del clima inquiet i tèrbol del començament de segle i tots prenen l'aire d'*enfants terribles*. És la conseqüència de la impossibilitat de diàleg en societats excessivament closes com la nostra. La manca de diàleg és suplerta per l'estirabot, el crit, la ganyota satànica, ni que sigui d'un Satanàs de Pastorets. Un dels grans beneficis aportats per la càtedra de Serra i Hünter fou l'aclariment d'aquesta atmosfera espesseïda dels primers de segle, de la qual –malgrat totes les seves disfresses– va néixer l'Eugeni d'Ors. Serra i Hünter, en acostumar al tracte normal i estrictament científic de la filosofia dels filòsofs maleïts, va fer possible el diàleg i s'acabaren com pert art d'encantament els *enfants terribles*. A partir d'aquell moment, filòsofs i escriptors cristians i no cristians alternen sovint en les mateixes revistes sense ulls entravessats sinó al revés, mirant d'entendre's al màxim possible. Els caputxins, com tindrem ocasió de veure, continuaren amb una

comprensió netament franciscana aquesta obra de pacificació que al capdavall es liquidava a favor de l'Església.

Potser per dissort, d'heterodoxos, no n'hem tingut. Als nostres *enfants terribles* els ha mancat la quadratura per a ésser veritables herètics. Pompeius Gener, que va començar amb l'investida de *La Muerte y el Diablo*, va acabar la vida, noctàmbul arrossinat, arrossegant-se per la Rambla de Barcelona. I Francesc Pujols, de qui parlarem aviat, l'any 1936 vegetava pels cafès de Martorell avivant el geni a cop de conyac. I els nostres heterodoxos no van assolir la quadratura perquè tampoc la tenien els ortodoxos. Sense els místics de l'Alemanya del segle XIV no s'explica Luter.

Francesc Pujols va néixer a la vida literària amb el volum de poesies ingènues, *Llibre que conté les poesies de Francesc Pujols*, d'un impressionisme immediat com el de l'escola maragalliana i amb unes composicions tan innocents que pogueren furnir un material inapreciable per al primer llibre de *Lectures d'infants* publicat per l'Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana. Quatre anys més tard l'home es desbraguetava amb la mateixa sinceritat i publicava la revista pornogràfica *Papitu*.

La intel·ligència de Francesc Pujols era propícia a acollir la teoria de la paraula viva de Maragall i aplicar-la fos on fos. Era una mena d'intel·ligència de ressort que els estímuls externs o interns feien saltar o bé s'esmerçava en paradoxes instantànies o bé quan treballava continuadament anava reaccionant a les pròpies sacsejades estenent-se en inacabables ziga-zagues. Per això el més notable de la seva producció literària i filosòfica són les seves *boutades*, des del punt de vista anecdòtic sempre plenes d'enginy, i pertocant al pensament, condensacions a voltes de caïres molt lluminosos. Amb una mica més de possibilitat de contenció i d'ordenació hauria pogut jugar la paradoxa amb riquesa d'intenció i una força semblant a la de Chesterton o a la de Bernard Shaw.

I amb tot, la seva pretensió era d'elaborar un gran sistema de filosofia. Amb lleure per a fer vastes lectures, duia l'histriionisme fins a semblar que es prenia seriosament els propis estirabots. Així anava elaborant un fantasma de secta en els atzars, d'altra banda d'àmbit ben reduït, en què esmerçava les seves activitats i la seva vida. La sumpèctica era la seva ciència i l'hiparxiologia el seu sistema filosòfic. Els qui el coneixien de prop o seguien la seva escola afirmaven que mai no preparava res del que havia de dir. Sortia de casa i al bell atzar del que trobava o l'estimulava desfermava cada dia el doll de les seves idees. I l'endemà tornem-hi. Havia elaborat un estil popular pintoresc que anava rajant, rajant sense fi, com un tren de corda, veritable desfermament automàtic i incontinent que de lluny semblava que volgués imitar la xerrameca sense solta de la gent del poble, i de prop ho era. Heus aquí com a mostra un fragment del seu llibre *Concepte general de la Ciència Catalana*:

«Si com a bon començament examinem la història de la ciència trobarem que comença a volar amb les ales del sentiment i la voluntat, que són les primeres plomes que li surten i que creixent, creixent, li deixen emprendre el vol sense el pes de la còpia exacta de la realitat, que de tots els ingredients de la ciència és el que pesa més i no cal dir, perquè tot-hom ho sap de sobres, que aquesta florida i volada de la voluntat humana sense fre, que omple tota la imaginació de les societats primitives,

com un esclat de follia engendra una subjectivitat declarada que arriba a ésser grandiosa fins que darrera de la muntanya de la imaginació plena com un ou i prenyada com una dona, van despuntant les primeres lluisors de la raó humana mullada de rosada com la suor del front, que va sortint com la claror del dia tocant la realitat, fins que el coneixement guiat per la raó, que li dona la mà, s'estén pels quatre cantons de la realitat coneguda com el sol a migdia que ho aclareix tot de banda a banda, que és quan la ciència arriba a la plenitud del mètode i roda com una filosa entorn del seu objecte...»

El realisme que es dibuixa en aquest galimatias és —emprant el seu estil— la carcanada o el rovell de l'ou de la seva filosofia. És clar que, amb totes les distàncies i respectes, fa pensar en el realisme de Ramon Turró, però Pujols hi barreja un fetixisme per Ramon Llull, filòsof que contribueix a posar de moda i que presenta com el màxim ordenador del món, i una admiració sense límits per l'Ors —almenys en els primers temps— al qual havia batejat com l'hereu de Llull i de Sibiuda i de no sé qui més. El sistema d'aquest realisme és el que l'any 1936 anava elaborant, segons sembla, en inacabables manuscrits no sabem si redactats d'una sola tirada.

Quin instint va dur a les platges barcelonines per a catalanitzar-s'hi, després d'esgotar una pensió a Bolonya, un andalus autèntic, fill de Màlaga, doctor en medicina i gran doctor sobretot de la llei *parda*? Quina mena de *cabotin* no devia ésser aquell minyó que va exhaurir una pensió per a perfeccionar la medicina, no a la sàvia i profunda Alemanya sinó a l'abrandada i sonora Itàlia, i després en girar la vela cap a la pàtria va albirar de lluny la fermentadora Barcelona del començament de segle, que darrera una llarguíssima abstinència es desvetllava amb mil inquietuds espirituals insatisfetes? Hom diria que era l'instint el que guiava aquell morbós que va anar a Bolonya a estudiar les malalties dels bojós i va venir a Barcelona perquè hi presentia costat per costat del seny una mena d'ambient de follia adés sublim, adés bona per a tancar. Ell no s'havia adonat potser que en aquella Barcelona cap i casal de Catalunya s'havien de trencar i refer moltes coses velles i endurides i que només una mena de follia semblant a la follia del gran Ramon podia escometre. És que havia sentit parlar de Joan Maragall i d'Isidre Nonell? Nosaltres diríem que més aviat anava atret de lluny per les afinitats amb Eugeni d'Ors, una mena d'èmul que calia a la vegada conèixer i ultrapassar.

Diego Ruiz, que és el personatge de qui parlem, devia arribar a Barcelona cap a l'any 1904, quan tenia vint-i-tres anys, un més que l'Ors, que aleshores era ja entre el jovent l'apòstol de la inquietud. Ruiz va arribar d'una manera teatral amb un gran capell bohemí i potser la pipa modernista. Venia precedit d'una fama de prodigi i ho era i ho va demostrar no sols parlant de seguida la nostra llengua catalana sinó també la nostra llengua de l'esperit: va ésser de seguida un dels nostres i la seva firma va aparèixer aviat per les nostres revistes amb un català literari potser el més flexible que aleshores sortia de les premses barcelonines. Hem dit que ell era metge, però la seva dèria era el culte de la filosofia en la zona, però més arran de les forces irracionals de l'esperit, el que en diríem món de l'afectivitat, per no dir món de la fisiologia, a l'un extrem del qual podríem posar la literatura i a l'altre la patologia psicològica. Aquests

dominis, on es poden trobar les valls més delicioses i les flors més selectes, al costat dels abismes més paorosos i els miratges més enganyadors i enfollidors arran del desconegut i el prohibit, foren els que Diego Ruiz prengué per camp de les seves facècies filosòfiques i literàries. Recordem haver-lo vist alguna vegada regirant llibres vells: amb el seu cabell bru gairebé ros, un vastíssim front pàl·lid i uns ulls de càndida blavor feia la sensació d'un gran àngel caigut. Prudenci Bertrana en *Jol* fa que es descrigui ell mateix amb aquestes paraules:

«A més, la meva figura i el meu trajo resultaven dignes d'atenció. Duia el cabell llarg i partit en clenxa sobre el front; la barba sense artifici d'estisora, enquadrava el meu rostre oval d'un tendríssim enrincolament de pel bru; les celles eren dos arcs perfectes, ni massa junts, ni massa separats; els ulls d'una dolcesa enganyadora, miraven dreturerament, envoltats de certa rojor palpebral, indicis de pregons estudis i d'ímprobes lectures; i el nas recte i proporcionat, els llavis fins i les dents simètriques i blanques, completaven la meva faç, que, no és per dir-ho, tenia en conjunt una semblança molt notable amb la de Jesucrist.

»Comprendreu que jo no havia pas deixat d'analitzar les meves fesomies davant del mirall» (Bertrana, *Jol*, p. 17).

Dol dir-ho, però hom podria sorprendre en l'Ors d'aquell temps i en el de sempre poses igualment preparades i teatrals. Per a tenir una idea de la filosofia de Diego Ruiz n'hi ha prou de llegir els títols de les obres que va escriure estant a Barcelona: *De l'entusiasme com a principi de tota moral o l'Anti-Goethe*, 1907; *Teoría del acto entusiasta*, 1906; *Jesús com voluntat*, 1906; tot això en el pla ètic, i en l'ideològic: *Genealogía de los simbolos*, 1905. És que cal explicar que trobant-se en plena resurrecció de Lluïl es va apassionar per la figura del gran *entusiasta* i *simbolista* mallorquí i va voler ressucitar-ne la filosofia? Aviat ho haurem de retreure en el paràgraf que dediquem al lul·lisme.

En català va publicar, a part de nombrosos articles-proclames, *Del poeta civil i del cavaller* a la «Biblioteca Popular de l'Avenc», però el llibre que va fer impressió fou el titulat *Contes d'un filòsof*, que fins en Maragall va prologar dient coses com aquestes:

«Perquè en Diego Ruiz és un element exòtic en la nostra ànima i exasperat i dolorós i pertorbador. En una paraula, creador. Aneu a patir molt; però si sabeu reaccionar, la vostra vida en serà augmentada. En Diego Ruiz us arrossegarà i us retindrà fortament amb totes les extremitats en aquella regió que li és familiar i preferida, del contacte del conegut amb el desconegut, del vivent amb les causes, de la por a les remors estranyes que es senten en el confí dels sentits, a l'altra banda del mur que és vostre límit, parant-hi bé l'orella en la quietud» (Ruiz, *Contes*, p. 10).

Avui aquells contes «que ens havien de fer patir molt» ens fan la sensació d'un esperiment d'esperitisme i encara menys potser: d'elemental i primària màgia negra.

Diego Ruiz es veu que s'hi va trobar bé en el clima català o en la part del clima català que pasturava alliberada del seny clàssic i del tortell dominical. Va guanyar per oposició la direcció del manicomí de Salt, on van tenir lloc les horroroses facècies posades al viu en l'escandalosa novel·la biogràfica *Jol*, en què l'escandalitzat i potser defraudat Prudenci Bertrana va semblar que s'alliberava d'un càrrec de consciència despullant el fa-

mós aventurer encara vivent i convertint-lo en personatge de novel·la. Sembla que després va desaparèixer força anys dels nostres horitzons, però és possible que el mar revolt del 1936, on tantes coses velles donaven els seus fruits, tornés a sol·licitar-lo, puix sembla que després del 1939 corria per França amb caràcter d'exiliat.

Nosaltres hem volgut explicar-nos amb raons positives aquest personatge connaturalitzat amb la part més tèrbola del nostre viure noucentista i hem arribat a la conclusió que era un cas curiosíssim de creixement gairebé hipertròfic amb trencada d'evolució d'estructures. Ens explicarem més bé. Mentalment era com aquell ninot amb què la doctoresa Montessori va voler demostrar d'una manera plàstica com seria de desproporcionat un infant a la talla d'home: un cap enorme, un tronc llarg i gruixut, unes extremitats petites. Així Diego Ruiz, al nostre judici, en créixer i desenvolupar-se havia anat mantenint sempre la preeminència de la mentalitat de pre-adolescent, més ben dit, no s'havia mogut d'ella a despeses de l'atròfia de tots els altres òrgans mentals, sobretot dels morals, si per moral entenem l'aptitud a conviure en les societats adultes. D'aquí les seves prodigioses qualitats elementals, la memòria fisiològica, l'aptitud a aprendre idiomes, d'aquí el culte dels estats afectius, d'aquí el vorejar sempre, com diu Maragall, les regions on el conegut i el desconegut es toquen; la indistinció típica de l'objectiu i del subjectiu amb l'apologia de l'entusiasme i dels símbols i d'aquí, al capdavant, el seu egocentrisme irreductible, el Jo! que li va descobrir Prudenci Bertrana i que tenia més caràcters patològics que no morals. Per això, analitzades les seves aparatoses i veritablement extraordinàries genialitats, hom no hi trobava res a dins, per la raó senzilla que no hi havia l'home.

Gairebé en la mateixa època de Diego Ruiz va començar de sonar el nom d'un altre *enfant terrible*. Cristòfor de Domènech. Aquest era lleig, sec, deformat de cara, embardissat el mentó amb una barbeta insubordinada, però tenia una ànima càndida com la d'un infant i era sentimental fins a fer saltar llàgrimes. Però aquesta ànima que la vida havia maltractat durament començant per donar-li una cara estrafeta, prenent-li els béns de la fortuna i deixant-lo pobre fins a la fam material, destrossant-li la salut i arrabassant-li totes les afeccions fora de les que pogué concentrar apassionadament en la seva mare, aquesta ànima, repetim, va reaccionar en rebequeries que el poeta que duia a dins i l'home de lectura insaciable, van convertir en impropèris i crits de rebel·lió. Però aquell cor d'infant no es rebel·lava contra la pròpia misèria —que com els sants havia acabat per estimar i per fer-ne blasó de glòria— sinó per la misèria del món i dels homes que la pròpia misèria li feia sentir en la carn viva.

Així com llegia enormement també escrivia sense treva i en morir va deixar inèdits una quantitat prodigiosa de treballs en llibretes i paquets de quartilles. La seva producció de periodista, publicada en molta part sota el pseudònim de «Brand», l'heroi ibsenià, és molt dispersa; la majoria són notes dramàtiques breus, en què la idea pren cos a base d'un incident divers i es descarrega en una frase cruel. A voltes, per la intensitat poètica, aquestes notes prenen certa grandesa misteriosa i tràgica, com per exemple:

«L'altre diàleg, —Quantes justícies hi ha? —Cap. —Com? —D'haver-n'hi ombra només, ni tu fores el que ets, un miserable, ni jo el que sóc, un

altre miserable –Una terrible veu intrusa: –Que callin els miserables! –El segon interlocutor: fins a quan hauran de callar els miserables» (Domènec, *Carnet*, p. 8).

D'aquestes notes, en va compondre el *Carnet d'un heterodox* i el llibre pòstum *Els ocis d'un filòsof*, que la policia va recollir després de publicat. El nostre solitari heterodox, com que no tenia més eina que la ploma i es volia fer sentir anava carregant la nota i accentuant la innocent estridència, àdhuc per la vanitat de fer-se perseguir per la policia.

D'altra banda, té res d'estrany que aquell home que era una muntanya de dolor, acabés per ésser conegut i estimat pels mateixos que volia espardir amb les seves crueses? Mossèn Baldelló, arran de la mort d'en Domènec, en féu una semblança plena d'emoció en les pàgines de *Criterion*, i dos anys més tard el pare Miquel d'Esplugues, com un veritable pare que sap veure les qualitats i els defectes dels fills, recensionant *Els ocis d'un filòsof* explica com Cristòfor de Domènec es complaïa a enviar-li els seus escrits més irreverents i diu: «Ell devia banyar-se en aigua de roses endevinant la meva esgarrifor en trobar de sobte aquelles atrocitats davant dels ulls. A mi, en canvi, em sabia greu de no tenir-lo a l'abast per donar-li una nata» (*Criterion*, V, p. 78).

D'aficionats, n'eren gairebé tots els que constituïen la Societat Catalana de Filosofia. L'autor d'aquest llibre, que també hi figurava, ni arribava tan sols a la categoria d'aficionat, puix no creu haver escrit mai cap treball sobre filosofia fora dels comentaris que s'ha vist obligat a fer en aquest volum de l'obra que té entre mans. Si va ésser cridat a la dita societat fou representant la pedagogia, camp en què creu haver fet alguna cosa. Però els aficionats encara eren més nombrosos fora de la dita societat, puix que no hi ha potser al món disciplina tan oberta com la filosofia on no se sap mai on comença i on acaba el dret de dir-hi cadascú la seva.

En aquest capítol cal assenyalar, però, d'una manera especial l'assagista Josep Farran i Mayoral, que des dels primers de segle anava fent un veritable apostolat per la filosofia i s'havia constituït en un dels nostres més notables divulgadors de les idees filosòfiques. Ell mateix ho reconeix en la conferència de l'Ateneu Barcelonès del 8 de març de 1928 sobre «la filosofia grega», encapçalant-la amb les paraules que segueixen: «Deixeu-me abans que tot expressar l'alegria de trobar-me en aquest lloc i de participar en aquests festivals del pensament que resulten ésser les presents conferències de filosofia. Perquè jo no sóc únicament home de gabinet i de càtedra, aspirant amb totes les meves forces al màxim d'informació, de preparació i disciplina, de perfecció en l'obra; sóc també a l'ensens i en un sentit, permeteu que ho digui, en un sentit més noble que no té usualment la paraula, un *propagandista*; periodista, conferenciant, polemista, lluitador amb apassionada agressivitat per les meves idees» (Farran, *Fil.*, p. 30). I a continuació d'aquestes paraules, dit sigui de passada, comença a agredir a tort i a dret, ben gratuïtament per cert, puix aleshores estàvem en plena Dictadura i, qui més qui menys, tots els qui havien contribuït al moviment de renaixença cultural havien estat ferits pel dictador i desenaixats del seu treball o foragitats dels seus càrrecs i feina teníem tots plegats a viure per a entretenir-nos a fer-nos mal mútuament. Entre les persones que escomet hi ha Diego Ruiz, en els

rengles del qual havia donat la seva primera conferència filosòfica feia ja molts anys, i l'altra, Eugeni d'Ors, de qui havia estat, com hem vist, no tan sols devot admirador, sinó fervent apologista. Planyent-se de la manca d'interès del públic pels problemes de la filosofia reconeix el frau d'aquests pseudofilòsofs:

«Val a dir també que alguns iniciadors del moviment, ni per llurs idees ni per certes característiques de llurs personalitats, no eren els més aptes a inspirar simpaties envers la tasca de filosofia, d'alta cultura. En aquest aspecte cal ara insinuar el record de dues figures molt interessants, dignes d'admiració per molts conceptes però per altra banda comprometedors inconscients tal volta de causes molt belles. L'un que fou el primer en fer parlar en els temps nostres la llengua de la ciència i de la filosofia [cosa ben inexacta, ens veiem obligats a afegir], amb tot i no ésser català, amb les ideologies d'il·luminat, amb les actituds profètiques i les paraules sibil·lines. L'altre, mig nostre per naixença, el tipus més acabat del sofista, armat suïcidament per l'acció, d'un grotesc arrivisme» (Ibid., pp. 31-32.)

Darrera d'aquesta conferència que li havia causat tanta joia i que no fou gaire feliç no creiem que Farran i Mayoral tornés a esgrimir armes a favor de la filosofia com no fos en algun treball periodístic ignorat.

10. *Lul·lisme*

A la primeria de segle, entre els estudiants universitaris no sabem per quina raó es va posar de moda el lul·lisme. Eugeni d'Ors en els seus *Fragments de la metafísica de la inquietud* ho constata pel que fa als estudiants de dret.

«En aquella època entre els alumnes dels primers cursos de la Facultat de Dret s'era lul·lista, com es pot ésser colombòfil o soci del Sportsman Club: era qüestió d'una mòdica quota mensual. Mes alguns ambiciosos, no contents amb aquesta felicitat, tingueren una temptació perillosa: la de llegir alguna cosa del beat Ramon Llull» (*Uni. Cat.*, 1904, p. 42).

En un altre lloc de l'obra present hem fet constar haver vist una petició d'aquells temps signada per Josep M^a Vallès i Pujals i Jaume Algarra perquè es creés a la Universitat de Barcelona una càtedra dedicada a Ramon Llull. Podria haver contribuït a aquesta dèria la troballa de Josep Pijoan, que feia més soroll que un sac de nous, d'un manuscrit desconegut del *Llibre de Sancta Maria*, solemnement publicat¹⁶ en lletra gòtica d'Eudald Canivell per l'acabada de crear Societat Catalana de Bibliòfils. El moviment lul·lià del carrer va ésser recollit per Diego Ruiz, que l'any 1906 va publicar un manifest per la creació d'una escola lul·liana, amb trenta addictes que no fossin oradors sinó creadors, poetes, místics, il·luminats, etc. (*Juventut*, 1906, p. 526).

En el mateix temps el moviment filosòfic lul·lià a Catalunya tenia una represa més seriosa capitanejada pel canonge de la Seu d'Urgell mossèn Salvador Bové, que ja hem vist actuar des de l'any 1902, primer a l'Ateneu Barcelonès i després en el primer Congrés Universitari Català, propug-

16. L'autor havia previst de donar-ne la data exacta [Nota dels editors de la *Història*].

nant l'adopció de la filosofia lul·liana com a filosofia nacional de Catalunya. Mossèn Salvador Bové, mort l'any 1915, va publicar a més, primer a fragments en el *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, de Palma de Mallorca i després en sengles volums, *El sistema científico luliano*, 1908, 596 pàgines; *Santo Tomás de Aquino: el descenso del entendimiento*, 1911, 828 pàgines, i encara *Platón y Aristóteles armonizados por el lulismo*.

La colla de mossèn Salvador Bové a partir del mes d'octubre de l'any 1901 va publicar una *Revista Lul·liana* que va sortir fins al mes de novembre de 1905. Era una revista pobra de presentació i de contingut que va tenir ben poca transcendència. En el grup de mossèn Salvador Bové hi havia mossèn Josep Pou i Batlle que hem vist ja en la fracassada Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics i que, essent professor del Seminari de Girona, va publicar el petit volum *La Filosofia catalana*, que no hem tingut ocasió de veure. El successor de mossèn Bové fou Joan Avinyó, que l'any 1925 va publicar un primer volum de *Història del lul·lisme*, que comprenia fins al segle XVIII i l'any 1929 *Moderna visió del lul·lisme segons la ideologia dels neo-lul·listes bodierns*.

En el terreny filosòfic les al·lusions al sistema de Ramon Llull han estat molt nombroses, sobretot si es té en compte que gairebé tots els filòsofs o pensadors s'hi han recolzat com amb la doctrina del seny; a *Criterion*, per exemple, s'hi troben articles interessants sobre Llull i entre ells mereixen un esment especial alguns fragments de la tesi de Josep Bertran i Güell a la Universitat de Lovaina sobre *El neolul·lisme de Descartes*, l'any 1928.

Però al costat d'aquest neolul·lisme filosòfic sense cap estudi pregon —a part dels textos esmentats de Salvador Bové, Joan Avinyó i Josep Bertran Güell— i sense cap transcendència fora dels treballs històrics de Tomàs Carreras i Artau de què parlarem en un altre paràgraf, va néixer també a Catalunya als primers de segle el lul·lisme literari, al qual han estat dedicats els esforços més ben orientats d'aquest segle. El moviment tenia arrels mallorquines al voltant del ja esmentat *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* amb figures tan respectables com la de Jeroni Rosselló i de Mateu Obrador i Bennassar.

El lul·lisme literari català tingué com a punt de partença les lliçons professades als Estudis Universitaris Catalans per Antoni Rubió i Lluch pels mesos d'abril i maig de 1906 i repetides l'any 1910. Aquestes conferències tingueren com a principal objecte excitar els joves a les recerques necessàries per a constituir la bibliografia dels còdexs i impresos lul·lians escampats per les biblioteques d'Europa. El resum d'aquestes lliçons, veritable guió de treball, va ésser publicat a la revista *Estudis Universitaris Catalans*, volum IV, i després en fascicle separat. Es dedicaren en èpoques diverses a aquesta tasca apassionant Jordi Rubió, Elies Rogent, Estanislau Duran, Josep Maria Batista i Roca, Pere Bohigas, Josep Maria Millàs Vallicrosa, Josep Rius i en va fer una de les seves especialitats Ramon d'Alòs-Moner. L'Institut d'Estudis Catalans¹⁷ va confiar a Elies Rogent i Estanislau Duran una bibliografia de les impressions lul·lianes, que va ser publicada l'any 1927 sota el nom d'aquests autors,

17. L'autor havia previst indicar-ne l'any [Nota dels editors de la *Història*].

quan el primer feia anys que era mort i el segon havia abandonat les tasques d'erudició literària. En commemoració del centenari de la mort de Lluïl, l'Institut d'Estudis Catalans va tornar a promoure els estudis de bibliografia lul·liana, que van donar lloc l'any mateix del centenari, el 1915, a la publicació del treball d'Adam Gottron *L'edició maguntina de Ramon Lluïl amb un apèndix bibliogràfic dels manuscrits i impresos lul·lians de Magúncia*.

El mateix any 1915 Ramon d'Alòs va iniciar en l'*Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* la seva crònica del moviment lul·lià que comprenia el moviment de tot el món i va anar seguint any per any en els volums VI, VII i VIII del dit anuari. L'any 1918 va publicar la seva tesi doctoral sobre el tema *Los catàlogos lulianos*. L'any 1925 la Dictadura militar va crear a la Universitat de Barcelona una Càtedra Ramon Lluïl de curta durada en la qual només es podia parlar en castellà; el lector en trobarà la referència en el Llibre IX dedicat a l'ensenyament universitari¹⁸. I finalment cal recordar l'edició de les obres completes de Ramon Lluïl, a la qual van col·laborar d'una manera especial els lul·listes Miquel Ferrà i mossèn Salvador Galmés, successor aquest de l'inoblidable Mateu Obrador. El lector trobarà la relació de les edicions lul·lianes d'aquest segle a Catalunya i Balears en el Llibre XIII [*Biblioteques generals, tècniques i especialitzades. Bibliografia i bibliofília*] d'aquesta obra.

11. *Historiadors de la filosofia catalana*

Essent tan pobra la filosofia catalana del Renaixement ençà, no ha sol·licitat l'atenció ni dels nostres filòsofs i a penes dels nostres investigadors. Vives mateix l'any 1936 no havia merescut cap obra a fons deguda a plomes catalanes. L'Institut d'Estudis Catalans per a fer honor al gran humanista va haver de recórrer a Forster Watson del qual va publicar *Les relacions de Joan Lluïl Vives amb les anglesos i amb l'Anglaterra*, com a primer volum de la seva «Biblioteca Filosòfica» i «The Spanish Element i Luïl Vives» en els *Arxius de l'Institut de Ciències* corresponents a l'any II. Ramon Sibiuda tampoc no havia estat estudiat a fons per gent catalana. Mossèn Bové, dins el segle XIX, li havia dedicat un treball que va merèixer una repulsa severa de Prat de la Riba. El mateix Institut en els citats *Arxius* ha de publicar suplint aquesta deficiència els treballs de J. H. Probst: *Ramon de Sibiuda et la Theologia Naturalis*, i *La Psychologie dans la Theologia Naturalis de Ramon de Sibiuda*. Heus aquí en què es troba un poble quan li falla una veritable formació filosòfica. Sobre la filosofia del segle XVIII,

18. Llibre IX, *Ensenyament Universitari*, pp. 196: «1925. CÀTEDRA RAMON LLULL: La Dictadura militar va establir aquesta càtedra per a inferir una ofensa a Catalunya. En la disposició del 31 de maig de 1925 es deia: "Per a tots els serveis d'aquesta càtedra seran usats l'idioma oficial o idiomes estrangers", no la llengua catalana, que havia estat la primera llengua vernacla de l'edat mitjana que va servir per a l'expressió del pensament filosòfic precisament per boca del gran català-mallorquí que duia el nom de la càtedra. / S'hi aplicaren 6000 pessetes anuals, 2000 de les quals s'havien de destinar a la publicació d'obres de l'immortal filòsof. Aquesta càtedra mal nada, malgrat que els lul·listes catalans (Antoni Rubió i Lluch, Tomàs Carreras i Artau, Ramon d'Alòs, Jordi Rubió) la van dignificar, va tenir una vida efímera. En la revista *Criterion* de gener de 1932 es diu com a notícia ja vella que la càtedra ha mort per falta de consignació.»

època en què s'escamparen pel món tantes novetats, no creiem que el nostre segle hagi produït cap treball fora del que indirectament diu el pare Casanovas en el seu llibre sobre Finestres i dels que, com Vila i Bartrolí, han estudiat la Universitat de Cervera; però res del que s'hagi fet no supera el treball d'estudiant de mossèn Clascar. Hom s'adona del que val aquest treball comparant-lo amb el discurs de Jaume Serra i Húnter a l'Acadèmia de Bones Lletres l'any 1925 sobre «Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX», amb tot i ésser aquest segle molt més ric de figures notables i més definit i tot que el segle XVIII.

L'estudi de les més assenyalades d'aquestes figures: Martí d'Eixalà, Balmes i Llorens i Barba, l'any 1936 encara ningú amb prou autoritat, amb prou preparació i amb prou independència no l'havia escomès. Martí d'Eixalà restava una figura gairebé ignorada. Balmes, en canvi, havia merescut els tres forts volums del pare Casanovas l'any 1932. L'aplec documental i de dades hi és ingent, gairebé prolix, però hom té la sensació després de llegir el llarg treball, que l'estudi del nostre més gran filòsof s'ha de tornar a començar per un que no sigui jesuïta ni res més que home d'estudi, sense que això vulgui dir que ens sembli vituperable que un jesuïta hagi volgut veure Balmes de l'angle que interessava la seva religió, ans al contrari, creiem que només d'un judici contradictori d'aquesta mena fet de bona fe, en pot sortir la complexa figura del filòsof vigatà.

Durant els anys d'aquest segle, però, el filòsof més retret i remenat no ha estat Balmes, condemnat a l'oblit des dels primers anys de segle per Eugeni d'Ors, sinó Francesc Xavier Llorens i Barba. Hi ha contribuït sens dubte la ignorància de la seva veritable doctrina, coneguda només per l'eco d'admiració que s'anava transmetent d'una generació a l'altra. Aquesta curiositat i alguna anècdota barrejada pel mig han contribuït a excitar el zel per a la recollida de materials amb els quals algun dia es pugui reconstruir i estudiar degudament la figura del filòsof català que amb més propietat es pot qualificar de vuitcentista. Hom trobarà una relació possiblement exhaustiva en aquella data del material recollit en el volumet *Iniciació a la Filosofia* publicat per l'Editorial Barcino l'any 1933 a cura de Tomàs Carreras i Artau.

Va ésser de segur un excitant poderós per a donar l'arrencada al citat arplec de materials la iniciació que en va fer l'any 1916, sota el títol de «Prolegomena Laurentiana», l'Institut d'Estudis Catalans en els *Arxius de l'Institut de Ciències*. En el davantal que precedeix la reproducció dels apunts d'un estudiant anònim, Eugeni d'Ors va donar la burxada següent:

«Sembla que d'aquells [es refereix a les col·leccions d'apunts] n'hi ha una col·lecció millor que les altres, recollida taquigràficament per qui podia fer-ho amb doble competència per la cultura de fons i per la superioritat en l'ofici; col·lecció revisada tal volta del mestre mateix. Però aquests apunts, dipositats a la Biblioteca de la Facultat de Filosofia i Lletres de Barcelona, sofreixen de fa anys i anys una mena de segrestament inqualificable. No de publicar-los però ja solament de veure'ls, ha estat refusada als estudiosos de Catalunya tota autorització. La publicació dels mateixos per la citada Facultat ha estat algun cop anunciada: mes el temps corre, Pasqües i Trinitats passen, i tot contribueix a fer creure que no hi havia en aquest anunci sinó l'intent de trobar alguna excusa a aquell refús» (Inst., *Arxius*, IV, 1916, p. 25).

En aquesta campanya s'hi va barrejar Francesc Pujols i Josep Pla, amb força fregaments de mans. Quatre anys després, quan aquest corpus laurencià va ésser publicat en tres volums per la dita facultat amb el títol *Lecciones de Filosofía* (1920), segons els apunts taquigràfics de Josep Balari i Jovany, els editors, després de confessar la necessitat d'algunes esmenes anotades degudament, afegeixen: «... *siendo de lamentar que en algunas páginas se haya borrado tan completamente lo que primero se escribió que se hace imposible descubrir el texto primitivo.*

»*En el reverso de la hoja de la encuadernación se lee lo siguiente: "Acaso se descubra en estas lecciones alguna tendencia kantiana a que propendía el profesor en un breve período de su vida filosófica, llevado del ejemplo de Hamilton y del concepto sin duda extremado de la limitación del entendimiento humano. Aunque aquella tendencia se encaminaba a un fin enteramente opuesto al de algunos modernos neokantianos, manifestó posteriormente el profesor a algunos amigos del proyecto de abandonarla por completo". Esta nota que como otras figura en el tomo I del manuscrito fue sin duda alguna escrita por el doctor Manuel Milá y Fontanals.*»

«*Y sin embargo —diu el mateix pròleg— el primer intento de su publicación debió de ser a raíz de su muerte [sic], ya que las notas marginales e interlineares que hay en el manuscrito, debidas muchas de ellas a otro catedrático de esta Facultad, el Dr. D. Manuel Milá y Fontanals, compatriota y amigo entrañable del Dr. Llorens y algunas otras indicaciones revelan claramente el deseo por parte de la Facultad de publicar dicho trabajo.*»

Quant a la història de la filosofia medieval (Llull deixat de banda), ha seguit el compàs de la represa de la filosofia escolàstica, representada en llengua catalana principalment per l'escola dels caputxins, a través de les seves dues grans revistes: *Revista d'Estudis Franciscans* i *Criterion*, l'obra de les quals va ésser reforçada, encara que d'una manera més esporàdica, per *La Paraula Cristiana* i *l'Analecta Tarraconensia*. En totes aquestes publicacions hi ha revisions històriques de filosofia medieval i en general de filosofia cristiana que l'any 1936 revelaven un veritable moviment de *mise au point*. Per a contribuir a aquest moviment la revista *Criterion* va iniciar a partir del seu número 2 una secció titulada «Documents per a la història de la Filosofia a Catalunya», a càrrec de Frederic Martí i Albanell, prevère, mena de miscel·lània d'un interès complementari innegable. Mereixen, però, un esment especial l'estudi de Josep Maria March, S.J., sobre Ramon Martí i la seva *Explanatio Symboli Apostolorum* (Inst. An., 1908, pp. 443-496); els sòlids treballs del carmelità Bartomeu F. M. Xiberta, entre ells el volum *Guiu de Terrena, carmelita de Perpinyà*, publicat pels Estudis Universitaris Catalans l'any 1932, i els treballs del canonge Josep M^a Llovera.

Com a historiador de la nostra filosofia l'any 1936 s'havia significat d'una manera especial Tomàs Carreras i Artau. A base de la seva conferència a l'Ateneu Barcelonès del 27 de juny de 1929, per títol «Introducció a la Història del Pensament Filosòfic a Catalunya», l'any 1931 va publicar un volum amb el mateix títol i l'addició de cinc assaigs no gaire filosòfics, entre els quals una refutació *en la lletra* de l'espècie propalada sobre el segrestament dels apunts de Llorens i Barba, encara que com hem vist no quedí desfet l'esperit de precaució que voltava els citats apunts i que anava aturant-ne la publicació. Amb tot, la part històrica d'aquest volum dins la seva brevetat té al nostre judici veritable interès.

Tomàs Carreras i Artau hi anuncia, però, la col·laboració del seu germà Joaquim, que havia d'ésser especialment fecunda per tal com va permetre la formació del veritable corpus d'història de la filosofia catalana començat a sortir en llengua espanyola molt més enllà de l'any 1936. Joaquim Carreras i Artau havia donat ja unes primícies interessants d'aquesta col·laboració l'any 1934 en els volums d'homenatge a Rubió i Lluch parlant de «Les obres teològiques d'Arnau de Vilanova» i l'any 1935 a *Analecta Tarraconensia* sobre «La Llibreria d'Arnau de Vilanova».

12. Branques especials de la filosofia

Encara que en filosofia totes les seves parts poden ésser estudiades com a branques especials, només hi considerarem en aquest paràgraf la lògica, la psicologia, l'ètica i l'estètica.

Quant a investigacions lògiques, el nostre balanç fins a l'any 1936 dona zero absolut. Es veu que la nostra terra no té tirada a la lògica. D'altra banda, però, es veu que els nostres estudiants sortiren prou embafats de les classes del senyor Daurella i Rull per no pensar mai més en la lògica, i quant a Joaquim Xirau, si hem de judicar per la seva actuació pública, devia fer una classe de lògica que devia relliscar fàcilment a qualsevol altra banda de la filosofia. En resum, doncs, tant a la Universitat com als instituts i com possiblement als seminaris a Catalunya fins a l'any 1936 no es va veure més lògica que la que el segle XVIII van deixar clavada els *messieurs* de Port Royal, Arnauld i Nicole. Cal fer un lloc en aquest paràgraf als dos volums de *Logística* publicats per l'Institut d'Estudis Catalans, però consignant que el seu autor, el pare de David Garcia, ni que s'hagués llicenciat en filosofia a la nostra universitat, ni era català ni s'havia format en terres ibèriques.

La psicologia és una disciplina més adaptada a la nostra mentalitat de tipus concret i pràctic. Durant el segle XIX la psicologia d'introspecció suplía la nostra insuficiència o potser la falta de capacitat metafísica. Al capdavant, la psicologia permetia als nostres filòsofs el luxe de seguir processos concrets i més o menys comprovables de la formació del pensament i amb això gairebé en tenien prou. Però en aquest camp tan limitat i tot, les nostres aptituds d'anàlisi psicològica s'havia esmussat força, en gran part a causa potser de la pèrdua del verb nadiu, que és aquell amb el qual es parla amb l'esperit:

Si quan em trobo sol parlo amb mon esperit
en llemosí li parl, que llengua altra no sent.

Que lluny es troben d'Ausiàs Marc tota la nostra poesia i literatura del segle XIX! Va caldre un segle d'esmolament de la llengua abans no va reparèixer en poesia i en literatura la tendència a l'anàlisi introspectiva; o sigui, la tendència més general que ha anat adquirint la poesia catalana posterior a López-Picó i Carles Riba en contraposició a la poesia postmaragalliana, que fou essencialment impressionista. Però en el camp de l'especulació filosòfica, la psicologia introspectiva o racional no sabem que hagi produït gaires treballs com *L'educació de la inventiva* de Joaquim

Ruyra, amb tot i que teníem un temperament de pensador especialment dotat per a aquesta mena d'anàlisi: Josep Maria Capdevila.

En canvi, podem constatar una certa tendència a la psicologia objectiva, o més concretament la psicologia experimental. Va voler ésser una de les descobertes de l'Eugeni d'Ors, però quan ell va parlar-ne Ramon Turró ja feia anys que elaborava amb base experimental i des del camp de la fisiologia els seus famosos estudis sobre la fam i la sensibilitat tàctil. La psicologia fisiològica va néixer a la nostra terra junt amb el positivisme: així hem pogut citar el llibre de Lluís Suñé i Medan, sobre *Higiene del espíritu*¹⁹. Però a la primeria de segle, i a part l'Ors, es coneixia ja la psicologia experimental, la de Weber-Fechner i de Wundt. L'any 1907 el professor del Seminari de Girona, Frederic Dalmau i Gratacòs, va publicar un llibre, *La sensación, estudio psico-fisiológico*, força ben documentat, i no precisament a favor d'aquesta mena de psicologia sinó per a contrarestar les seves derivacions materialistes. L'Ors després va intentar diverses vegades, i no va reeixir mai, de practicar la psicologia experimental (curs als Estudis Universitaris Catalans sobre «L'atenció», 1909-1910; experiment sobre «La Psicologia del Testimoni», publicat l'any 1917 a *Quaderns d'Estudi*, i cap a l'any 1919 pràctiques de psicoanàlisi al Seminari de Filosofia). En canvi, la psicologia experimental havia arrelat en el terreny de l'aplicació, primer en el de l'aplicació pedagògica, normal i patològica, i després en el de l'orientació professional. En farem una mena de recordatori ràpid, amb indicació dels llibres on el lector podrà trobar el detall. En el pla de l'educació (vegeu el Llibre II [*Ensenyament primari*]) molt aviat d'aquest segle el doctor Jeroni Estrany va muntar-se un laboratori amb aparells adquirits i inventats i va realitzar notables treballs d'estudi i diagnosi dels escolars que va aplicar a les Escoles del Districte VI; el grup que capitanejava Francesca Rovira gairebé per aquell mateix temps va muntar un laboratori de psicologia experimental en el seu Museu Pedagògic, del qual va publicar alguns resultats escadussers en el butlletí del museu, i era el mateix moment que mossèn Pedragosa, organitzant les seves cases de família, feia servir procediments de psicologia experimental per a la classificació dels lliberts i nois abandonats. En un solc semblant a aquell en què treballava mossèn Pedragosa i aplicant els seus mètodes en la Junta de Protecció a la Infància, Lluís Folch i Torres muntava un dels laboratoris més complets de la nostra terra amb alguns mitjans de control i estudi inventats per ell. El mestre nacional Llorenç Cabós cap a l'any 1920 adaptava al català l'escala mètrica de Terman, però aleshores ja feia uns quants anys que el Secretariat d'Aprenentatge, amb Eugeni d'Ors precisament i Lluís Torres i Ullastres, havia començat a organitzar un petit laboratori per a examen dels aprenents, que després fou l'Institut d'Orientació Professional (vegeu el Llibre XV [*Serveis tècnico-administratius*]). Cap a l'any 1923 nosaltres vàrem començar a aplicar els procediments de la psicologia experimental per a la mesura objectiva del treball escolar, del qual assaig en va sortir el llibret publicat l'any 1928 (vegeu el Llibre II) i sense tardar gaire el pare Ferran Palmés començà a muntar al col·legi dels jesuïtes el corresponent laboratori psico-pedagògic.

19. L'autor havia previst indicar-ne l'any [Nota dels editors de la *Història*].

En el pla universitari o estrictament científic, el mot psicologia experimental apareix molt aviat del segle lligat amb la càtedra de psicologia superior de la Facultat de Filosofia i Lletres o amb la d'història del professor Carlos Calleja Borja-Tarrius, però si realment es van fer pràctiques de psicologia experimental a la Universitat de Barcelona, no n'hem sabut veure mai els resultats. En canvi, hem de recordar el Laboratori de Psicologia Experimental, de la Mancomunitat de Catalunya, a càrrec de Georges Dwelshauvers, liquidat violentament pels agents de la Dictadura militar (vegeu el Llibre IX [*Ensenyament universitari*]).

Més encara que les preocupacions lògiques han penetrat en el nostre país les preocupacions morals, resoltes en el pla de l'especulació per la teologia i en el pla pràctic per la casuística i les normes religioses. I amb tot, fora de casa aquest segle ha estat precisament de grans recerques morals, amb caps d'escola especialment notables. S'obria amb l'aplicació a la moral de la teoria dels valors nascuda a Alemanya i el més notable representant contemporani de la qual fou Max Scheler; mentrestant, a França l'escola positiva negava amb Lévy-Bruhl al capdavant la possibilitat d'una moral teòrica, o sigui, el que ell en diu metamoral i reduïa la moral a una ciència dels costums, però al mateix temps sorgí Frederic Rauh amb la doctrina de l'experiència moral que depassa el logicisme moral kantian per mitjà de la justificació del sentiment «que deu ésser reconciliat amb la idea». Rauh rebutjava també tots els sistemes morals fabricats a priori, però creia que l'experiència moral consistia «en el nostre sentiment immediat de l'ideal, viscut en l'acció». Finalment, s'anava elaborant la moral de tipus materialista que reduïa molts dels problemes morals a una qüestió d'higiene mental. Cap problema d'aquests no ha remogut gaire endins ni gaire enllà les consciències del nostre país ni ha interessat gaire els estudiosos, llevat de mossèn Ramon Roquer, el qual, a través dels seus apunts de segon ensenyament bon tros desplaçats, semblava ben informat i fins somogut per aquesta mena de preocupacions i problemes.

Però, amb tot, podem assenyalar algunes filtracions dignes d'esment. Una d'elles és la dels mètodes de recerca positiva emprats per Tomàs Carreras i Artau en el seminari annex a la seva càtedra d'ètica, el primer, com hem dit, que va funcionar formalment a la Universitat de Barcelona. En el dit Seminari de Psicologia i Ètica Hispàniques, Carreras i Artau pretenia determinar l'ètica i la psicologia hispàniques —i en conseqüència el caràcter— a través dels costums, del folklore i de totes les dades etnològiques i també a través de les idees i dels productes artístics que sense gaire dificultat es poden reduir també a una mena de costums.

Cas singular el de Carreras i Artau! Home de creences, amb la dèria de refer l'Escola Històrica Catalana, tan estretament tradicionalista, s'embrancha en el positivisme psico-etnogràfic de Joaquim Costa i arriba a postular una mena de moral independent com la dels positivistes francesos. Així ho expressa palesament, si nosaltres sabem llegir, el seu discurs d'entrada a l'Acadèmia de Bones Lletres l'any 1918, on entroncant la seva trajectòria amb el professor Àngel Bas i Amigó, del qual fa un gran elogi, declara que en assolir la càtedra va «temptejar una fórmula de renovació filosòfica de l'Escola Històrica Catalana, concebuda segons un contingut més ample que l'estrictament jurídic, emmotllada en una

direcció estretament psico-etnogràfica» (Carreras, *Exc.*, p. 8). Aquesta posició era la del polígraf aragonès, defensor de les modalitats regionals i ètniques del dret i de la vida hispàniques, de l'obra del qual fa una xardorosa anàlisi, en què se'n declara franc seguidor. Com a resultat de l'experiència assolida seguint aquelles tendències, pot declarar:

«Cada dia em vaig afirmant més en el criteri pragmatista que presideix la iniciació dels grans corrents del pensament. Fills aquests de necessitats biològiques, gairebé sempre d'índole nacional, la fórmula teòrica establerta com a solució peremptòria esdevé amb el temps doctrina general» (Ibid., p. 42.)

I cap al capdavant del seu discurs encara rebla la seva posició amb afirmacions com aquestes:

«Revisat ara serenament l'espectacle després de transcorregut el temps necessari, sembla tenir confirmació aquesta doble llei de Biologia Social: 1.^ª Que els fets provoquen noves doctrines i que aquestes a la vegada influeixen de prop o de lluny en la marxa dels fets. 2.^ª Que en el topament de les doctrines contràries s'operen resultats no previstos tan sols per les parts contendents, superacions o síntesis que porten en llurs entranyes principis inèdits de pensament i de vida» (Ibid.)

L'altra filtració és la de la moral materialista, que té, com la psicologia materialista, la seva base en els fets fisiològics. Aquest corrent era representat per Emili Mira, que l'any 1923, parlant de psico-higiene infantil en el *Butlletí dels Mestres*, presentava aquest estudi en tres branques: cultural, intel·lectual i moral. En temps de la República, que es podia parlar amb menys precaucions, va anar descabdellant els seus punts de vista sobre moral (al nostre judici, més cars per a ell que els problemes pròpiament psicotècnics), en els articles publicats a la *Revista de Psicologia i Pedagogia* amb els títols: «Assaig psicològic sobre el dolor», «Concepció experimental de la conducta moral» i «Psicopatologia dels estats passionals». En aquest pla funcionava la Lliga d'Higiene Mental com a branca de l'organització internacional del mateix nom.

En canvi, els problemes d'estètica eren el nostre fort. «*Sois unos niños levantinos* –havia dit Unamuno– *os aboga la estética.*» Hem vist amb quina emoció tan encomanadissa no parlava el doctor Torras i Bages de qüestions d'art. Tota la filosofia orsiana és polaritzada per l'estètica a la qual pretén reduir la ciència en la famosa teoria de l'home que treballa i que juga, i fins el doctor Turró escomet damunt les pàgines de la *Revista de Catalunya* els ja citats «Diàlegs sobre les coses d'art i de ciència».

Seria difícil d'esgotar la llista dels literats, artistes i crítics que han teoritzat sobre estètica. Esmentarem només els que han escrit sobre filosofia, com Francesc Pujols, Francesc Mirabent, de qui hem analitzat el llibre *De la Bellesa*, el doctor Carles Cardó, que en prologar dins l'«Enciclopèdia Catalana» el volum *Doctrina estètica del doctor Torras i Bages*, fa una presentació de veritable substància doctrinal, i molt especialment Josep Maria Capdevila, del qual creiem necessari recordar, enmig de molts altres els treballs, «El concepte de creació en l'obra artística», publicat en l'*Annari de la Societat Catalana de Filosofia*, el 1923, i «Bellesa i Veritat» en la *Miscel·lània Tomista*, l'any 1924.

BIBLIOGRAFIA

[Aquesta bibliografia és una selecció de la bibliografia del llibre XIX: *Congressos i moviment científic i filosòfic*, i de la del llibre XX: *Col·laboració de l'Església al moviment cultural de Catalunya durant el segle XX.*]

AUTORS

- AGRAIN, RENÉ. *Les universités catholiques*, París 1935 (Agrain, *Un.*).
- BACHELARD, GASTON. *Le nouvel esprit scientifique*, París 1934 (Bachelard, *Esp.*)
- BALMES, JAIME. *Filosofia fundamental*, Barcelona 1905, 4 vol. (Balmes, *Fil.*).
- BALMES, JAUME. *Obras Completas*, 1926, 33 vol. (Balmes, *Obras.*)
- BATALLER, J. R. «Lluís Marià Vidal». *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 1922, pp. 105-125 (Bataller, *Vidal.*).
- BAUDRILLART, ALFRED. *L'enseingement catholique dans la France contemporaine*, París 1910 (Baudrillart, *Ens.*).
- BERGSON, HENRI. *La pensée et le mouvant*, París 1934 (Bergson, *Pensée.*).
- BERTRANA, PRUDENCI. *Jo!* Barcelona 1925 (Bertrana, *Jo!*).
- BORDOY I TORRENTS, PERE M., «La demostració de l'existència de Déu pel moviment i l'escola tomista catalana» *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1923, pp. 81-162 (Bordoy, *Dem.*).
- BRUNSCHVICG, LÉON. *Les âges de l'intelligence*, París 1934 (Brunschvicg, *Âges.*).
- CAPDEVILA, JOSEP MARIA. «Joan Crexells, les seves tendències ideològiques». *La Nova Revista*, febrer de 1927, pp. 101-104 (Capdevila, *Crexells.*).
- CARRERAS I ARTAU, TOMÀS. *Una excursión de Psicología y Etnografía hispanas*, Barcelona 1918 (Carreras, *Exc.*).
- CASANOVAS, IGNASI. *Finesres. Estudi biogràfic. Epistolari*, Barcelona 1932, 3 vol. (Casanovas, *Fin.*)
- CLASCAR, FREDERIC, *Estudis sobre la filosofia catalana en el segle XVIII*, Barcelona 1918, ed. La Revista (Clascar, *Fil.*).
- CLASCAR, FREDERIC, I FONT I SAGUÉ, NORBERT. «Estudi sobre el caràcter del poble català» *Anuari del Jocs Florals*, 1896 (Clascar, *Est.*)
- CREXELLS, JOAN. *Assaigs de Joan Crexells, editats a cura de Joan Estelrich i Carles Riba. Primers assaigs*, Barcelona 1933 (Crexells, *Assaigs.*).
- CREXELLS, JOAN. «Coneixement i objecte, una antinòmia». *La Revista*, 1920, pp. 66-67 (Crexells, *Con.*)
- CREXELLS, JOAN. «El creacionisme de Leonardo Coimbra». *La Revista*, 1919, pp. 159-161 (Crexells, *Coimbra.*).
- CREXELLS, JOAN. «Els arguments de Zenó d'Elea». *Revista de Catalunya*, 1925, II, pp. 234-242 (Crexells, *Zenó.*).
- CREXELLS, JOAN. «La ciència i el futur». *Revista de Catalunya*, 1924, I, pp. 113-124 (Crexells, *Ciència.*).
- CREXELLS, JOAN. «La història a l'inrevés». *Revista de Catalunya*, 1925, II, pp. 13-25 (Crexells, *Història.*).
- CREXELLS, JOAN. «Les emocions de l'aire». *La Publicitat*, 5 de desembre de 1925 (Crexells, *Aire.*).
- CREXELLS, JOAN. «Retorn a l'escolàstica». *La Revista*, 1921, pp. 210-214 (Crexells, *Retorn.*).

- DOMÈNECH, CRISTÓFOR DE. *Carnet d'un heterodox*, Sabadell, s.d. (Domènech, *Carnet*).
- ESTELRICH, JOAN. «Joan Crexells». *La Veu de Catalunya*, 16 de desembre de 1926 (Estelrich, *Crexells*).
- FARRAN I MAYORAL, J. «Joan Crexells». *La Paraula Cristiana*, 1927, gener, pp. 66-68 (Farran, *Crexells*).
- FARRAN I MAYORAL, J. «La filosofia grega». *Conferències filosòfiques*, Barcelona 1930 (Farran, *Fil.*)
- FONT, MELCIOR. «Joan Crexells. Dades per a una biografia». *Revista de Catalunya*, IV, 1927, pp. 156-177 (Font, *Crexells*).
- GARCIA, DAVID. «Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1929, pp. 129-185 (Garcia, *Epist.*).
- GARCIA, DAVID. «Crònica de cosmologia científica amb comentari filosòfic», *Criterion*, 1932, pp. 161-174; 1933, pp. 49-59 (Garcia, *Cosm.*).
- GARCIA, DAVID. «Ensayo sobre las consecuencias físico-matemáticas de la tesis tomista de la materia y la forma». *Analecta Sacra Tarraconensia* 1933 (Garcia, *Ensayo*).
- GARCIA, DAVID. «Nociones de causa y efecto y causalidad». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1931, pp. 287-338 (Garcia, *Causa*)
- LLORENS I BARBA, XAVIER. *Iniciació a la filosofia, arranjament i pròleg de Tomàs Carreras i Artau*, Barcelona 1933 (Llorens, *In.*)
- LLORENS Y BARBA, JAVIER. *Oración inaugural acerca del desarrollo del pensamiento filosófico*, Universidad de Barcelona, curso 1854-1855 (Llorens, *Oración*).
- MANYÀ, JOAN BAPTISTA. «Qüestions d'epistemologia». *Analecta Sacra Tarraconensia*, VI, pp. 62 i ss. (Manyà, *Gnos.*).
- MARITAIN, JACQUES. «Sur la revolution cartesienne». *Estudis Franciscans*, 1924, Miscel·lània Tomista, pp. 232-239 (Maritain, *Rev.*).
- MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO. *La Ciencia española*, 3 vol.; I i II, 4a ed. 1918; III, 3a ed. 1888 (Menéndez y P., *Ciencia*).
- METZ, ANDRÉ. *Meyerson. Une nouvele Philosophie de la connaissance*, París 1934 (Metz, *Mey.*)
- MEYERSON, EMILE. *Identité et réalité*, París 1926 (Meyerson, *Id.*).
- MIQUEL D'ESPLUGUES. «Per a una major eficàcia de la filosofia cristiana». *Criterion*, II, 1926, p. 298 (Esplugues, *Ef.*).
- MIQUEL D'ESPLUGUES. *Nostra Senyora de la Mercè*, Barcelona 1916 (Esplugues, *Mercè*).
- MIRABENT, FRANCESC. *De la Bellesa*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1936 (Mirabent, *Bellesa*).
- MIRABENT, FRANCESC. *L'escola escocesa i la seva influència en la filosofia catalana del segle XIX*, Barcelona 1928 (Mirabent, *Esc.*)
- MONTCLAR, A. DE. «Entorn el concepte de ciència i saviesa». *La Paraula Cristiana*, 1936, pp. 134-137 (Montclar, *Ent.*).
- NICOLAU D'OLWER, LLUÍS. *Frederic Clascar. Els seus primers vint-i-cinc anys*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1935, pp. 58-59 (Nicolau, *Clascar*).
- ORS, EUGENI D'. «Fragments de la Metafísica de la inquietud». *Universitat Catalana*, 1904, números 1 i 3 (Ors, *Meta.*)
- ORS, EUGENI D'. «Doctrina de la intel·ligència. 1.^a part. Curs de Dialèctica». *Arxius de l'Institut de Ciències*, VI, 1916, pp. 1-12 (Ors, *Doc.*)

- ORS, EUGENI D'. *La muerte de Isidro Nonell*, edició El Banquete, Madrid 1905 (Ors, *Muerte*).
- ORS, EUGENI D'. *Una primera lección de filosofía*, Madrid 1920, fullet (Ors, *Primera*).
- POINCARÉ, HENRI. *La valeur de la Science*, París 1912 (Poincaré, *Valeur*).
- PUIG, IGNASI. «El problema de la unitat de la matèria». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1925, pp. 275-291 (Puig, *Matèria*).
- PUIG, IGNASI. «L'edat de la Terra». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1930, pp. 311-334 (Puig, *Terra*).
- PUIGDESSENS, JOSEP. «La decadència actual de la filosofia». *Criterion*, I, 1925, p. 24-47 (Puigdessens, *Dec*).
- PUIGDESSENS, JOSEP. «Les dificultats del coneixement humà». *Criterion*, II, 1926, pp. 26-44 (Puigdessens, *Dif*).
- RUCABADO, RAMÓN Y FARRAN Y MAYORAL, J. *La Filosofía del hombre que trabaja y que juega. Antología filosófica de Eugenio d'Ors*, Barcelona 1914 (Rucabado, *Fil*).
- RUIZ, DIEGO. *Contes d'un filòsof*, Barcelona 1908 (Ruiz, *Contes*).
- SERRA I HÚNTER, JAUME. «L'obra filosòfica de Ramon Turró». *Treballs de la Societat de Biologia*, vol. XI, 1925-1927, pp. 441-479 (Serra, *Turró*).
- SERRA I HÚNTER, JAUME. *El sentit i valor de la nova filosofia*, Barcelona 1934 (Serra, *Sentit*).
- SOLÀ, FORTIÀ. *Biografia del Dr. Torras i Bages, a Obres Completes de Josep Torras i Bages*, 1934 (Solà, *Torras*).
- TORRAS I BAGES, JOSEP. *Obres completes*, Barcelona 1913, 10 volums (Torras, *Obres*).
- TURRÓ, RAMON. «Criteriologia de Jaume Balmes». *Arxius de l'Institut de Ciències*, 1912, pp. 48-69 (Turró, *Crit*).
- TURRÓ, RAMON. «Diàlegs sobre coses d'Art i Ciències». *Revista de Catalunya*, 1925, vol. II, pp. 1-12; 105-116; 312-324 (Turró, *Diàlegs*). TURRÓ, RAMON. *Filosofia crítica*, Barcelona 1918 (Turró, *Fil*). TURRÓ, RAMON. *La disciplina mental*, trad. del castellà per Leandre Cervera, Barcelona 1933 (Turró, *Vis*).
- TURRÓ, RAMON. «Orígens de la representació tàctil». *Arxius de l'Institut de Ciències*, any II, n. 1 i 3, pp. 103-105 i 31-63 (Turró, *Tàctil*).
- TURRÓ, RAMON. *Orígens del coneixement. La Fam*, Barcelona 1912, 2 vol. (Turró, *Fam*).
- WHITEHEAD, A. N., *Science and the Modern World*, Pellikan Books 1938 (Whitehead, *Science*).
- XIRAU, JOAQUIM. *El sentit de la veritat*, Barcelona 1929 (Xirau, *Sentit*).
- XIRAU, JOAQUÍN. *Leibniz o las verdades eternas*, Barcelona 1921, fascicle (Xirau, *Leibniz*).

PUBLICACIONS PERIÒDIQUES

- Analecta Sacra Tarraconensia (Analecta T)*.
- Anuari de la Societat de Filosofia*, Institut d'Estudis Catalans, 1923 (*An. Fil*).
- Catalunya Social*, publicació setmanal, Barcelona 1921-1936 (*Cat. Soc*).
- Criterion*, Revista trimestral de Filosofia, Barcelona 1925-1936 (*Criterion*).
- Estudios Franciscanos*, després *Estudios Franciscans*, revista dels pares caputxins, Barcelona 1909-1936 (*Est. Fr*).
- Estudis Universitaris Catalans*, revista, Barcelona 1907-1936 (*Est. Un*).

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS. *Anuari*, 1907-1936, 8 vol. (Inst. An.)
INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS. *Arxius de l'Institut de Ciències*, Barcelona 1911-1924
(Inst. Arxius).
Joventut, revista, 1900-1907, Barcelona (*Joventut*).
La Paraula Cristiana, revista 1925-1936 (*Par. Crist.*).
La Veu de Catalunya, setmanari des de 1891, diari del 1899 al 1936 (*La Veu*).
Reseña Eclesiástica, Barcelona 1909-1933 (*Res. Ecl.*).
Revista de Catalunya, a partir de 1924 (*Rev. Cat.*).
Revista Social, Barcelona 1911-1913 (*Rev. Soc.*).
Universitat Catalana, Barcelona 1900 a 1902; gener a novembre de 1904; 1933-34
(*Uni. Cat.*)

OBRES COL·LECTIVES

Primer Congrés Universitari Català, Barcelona 1902-1903 (*Primer*).
Miscelánea Almera, Instituto Geológico de la Diputación de Barcelona 1945 (*Misc. Almera*).
Ecclesia. Encyclopedie populaire des connaissances religieuses, Paris 1927 (*Ecclesia*).
Enciclopedia Espasa (*Espasa*).