

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

Joan CUSCÓ I CLARASÓ (VINSEUM)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10. *Ibid.*, p. 118

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

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

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

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

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

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